

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Attraversare l'incerto: il pensiero credente e le interpellanze dell'emergenza sanitaria globale

Antonio BERGAMO
Annalisa CAPUTO
Paolo CONTINI
Francesco COSENTINO
Michele ILLICETO
Gianpaolo LACERENZA
Francesco MARTIGNANO
Federico ROVEA
Rosanna VIRGILI
Francesco ZACCARIA

Angelo Giuseppe DIBISCEGLIA
Vincenzo DI PILATO
Francesco RUTIGLIANO
Emanuele TUPPUTI

2 ANNO VII
LUGLIO / DICEMBRE 2021

EADB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE – Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo* <http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica>



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2021

Italia € 50,50

Italia annuale enti € 63,50

Europa € 70,50

Resto del Mondo € 80,50

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.*

*Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014

Editore

Centro Editoriale Dehoniano
in fallimento in esercizio provvisorio,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2021

SOMMARIO

FOCUS

ROSANNA VIRGILI

Esperienza della crisi e speranza. Uno spaccato biblico..... » 285

FRANCESCO COSENTINO

Credere dopo la crisi: sfide e opportunità nel dopo-pandemia » 293

ANTONIO BERGAMO

Tempo, non-tempo e orizzonte di senso » 311

MICHELE ILLICETO

Leggere la pandemia alla luce di un'antropologia della fragilità » 333

ANNALISA CAPUTO

Alcune provocazioni di Emmanuel Falque sul tema del corpo..... » 361

PAOLO CONTINI

«E quindi uscimmo a riveder le stelle». Il ritorno alla vita dopo il Covid-19 tra vecchie e nuove diseguaglianze..... » 389

FRANCESCO ZACCARIA

Il discernimento comunitario. Una via ecclesiale per superare il tempo della pandemia..... » 397

FRANCESCO MARTIGNANO

La pandemia e lo «stato di eccezione liturgica» tra privazione, sostituzione e integrazione..... » 415

FEDERICO ROVEA

La scuola e lo schermo: alcune riflessioni su spazio e tempo scolastici a margine della didattica a distanza » 455

GIANPAOLO LACERENZA

Nuove congiunture etiche tra prossimità e distanza: Global Compact on Education e famiglia » 475

ARTICOLI

VINCENZO DI PILATO

Rinnovamento del metodo teologico e ontologia trinitaria » 501

FRANCESCO RUTIGLIANO

*L'ecclesiologia di papa Francesco nello sviluppo ermeneutico
e di recezione del concilio Vaticano II* » 515

ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA

*«Questa balda falange di giovani speranze». Don Felice Canelli
e il secondo Convegno giovanile cattolico in Capitanata (1920)* » 537

EMANUELE TUPPUTI

*La pastorale pregiudiziale: strumento di sollecitudine pastorale
per i parroci e gli operatori della pastorale e della giustizia.
Accompagnare, discernere, integrare, oltre la casistica* » 553

NOTA

PIER GIORGIO TANEBURGO – ALBERTO BURATO

*Confronti sulla teologia pubblica ecumenica:
Bari e Venezia in sinergia* » 579

RECENSIONI » 591

ANNALISA CAPUTO*

Alcune provocazioni di Emmanuel Falque sul tema del corpo

Premessa: sull'autore e sul contenuto del saggio

Tra marzo e maggio 2020, durante il lockdown totale dovuto alla pandemia Covid-19, abbiamo fatto delle esperienze radicali, e in esse sono emerse alcune evidenze, punti di non ritorno per chiunque oggi voglia *pensare* (in filosofia o in teologia). Innanzitutto l'impossibilità dei corpi di uscire dal proprio spazio abitativo e dunque di vivere relazioni fisiche al di fuori della stretta cerchia dei «più vicini dei vicini»: ¹ è stata una ristrettezza vissuta da tutti con disagio e dolore, che ci ha costretti a ridefinire il rapporto con la nostra corporeità e con quella degli altri (vicini e lontani). In secondo luogo, dal punto di vista sacramentale, l'impossibilità di celebrare la liturgia eucaristica in maniera comunitaria, che – nel caso del laicato ² – è diventata l'impossibilità di nutrirsi del corpo di Cristo: digiuno altrettanto doloroso per tanti, che ha motivato presbiteri e teologi, in diversi casi, alla ricerca di soluzioni più o meno resilienti, o di paradigmi diversi di lettura dell'esperienza sacramentale e in generale del rapporto con il Signore.

In quel periodo, per ragioni personali e professionali, mi sono imbattuta per la prima volta nei testi di Emmanuel Falque, che sono

* Docente di Filosofia presso l'Università degli Studi di Bari e presso la Facoltà Teologica Pugliese (annalisa.caputo@uniba.it)

¹ L'espressione è di P. Ricoeur, riportata in C. GOLDENSTEIN, *Come in un'eco*, in D. IANNOTTA (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino 2008, 241.

² Mi permetto di rimandare al mio «Essere fedeli laici ai tempi del Corona virus», in *Cercasi un fine* (17 marzo 2020): <https://www.cercasiunfine.it/meditando/articolific/essere-fedeli-laici-ai-tempi-del-corona-virus-iostoalmioposto-di-annalisa-caputo>, in cui partivo dalla distinzione tra l'espressione (infelice e ossimorica) *celebrazioni eucaristiche senza popolo* (infelice perché *tutti siamo popolo di Dio*; e quindi: *non esistono celebrazioni senza popolo*) e quella che mi pare più corretta: *celebrazioni eucaristiche senza la presenza fisica del laicato*.

diventati, da allora, un continuo stimolo alla ricerca,³ in particolare per la visione che questo autore ha del corpo.

Sarebbe interessante provare a rileggere tutta la produzione di Falque a partire dal filo conduttore della corporeità. Essendo impossibile nello spazio di un saggio, mi limiterò ad attraversare alcune opere, fermandomi sulla soglia dello scritto più interessante, da questo punto di vista, che è *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* (2011).⁴ È certo un «peccato» tenere fuori proprio questo testo, in cui, tra l'altro, Falque presenta la sua originalissima proposta: rileggere la corporeità a partire dalla nozione di «corps épandu», che egli collega all'espressione «questo è il mio corpo». Ma si tratta di una scelta in parte necessaria e in parte voluta: per almeno due ragioni. La prima è che su questo testo mi sono fermata in un altro saggio [«Questo è il mio corpo (*épandu*). Una decostruzione filosofica de *Le nozze dell'agnello* di Emmanuel Falque»],⁵ a cui posso facilmente rimandare il lettore. La seconda ragione è data dal fatto che questo libro è il terzo di quella che Falque stesso considera una Trilogia. E, dunque, mi è parso utile, in ottica ricostruttiva, presentare in questo articolo innanzitutto la metodologia di Falque e poi la visione del corpo che emerge nei primi due volumi del trittico.

Iniziamo dall'autore. Emmanuel Falque (1963-) è laico, padre di famiglia, decano della Facoltà di Filosofia nell'Institut Catholique di Parigi, docente e studioso di Filosofia medievale, Fenomenologia e filosofia della religione, ma con una licenza anche in Teologia.

Pur essendo meno noto e meno tradotto in Italia rispetto ad altri esponenti del cosiddetto «*tournant théologique*»⁶ della fenomenologia

³ Mi riferisco alle lezioni tenute nel 2019/2020 e 2020/2021, rispettivamente sul tema della risurrezione e su quello del rapporto tra corpo ed eucaristia, presso la Facoltà Teologica Pugliese (licenza ITRA), corsi tenuti a due voci con il teologo (amico e collega) Jean Paul Lieggi. Ringrazio lui e tutti gli studenti per le provocazioni durante la spiegazione, che hanno arricchito la mia lettura di Falque.

⁴ Cerf, Paris 2011, d'ora in poi NA. Il testo non è ancora stato tradotto in italiano. In inglese ha come sottotitolo significativo *Eros, the Body, and the Eucharist*, significativo perché esplicita la dimensione erotica sottesa al libro, che nel sottotitolo francese rischia di sfuggire.

⁵ In *Logoi* (www.logoi.ph), 6(2020)16, 196-227.

⁶ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Combas 1991: «Mi è parso molto sorprendente che si possano ancora chiamare "fenomenologici" dei pensieri preoccupati dell'Altro in quanto tale, dell'Archì-Rivelazione della Vita, della donazione pura, di pensieri che giustamente trasgrediscono i limiti della fenomenalità e che, inoltre, almeno in Lévinas, intendono ristabilire il contatto con la grande tradizione metafisica (il Bene in Platone, l'Infinito in Cartesio)» (p. 54). Questo, per Janicaud, porta a rimuovere complessità e drammaticità dell'umano e in ogni caso «conduce il pensiero fuori dal dominio della fenomenologia in senso stretto» (p. 64). Falque, però, da subito non si considera *dentro* questo tornante, ma *oltre*. M. KOCI, «Phenomenology and Theology Revisited», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 76(2020)2/3, 903-926, parla di un

francese (pensiamo a Jean Luc Marion e Michel Henry), è un pensatore che negli ultimi anni sta conoscendo un interesse crescente, innanzitutto per il suo modo particolare di tenere insieme filosofia e teologia: distinguendo per unire, senza confusione ma anche senza separazione.⁷ E questa è già una provocazione, almeno per me, che «ricoeuriano» ho sempre cercato di tenere ben separate le due cose.⁸ Anche per questo ho sentito la necessità di scrivere qui un primo paragrafo di carattere metodologico («Il corpo-a-corpo di filosofia e teologia: un combattimento amoroso?»), in cui proverò a seguire la metafora del corpo così come si presenta nel dialogo falqueano filosofia/teologia.

In ogni caso, certamente Falque parte dalla filosofia; e, anche solo su questo versante, è molto interessante la sua lettura del corpo: questione che segna tutta l'opera di Falque (come mostrerò brevemente nel secondo paragrafo: «Un riccio nell'acqua. E se il corpo-a-corpo non fosse solo il metodo ma il contenuto?»). Seguiranno, quindi, i paragrafi relativi ai primi due volumi del cosiddetto *Triduum philosophique*,⁹ ovvero *Le passeur de Gethsémani: Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique* (Cerf, Paris 1999) e *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (2004).¹⁰

vero e proprio «post-Janicaudian debate introduced by Falque» (p. 905). La storia parte nell'ottobre del 1996, quando inizia a riunirsi informalmente un gruppo, nella casa dei lazzeristi parigini, proprio per discutere il rapporto tra filosofia e teologia, dopo la bomba rappresentata dal testo di Janicaud (così la chiama E. FALQUE, «Penser, c'est décider, rencontre avec Emmanuel Falque. Entretien», in *Revue Nunc* 19 Set. 2009, 76-84, 79). Da qui nasce *Lien Inter Philosophie et Théologie (LIPT)*: gruppo che lavorò dal 1996 al 2005 e a cui afferiva lo stesso Falque. Cf. su questo E. FALQUE – A. ZLELINSKI (a cura di), *Philosophie et théologie en dialogue, 1996-2006. LIPT. Une trace*, L'Harmattan, Paris 2005. In particolare, cf. il saggio di Y. ROULLIERE, «De la genèse de LIPT à aujourd'hui», *ivi*, 15-19; cf. anche M. KNEER, «Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 62(2015)2, 350-367.

⁷ Nella loro *Introduction: Transgressing the Boundaries: Introducing Emmanuel*, premessa al volume da loro curato, *Transforming the Theological Turn: Phenomenology with Emmanuel Falque*, Rowman&Littlefield, London 2020, M. Koci – J. Alvis sottolineano appunto che non si tratta né di fusione né di confusione, perché le frontiere non sono abolite ma trasformate.

⁸ Come è noto, Ricoeur ha sempre tenuto separato il suo percorso filosofico da quelli che ha chiamato i suoi esercizi da apprendista teologo e/o esegeta, consentendosi qualche lavoro di soglia solo al termine della sua lunga carriera. D'altra parte, egli stesso giustificava la scelta, ricordando di essere professore in un'università statale e laica, in cui doveva garantire un filosofare universale, un pensare per tutti. Non a caso A. SAUDAN, *Penser Dieu autrement. Introduction à l'œuvre d'Emmanuel Falque*, Les clés de la philo, Germina, Meaux 2013, 18-19, fa notare come forse proprio qui sia la differenza rispetto a Ricoeur e Marion, perché invece Falque insegna nell'Institut Catholique di Parigi e quindi la compatibilità di filosofia e teologia (e il loro dialogo) è un presupposto.

⁹ I tre testi sono stati rieditati insieme in *Edition revue et augmentée*, Cerf, Paris 2015.

¹⁰ *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*, trad. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014 (d'ora in poi MF, citato dalla versione italiana).

1. Il *corpo-a-corpo* di filosofia e teologia: un *combattimento amoroso*?

Inizio con la metafora del combattimento amoroso, che prendo dal testo falqueano *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques* (Hermann, Paris 2014). Sappiamo che, a sua volta, l'immagine ha origine dall'espressione «*der liebende Streit*» presente nelle pagine di Jaspers e Heidegger, immagine che va a indicare l'incontro/disputa che si dà all'interno della filosofia tra pensieri diversi,¹¹ nella consapevolezza che con l'alterità ci scontriamo, ma, proprio per questo, ci arricchiamo anche.¹² Lotta amorosa e amore agonico sono due facce di una stessa medaglia.

È interessante vedere come Falque, attraverso Jean-Louis Chrétien¹³ e Eugène Delacroix,¹⁴ sovrapponga l'idea esistenziale e laica del *liebender Streit* alla lotta di Giacobbe con l'angelo. Il riferimento è in particolare al quadro dal titolo *La lutte avec l'ange*, dipinto per la Chapelle des Saints-Anges de L'Église Saint-Sulpice a Parigi nel 1861, immagine che mostra meravigliosamente questo *corps-à-corps*, mettendolo in scena appunto quasi come un *combat amoureux*:

la luce meditativa del tramonto scende sui corpi dei combattenti, sulla vigorosa schiena di Giacobbe e quindi sulle loro mani intrecciate, sostando intorno a loro e alla loro prova di forza. [...] Nelle loro mani c'è tutta la violenza del conflitto che si manifesta, eppure,

¹¹ In realtà, nel primo capitolo del suo testo, Falque parte da più lontano, ricordando come Eraclito e la gigantomachia del *sofista* platonico. Mentre, nel secondo paragrafo del primo capitolo, dal titolo *Conflitto e amore*, Falque rilegge l'intuizione jaspersiana attraverso la lente di P. Ricoeur: «È necessario che il mio essere, sebbene segnato dalla mia solitudine, sebbene unico, resti legato in qualche maniera all'altro; l'io deve guardarsi dall'abisso dell'assoluta separazione [...]. L'amore stesso è un combattimento. Un combattimento senza violenza, senza vittoria o sconfitta, ma una lotta per la verità, per la conquista di sé stessi. È necessario confrontare il Sé per essere l'altro dell'altro, e per essere un Sé unico tra gli altri Sé unici. [...] Io non posso comunicare autenticamente se non quando sono me stesso di fronte ad un altro che è sé stesso. Così, quando ci apriamo ad un altro [...] questo confronto è creazione reciproca. Io divengo me stesso attraverso l'intervento dell'altro, ma lo divento perché lo ero»: P. RICOEUR – M. DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris 2000, 165, 189, 161 (Falque cita il testo di Ricoeur). Tutte le traduzioni dal francese e dall'inglese sono mie.

¹² E questo non vale solo per lo scontro (in realtà non sempre amoroso) che si dà tra i pensatori, ma vale per ogni rapporto con l'alterità. Falque tornerà a parlarne in *Le nozze dell'agnello*, in relazione all'eros, tema fondamentale anche per la comprensione dell'eucaristia. Ma fermiamoci per ora sul fatto che la metafora nasca in un contesto che indica il confronto tra pensieri/posizioni diverse.

¹³ J.-L. CHRÉTIEN, «Comment lutter avec l'irrésistible», in Id., *Corps à corps. A l'écoute de l'oeuvre d'art*, Minuit, Paris 1997.

¹⁴ E. DELACROIX, *The Journal of Eugene Delacroix*, trad. ingl. Phaidon Press, London 1995 (appunti del 1° gennaio 1861).

in questo bilanciamento di forze, la mano dell'angelo pare tenuta con un gesto semplice. Il loro intreccio rende l'idea di un contrasto intimo e di un'intimità in contrasto.¹⁵

Ecco, mi pare che questa immagine possa essere applicata non solo al rapporto che Falque instaura con gli altri filosofi,¹⁶ ma ancora più propriamente al modo in cui egli vive e propone il rapporto tra filosofia e teologia.¹⁷

In realtà la metafora falqueana più nota – in relazione alle due discipline – è quella delle due sponde di un fiume. Ad essa è dedicato il libro *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia* (2013).¹⁸ Per comprenderla, dobbiamo ricordare che, secondo Falque, il rapporto tra fenomenologia e teologia (soprattutto in Francia) ha attraversato diverse fasi.

La prima – potrei dire parafrasando – è stata quella di un combattimento senza amore, e anzi di un'indifferenza ostile. Gli esponenti delle due discipline si guardavano a vista, ritenendo, da un lato, che fosse possibile solo una fenomenologia atea per principio (per dirla con Heidegger); e, dall'altro lato, che la teologia non potesse che combattere questa fenomenologia anti-umanistica (prima ancora che anti-teistica).

La seconda fase è quella della *svolta teologica della fenomenologia*,¹⁹ che parte già dagli anni Sessanta, e da quei filosofi (tra cui in particolare vanno ricordati Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean Luc Marion), che hanno introdotto nella fenomenologia dei principi teologici (infinito, donazione, carne). Parafrasando nuovamente, potrei dire che in questo caso il con-nubio tra le due discipline in molti casi è stato ed è talmente intimo che non si capisce se si sia davanti a filosofi che teolo-

¹⁵ Falque cita CHRÉTIEN, «Comment lutter avec l'irrésistible», 24.

¹⁶ Nel testo *Le combat amoureux*, appunto, ogni capitolo è dedicato a questa lotta con uno dei giganti del pensiero fenomenologico francese: Derrida, Merleau-Ponty, Lévinas, Marion, Henry, Lacoste, Chrétien, Romano, Greisch.

¹⁷ Infatti poi E. FALQUE, *Parcours d'embûches. S'expliquer*, Editions Franciscaines, Paris 2016 torna in maniera più approfondita sulla metafora della lotta di Giacobbe con l'angelo. Cf. anche P. NOUZILLE, «D'un gué à l'autre: Le Rubicon et le Yabbock», in C. BRUNIER-COULIN (a cura di), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque*, Editions Franciscaines, Paris 2016, 351-364; interessante come l'autore, pur sottolineando l'inevitabile asimmetria tra teologia e filosofia, fa notare come a Falque interessi il teologale (come esperienza) più che il teologico, e questo sia il passaggio tra le due discipline. Segnaliamo infine l'altra metafora usata da Falque per i rapporti filosofia/teologia: quasi due tegole che si tengono a vicenda: E. FALQUE, «Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie», in ID. – ZLELINSKI (a cura di), *Philosophie et théologie en dialogue*, 45-56.

¹⁸ Trad. it. Morcelliana, Brescia 2017; e, come sintesi di questo testo, *La grande traversata. Filosofia e teologia*, Inschibboleth, Roma 2017.

¹⁹ Come già detto, questa è la tesi di Janicaud.

gizzano o a teologi che filosofeggiano: da un conflitto senza amore a un amore senza conflitto.²⁰

Ecco: secondo Falque è possibile una terza posizione, oggi; e quindi una terza fase: *l'attraversamento*.

Mi concedo nuovamente di sovrainterpretare le metafore falquiane. Anche nella storia di Giacobbe, infatti, come sappiamo, c'è un attraversamento da fare. I suoi beni, i suoi doni, i suoi servi... e poi anche le mogli e i figli: tutto deve «passare» lo Iabboc (Gen 32,13-23: va notato il ricorrere del verbo *passare*). E solo quando tutto è al di là, sull'altra sponda, inizia la lotta; e, attraverso e oltre questa, l'incontro con la benedizione.

È paradossale: un corpo-a-corpo in cui nessuno dei due è assoluto vincitore, né Giacobbe né l'Uomo sull'altra sponda («che non poteva vincerlo»). E nessuno dei due è assoluto perdente (anche se il primo si ritrova con l'anca strappata e il secondo si vede strappare la benedizione). Non diventano Uno. Si «lasciano andare» a vicenda. Ma Giacobbe diventa Israele; e incredibilmente perfino il Signore grazie a quella lotta ottiene un nuovo nome (Dio di Israele).

Torniamo ora sulle discipline. È evidente che, in un rapporto di riconoscimento reciproco (e non ancillare) di validità epistemologica, ogni dialogo interdisciplinare è una lotta amorosa. E sempre le due parti dovrebbero uscirne diverse e arricchite. Non sempre purtroppo però accade (o è accaduto) così.

Quello che Falque auspica e prova a mettere in atto è un fecondo attraversamento tra filosofia e teologia. In cui entrambe possano forzare / oltrepassare le proprie frontiere, e provare a vedere il mondo a partire dalla sponda e dallo sguardo dell'altra. «Passare il Rubicone è acconsentire ad attraversare i limiti e a imparare dalle sofferenze (*pathei mathos*)», così come dall'anca rotta ha imparato Giacobbe. Ma andare verso l'altro e lasciare che l'altro venga a sé è anche quello che accade «nell'amore vero [là dove] si dà differenziazione e non unione; [si diventa] se stessi grazie all'altro e non [si] assimila l'altro in se stessi» – scrive Falque in *Le combat amoureux*, autorizzando dunque lo spostamento delle metafore dall'ambito filosofico intra-disciplinare a quello interpersonale e anche interdisciplinare.

Torniamo al rapporto filosofia/teologia. I muri che separavano irrimediabilmente le due discipline sono crollati. Il tornante fenomenologico della teologia è infatti svoltato in avanti almeno quanto il tornante teologico della fenomenologia. Forse, allora, siamo pronti a un viaggio a

²⁰ Cf. E. FALQUE, «Théologie et philosophie: nouvelles frontières», in *Etudes*, 404(2006)2, 201-210, dove si fa notare come, nel contesto di una Francia fortemente laica, in realtà sia molto presente la questione di Dio in filosofia e fenomenologia (p. 202).

doppio senso: un doppio tragitto, che – secondo Falque – non può non partire da quell'acqua che unifica le due sponde: il comune-umano.²¹

Le contaminazioni linguistiche e concettuali hanno già rotto un po' di costole ai contendenti e altre se ne potranno rompere (basterà pensare alla confusione che ha il concetto di «incarnazione», quando è usato in modo interdisciplinare, visto che in fenomenologia e teologia oggi significa due cose diverse, spesso sovrapposte in modo pasticciato).²² Ma le intersezioni hanno prodotto già anche nomi nuovi, e nuovi concetti: visioni «altre» dell'umano e del divino che possiamo continuare a scavare, per il bene (bene-dire) di entrambe le discipline. E di questo ringraziamo anche Falque.

Certo: un tale lavoro gli ha inevitabilmente attirato critiche, sia da parte di alcuni filosofi (che lo hanno trovato troppo spostato sul versante teologico), sia da parte di alcuni teologi (che lo hanno trovato troppo schiacciato sul metodo e/o linguaggio fenomenologico).²³ E potremmo

²¹ Per Falque in particolare si tratta di riconoscere che in ogni essere umano c'è una *fede* (credenza/fiducia) originaria (nel mondo, negli altri; nel C'è dell'essere). Tutti partiamo da una *Urdoxa*, una fede percettiva, una credenza comune che è posta nel fiume/Rubicone della carne. Qui si dà poi l'eventuale decisione per quel salto nella fede religiosa che non va confusa con quella antropologica. Cf. su questi temi C. CANULLO, «Oportet transire: How "Crossing" Becomes a *quaestio de homine*», in KOCI – ALVIS (a cura di), *Transforming the Theological Turn*, 135-148.

²² Sono numerosi i problemi che ha creato la traduzione francese di *Leib* (corpo vivente, in Husserl) con *chair* (carne). È evidente che anche questa traduzione ha consentito la contaminazione con il concetto teologico di incarnazione; per la fenomenologia francese basterà pensare a Michel Henry. D'altra parte, l'utilizzo del termine incarnazione è passato anche dalla filosofia/fenomenologia alle neuroscienze e alla neurobiologia. Oggi con *embodiment* (che però forse più propriamente andrebbe reso con incorporazione; e Falque va su questa scia) si fa riferimento a quelle teorie (filosofiche e scientifiche), che, superando il dualismo cartesiano, parlano di una mente *embodied*, appunto (incarnata); si parla di cognizione incarnata (per dire che il corpo è base costitutiva del nostro pensiero; che i nostri processi mentali si radicano appunto nel corpo. Cf. per lo meno J. Varela, E. Thompson, E. Rosch (*The embodied mind*, 1991) e L. Shapiro (*The Mind Incarnate*, 2004).

²³ In italiano va ricordata la sezione dedicata a Falque nel testo M. BELLÌ, *Caro veritatis cardo. L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, Glossa, Milano 2013, e Id., *Al di là del limite. Filosofia e teologia nella proposta di Emmanuel Falque*, Glossa, Milano 2015 (l'autore, nella sua ricostruzione efficace e per molti versi in sintonia con il Nostro, non manca di sottolineare come, dal suo punto di vista, l'aspetto fenomenologico da un lato e quello liturgico-sacramentale dall'altro non siano coerentemente sviluppati). Sempre in italiano cf. C. CANULLO – P. GILBERT (a cura di), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, di cui raccomandiamo per una ricostruzione del percorso falqueano in particolare i saggi di P. GILBERT, «L'attenzione del pensiero. Emmanuel Falque, la filosofia, la teologia e la fenomenologia» e S. CURRÒ, «Incorporazione del cristianesimo. Tra fenomenologia e teologia pratica (in dialogo con l'opera di E. Falque)», ma che contiene anche posizioni critiche, come in particolare quella di S. BANCALARI, «Il fenomeno limitato. Lo statuto della fenomenologia ne «Le Noces de l'Agneau» di Emmanuel Falque» (pp. 67-81). In lingua inglese, dopo l'uscita di *Passer le Rubicon* (2013),

anche essere d'accordo su alcune di queste obiezioni,²⁴ in particolare sulla necessità di chiarire/allargare questo attraversamento tra disci-

diverse obiezioni sono state raccolte in BRUNIER-COULIN (a cura di), *Une analytique du passage* (2016), che raccoglie gli atti di un convegno tenuto nel 2014, anche con una «Ouverture» e una «Conclusion» (17-20; 615-689) dello stesso Falque, il quale poi nel già cit. *Parcours d'embûches* (2016) con lo stile delle *disputations* risponde ulteriormente ai suoi critici e interlocutori. Infine, va segnalato il recentissimo (2020) KOCI – ALVIS (a cura di), *Transforming the Theological Turn*. Il libro è diviso in tre parti: alcune interpretazioni critiche; dei confronti tra Falque e altri filosofi per lo più francesi; e una discussione delle sue opere. In particolare si segnalano le critiche di B. ELLIS BENSON, «Where Is the Philosophical/Theological Rubicon?: Toward a Radical Rethinking of "Religion"», 25-41, che sottolinea l'eccessiva genericità del concetto falqueano di religione e la sua poca attenzione alla dimensione ecumenica; W. CONNELLY («At the Confluence of Phenomenology and Non-Phenomenology: Maurice Blondel and Emmanuel Falque», 75-91) e A. SACKIN-POLL («Phenomenology and the Metaphysics of Conversion», 149-163) che sottolineano entrambi come le frontiere filosofiche non dovrebbero essere attraversate solo rispetto alla teologia, ma anche rispetto ad altre discipline; W. WOODY, «Foreign Exchange or Hostile Incursion?», 51-63, che indaga la metafora militare del Rubicone e conclude affermando che forse questo passaggio assomiglia di più all'attraversamento delle frontiere in zona Schengen; J. ČAPEK, «Philosophy and Theology: What Happens When We Cross the Boundary?», 41-51, che ritiene invece criticamente che Falque abbia decisamente abbandonato la filosofia per diventare teologo (in una sorta di nuova teologia naturale); T. JONES, «The Geography of the Rubicon: Philosophy, Theology, and Religious Studies in the American Context», 63-72, che invece per certi versi difende la posizione di Falque, ricordando che è interessato all'incontro con l'altro non alla sua conversione. Sulla stessa scia B. ASPRAY, «Opened by Emmanuel Falque», 163-175, che pur discutendo l'antropologia e la teologia falqueana, riconosce che egli è innanzitutto un ascoltatore e un dialogante sincero; e utilizza una metafora a sua volta, immaginando Falque come un consulente matrimoniale che tenta di far superare il divorzio tra filosofia e teologia. Vanno inoltre segnalate le critiche contenute nel numero *Futures of the Theological Turn* di *Philosophy Today* 1(2018)62 e quelle di J. O'LEARY, che già in «Review of *Passer le Rubicon*», in *Theological Studies* 2(2013)64, 841-845; e «Phenomenology and theology: Respecting the boundaries», in *Philosophy Today* 1(2018)63, 99-117 sosteneva che Falque toglie paradossalmente autonomia a entrambe le discipline, costringendo la filosofia a crescere solo sotto la tutela della teologia e la teologia a servirsi necessariamente della filosofia per pensare. Per una sintesi ragionata delle critiche a Falque, cf. KOCI, «Phenomenology and Theology Revisited», che conclude – in relazione al combattimento amoroso tra filosofia e teologia – che esse si correggono a vicenda: la filosofia aiuta la teologia rispetto al rischio di dimenticare l'umano in quanto tale, la teologia aiuta la filosofia a non dimenticare la possibilità di una trasformazione dell'essere nel mondo (p. 922), sebbene questo non significhi che le due discipline non possano svilupparsi anche separatamente (p. 924) e attraverso altri dialoghi interdisciplinari.

²⁴ In particolare, personalmente, mi sembra che in alcuni casi Falque sorvoli troppo velocemente tra le due discipline, non consentendo – a chi non è competente – di approfondire (e alle volte scivolando anche, su alcune questioni, con degli errori interpretativi). Pur condividendo lo scenario di fondo, ritengo che la posizione ermeneutica di Ricoeur potrebbe essere d'aiuto: prima di interpretare (e mettere insieme) è necessario spiegare con attenzione e chiarezza le singole e diverse posizioni. Su questa scia, in parte BELL, *Al di là del limite*, 64 e E. TURPE, «La chair et l'être. Échanges autour d'un livre récent», in *Revue Philosophique de Louvain* 2(2006), 387-403.

pline, che evidentemente – sia per la filosofia che per la teologia – non può restare bidisciplinare,²⁵ ma deve diventare pluridisciplinare.

Ma resterebbe comunque quello che rende affascinante il pensiero di Falque: il fatto di essere, appunto, *incarnato*; il fatto che quell'attraversamento filosofia/teologia – come egli ha scritto in *Parcours d'embûches*, 134 – non è innanzitutto e primariamente un percorso geografico che riguarda due discipline accademiche, ma è la sua storia personale, il suo continuo combattimento in e con se stesso:²⁶ perché pensare è decidere; e scrivere è trasciversi.²⁷

Non a caso Richard Kearney, con parole poetiche, parla di Falque come di un «esprit frontalière», che è stato capace di un *dia-leghein* interno ed esterno. «Niente di umano è estraneo alla sua fenomenologia» – scrive sempre Kearney parafrasando un noto detto di Terenzio (*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*), molto amato da Falque,²⁸ «Hermes parigino, mercuriale e mobile, guardiano della soglia e promotore di pensieri migranti».²⁹

²⁵ SAUDAN, *Penser Dieu autrement*, 166 parla di bidisciplinarietà. Su questo personalmente ho una posizione intermedia. Da un lato ammetto che, da filosofa, trovo l'affermazione di Falque più volte ripetuta nei suoi testi – «più si teologizza, meglio si filosofa» – francamente eccessiva; anche se la comprendo nell'ottica che io stessa ho presentato fin qui: più si conosce l'altro meglio si conosce se stessi. Questo però dovrebbe essere detto per ogni disciplina: *più si studia arte, musica, letteratura, scienza, ecc. meglio si filosofa*. E Falque non lo dice, privilegiando la bidisciplinarietà, effettivamente. Detto questo, però, devo ammettere che Falque per esempio lavora meravigliosamente in maniera interdisciplinare anche con l'arte e in molti casi con la letteratura. E in uno dei suoi ultimi testi, su Freud, parla chiaramente di un altro Rubicone, con la psicanalisi. Dando a intendere che per ogni dialogo interdisciplinare c'è un Rubicone (*Ça n'a rien à voir*, Cerf, Paris 2018, c. I, § 2).

²⁶ E, d'altra parte, come è stato fatto notare sia da Saudan che da Koci, Falque è uno dei pochi fenomenologi francesi (oltre a Jean-Yves Lacoste) ad aver fatto un percorso accademico sia filosofico che teologico. Sebbene si sia sempre dichiarato filosofo (e non solo professionalmente). E indubbiamente il lavoro su se stesso ha la marca ignaziana, degli Esercizi spirituali.

²⁷ Stiamo parafrasando il contenuto del già citato saggio/intervista «Penser, c'est décider» e quello di «Mourir de ne pas écrire», in *Transversalités* (oct.-déc. 2005), in cui, parlando della propria scrittura *incarnata* (sul modello di quella nietzscheana, che diceva di scrivere con il proprio sangue), parla anche dei suoi lavori come di uno sviluppo personale e non solo accademico; del pensare come una maniera di vivere; e ricorda con Rilke che «l'acte de l'écriture est le lieu d'une transcription de soi, un mode d'être dont l'auteur dans son existence dépend, comme si ne pas écrire était nécessairement périr».

²⁸ Tanto che lo applicherà a Cristo stesso in *Le nozze dell'agnello*.

²⁹ «Foreword» al testo già citato KOCI – ALVIS (a cura di), *Transforming the Theological Turn*, IXss.

Andrebbe considerato anche il bel dialogo tra E. FALQUE – R. KEARNEY: «An Anatheist Exchange: Returning to the Body after the Flesh», in C. DOUDE VAN TROOSTWIJK – M. CLEMENTE (a cura di), *R. Kearney's Anatheistic Wager*, Indiana University Press, Bloomington 2018, 88-112. Falque: «Voglio evitare ogni forma di apologetica. Il mio in-

Molto ancora si potrebbe dire a livello metodologico, ma vado avanti, perché, in questa sede, quello che mi interessa è provare a capire che cosa ne è del *corpo* in questo Rubicone, o in questo abbraccio/lotta.

Proviamo allora a seguire l'evoluzione del pensiero di Falque (e quindi il suo metodo all'opera).

2. Un riccio nell'acqua. E se il corpo-a-corpo non fosse solo il metodo ma il contenuto?

L'epilogo di *Le combat amoureux* ha un titolo curioso: *Il riccio e la volpe*, Jean Greisch. Il riferimento è a Greisch che distingue filosofi/volpi e filosofi/ricci, richiamandosi a sua volta a un frammento di Archiloco (201: «La volpe conosce molte cose; il riccio conosce una sola grande cosa»), e collocandosi tra le volpi. Falque replica inserendosi tra i meno raffinati (e ciclopici) ricci, che «seguono una sola idea-guida» o guardano «con l'unico terribile occhio scintillante la totalità dei fenomeni».³⁰

Qual è questa idea-guida di Falque? Si può rispondere in molte maniere.³¹ La risposta più corretta, probabilmente, è: il tema del limite e

tento non è convertire nessuno, ma solo sviluppare un cristianesimo credibile (*credible/crédible*) e non solo da credere (*believable/croyable*). [...] Voglio solo offrire parole – in linea con il Vaticano II – che partano dalla cultura contemporanea, parole di attualità (sulla finitudine e non solo), per dire che il cristianesimo può essere credibile» (94). A Kearney che gli chiede se, quando parla così, sta parlando teologicamente o filosoficamente, Falque risponde: «È teologia. Ma proprio perché ora è teologia, posso dire che prima era filosofia. [...] Solo quando parlo teologicamente posso riconoscere me stesso come un filosofo». Kearney incalza: «ma un filosofo ateo potrebbe dire questo?». E Falque: «ovviamente non può dire di essere un teologo. Ma può e deve comprendere che sono veramente filosofo quando parlo di finitudine. [...] Sono contro la criptoteologia in filosofia e non voglio vivere in quella che Ricoeur ha chiamato una "schizofrenia controllata" in relazione alla distinzione tra filosofia e teologia». «Nel mettere la priorità sulla passività piuttosto che sulla attività, a mio avviso abbiamo perso il senso di una fenomenologia della potenza. Non che io voglia negare l'importanza di parlare di vulnerabilità [...], ma penso che abbiamo dimenticato il senso della tensione e del combattimento nella vita. [...] È come nel combattimento di Giacobbe con l'angelo nel Genesi. Giacobbe ha bisogno di combattere per testare se stesso, per comprendere chi sia. Per questo chiede di continuare a combattere. Ci sono combattimenti buoni, per raggiungere la vittoria, come ha detto San Paolo».

³⁰ J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, vol. 1, 8; vol. 2, 366. Nonostante questo, Falque ammette che – tra l'altro – proprio la frequenza della volpe-Greisch lo ha spinto a cercare anche di diventare volpe (a costo di perdere qualche spina). Cf. anche E. FALQUE, «L'hommage du hérisson au renard (en hommage à J. Greisch)», in *Transversalités* 99(2006), 97-99.

³¹ In *Le combat amoureux* pare essere, fenomenologicamente, il motto husserliano «alle cose stesse!».

della finitezza.³² Mi piace, però, radicalizzando quanto tra le righe scrive lo stesso Falque, sottolineare che questa finitezza per Falque è incarnata, e quindi possiamo considerare, come filo conduttore delle sue opere, proprio la questione del corpo/carne, nel suo porsi «tra» la dimensione filosofica e quella teologica.³³

Si tratta, certamente, di un tema che prende spazio un po' per volta. Ancora sotto traccia nel suo primo testo (tratto dalla tesi dottorale) *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, Études de philosophie médiévale*, Vrin, Paris 2001,³⁴ emerge sempre più con chiarezza nel *Triduum philosophique*:

- Il «passeur» (passatore, traghettatore, colui il quale passa...) del *Getsemani. Angoscia, sofferenza e morte. Una lettura esistenziale e fenomenologica* (1999);
- *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione* (2004);
- *Le nozze dell'agnello. Saggio filosofico sul corpo e l'eucarestia* (2011).

In mezzo, forse non a caso, abbiamo *Dieu, la chair et l'autre, d'Irénée à Duns Scot* (2008).³⁵ Dico «non a caso» perché qui emerge (ancor più che nei primi due testi) il tema della carne, poi ripreso nel volume del 2011 sul corpo e l'eucaristia. Per ragioni di brevità metto tra parentesi questo testo, pur molto interessante (per il suo lavorare sul tema del corpo nei padri della Chiesa, in particolare Ireneo e Tertulliano, e su san Bonaventura).

Provo, invece, come detto, a seguire lo sviluppo del tema del corpo nel *Triduum philosophique*, anticipando che, alla scansione teologica – (I) passione, (II) risurrezione, (III) eucaristia – si accompagna quella rela-

³² Così P. GILBERT, «Finitude et phénoménologie: Emmanuel Falque et les phénoménologues», in *Gregorianum* 4(2014)95, 849-853. Cf. anche già ID., «Écriture phénoménologique et méthode patristique. Les frontières la philosophie et de la théologie selon Emmanuel Falque», in *Gregorianum* 3(2014), 95, 559-575.

³³ Cf. «Les Trois corps ou l'unité du Triduum philosophique (conférence de clôture)», in BRUNIER-COULIN, *Une analytique du passage*, 614-689; cf. anche SAUDAN, *Penser Dieu autrement*, 123.

³⁴ Che però mostra già temi che verranno poi sviluppati in seguito nel *Triduum filosofico*, come il tema della monadologia, del rapporto tra eros e agape, del dono (e abbandono), e soprattutto, nella postfazione, il tema del limite e della finitezza, affrontato a partire dal confronto con Tommaso d'Aquino.

³⁵ Nasce dalla tesi di abilitazione del 2006, trad. it. *Le Lettere*, Firenze 2015. La mediazione verso questa lettura dei padri e del Medioevo, come lettura fondamentale per la filosofia della carne, è stata data a Falque probabilmente anche da von Balthasar (e da P. Claudel): cf. E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou "la chair retrouvée"», in *Nouvelle Revue Théologique* 5(1993)115, 683-698. Su tutto questo cf. A. SAUDAN, «Une pratique phénoménologique de la philosophie médiévale et une confrontation entre théologie et philosophie: Dieu, la chair et l'autre d'E. Falque», in *Le Philosophoie* 1(2009)31, 189-197.

tiva ai temi antropologici: (I) angoscia/sofferenza/morte, (II) finitezza/nascita/trasfigurazione, (III) animalità/eros/corporeità. E quindi già solo in maniera generale e generica si può notare come il corpo sia presente in tutti e tre i testi.

3. Il corpo angosciato, sofferente, morente

Arriviamo dunque a *Le passeur de Gethsémani* (PG).³⁶ L'attraversamento filosofia/teologia è già evidente nella struttura del testo: da un lato si tratta di vedere come la fenomenologia della finitezza (presente in particolare in *Essere e tempo* di Heidegger) possa aiutare a rileggere l'esperienza dell'agonia e della passione di Gesù; dall'altro lato – di ritorno – si tratta di capire se e come l'esperienza cristiana della vita e della sofferenza possa arricchire l'antropologia filosofica.³⁷ E, così, la prima parte del testo («Faccia a faccia con la finitezza») mostra la sponda della filosofia. La seconda parte («Cristo in faccia all'angoscia per la morte») mostra la sponda teologica. La terza («Corpo a corpo con la sofferenza e la morte») intreccia i due percorsi.

Per il nostro tema è interessante notare come la questione del corpo emerga in particolare a cerniera tra la seconda e la terza parte, nel § 43 («L'oblio della carne»). Falque, infatti, fa notare l'importanza della «dimensione carnale» dell'angosciarsi e del soffrire di Gesù al Getsemani («in preda all'angoscia, pregava più intensamente e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra»: Lc 22, 44; PG, 115), ponendosi – con questo – oltre Heidegger. Pur riprendendo, infatti, da *Essere e tempo*, le descrizioni dell'angoscia e dell'essere per la morte (e applicandole in maniera interessante e originale all'agonia di Gesù), Falque sottolinea l'«oubli de la chair» presente nel testo heideggeriano, là dove invece la dimensione della fisicità è ben presente nel cristianesimo e quindi anche nelle descrizioni che i vangeli fanno dell'esperienza del Getsemani (sangue, sudore, caduta per terra, ecc.).

Emerge così, nel Rubicone di questo libro, il rapporto tra carne e incarnazione. *L'encharnement*, dice Falque con un neologismo di Charles

³⁶ Ovviamente indicheremo solo qualche tema legato alla questione del corpo. Interessante notare da subito come Falque ponga quasi come un motto l'espressione di Marco l'Asceta: «Il Verbo si è fatto carne perché la carne diventasse Verbo» (PG, 139).

³⁷ Sintetizzando molto, tra le varie categorie heideggeriane con cui Falque rilegge l'episodio dell'angoscia del Getsemani, vanno ricordate almeno quella della solitudine, quella dell'essere per la morte e quella della possibilità di una vita autentica, che in Gesù, però, a differenza dell'Esserci heideggeriano diventa il sacrificio/dono della propria vita.

Péguy:³⁸ quell'essere-nella-carne, che, in Gesù, trova il suo estremo nel «corpo-a-corpo della passione (*patior*)» (PG, § 44).

La debolezza del corpo (Mc 14,38: «Lo spirito è forte ma la carne, *sarx*, è debole») è anticipata dalla caduta fisica di Gesù per terra nel giardino del monte degli ulivi, e sarà poi visibile nello scendere del suo cadavere nella terra, nella tomba (PG, § 45). «L'umiltà del Cristo che cade a terra sul terreno del Getsemani (*humus*) porta a compimento l'atto del suo dimorare tra noi, del suo aver preso un corpo (incarnazione), da Betlemme al Golgota (il Verbo si è fatto carne ed è venuto a dimorare tra noi: Gv 1,14)» (PG, 47).³⁹

L'esperienza di Gesù ci mostra, quindi, una particolare «fenomenologia della sofferenza». E, nei paragrafi dal 59 in poi (sezione dal titolo: *Sofferenza incarnata*), Falque prova a delinearla con termini husserliani.⁴⁰ La carne di Gesù è la sua vita corporea vivente (*Leiblichkeit*): essendo Figlio dell'uomo, egli sperimenta e conosce (se stesso, il mondo, gli altri, il Padre) solo grazie alle esperienze vissute nel/dal suo corpo: «proprio come facciamo noi, che noi viviamo e sperimentiamo il mondo nella nostra stessa carne: vedere, parlare, ascoltare, nutrirsi, gemere, piangere» (PG, 154). E questo è fondamentale non solo per la comprensione dell'umanità di Gesù, ma anche in ottica soteriologica. Infatti – ripete Falque con Gregorio di Nazianzo, come ritornello, in tutti i suoi

³⁸ Neologismo di C. PÉGUY, «Le Porche du mystère de la deuxième vertu», in *Id.*, *Oeuvres poétiques complètes*, Gallimard, Paris 1957, vol. 1, 586: «La sua incarnazione è realmente *encharnement*».

³⁹ In realtà da subito in PG il tema dell'incarnazione si collega a quello della finitezza. A Gesù non viene evitato il peso della morte e dell'angoscia davanti alla fine, ma Falque distingue tra finitezza e peccato. Gesù può provare angoscia perché si angoscia davanti alla propria finitezza, non davanti al peccato. Gesù non vive in maniera superomistica la morte che lo aspetta. Ma questo non significa, per Falque, necessariamente abbracciare la teoria dello *tzimtzum*, dell'impotenza di Dio. Significa invece che all'onnipotenza del Padre si lega il fatto che, venendo al mondo, anche Gesù è costretto a riconoscere un altro potere, un'altra potenza a cui deve sottostare, in accordo con le leggi dell'incarnazione, cioè l'umana finitezza, debolezza, corruttibilità. La morte del Figlio diventa così anche un aspetto prezioso della rivelazione trinitaria. Il *kerygma* – scrive Falque – non è solo verbale, ma evidenza antepredicativa di una carne silente, che ha subito morte, corruzione, inferi; che non sfugge alla legge della corruttibilità. E proprio perché non muore per il peccato, Cristo ci rivela e ricorda che la morte (come la finitezza) fa parte della natura umana.

⁴⁰ Sono solo dei cenni non sistematici (che verranno ripresi nel secondo e nel terzo volume della Trilogia), ma è interessante sottolineare il loro comparire già in questo primo libro. Nei §§ 60-61, pure, fenomenologicamente, Falque cerca di mostrare i diversi livelli implicati nell'essere-carne (anche in Gesù): a) auto-afezione, che è relazione con sé e con il Padre; b) incorporazione, sensazioni e percezioni del corpo nel mondo; c) eccesso del percepire, nella sofferenza incarnata. Non è un caso (ma probabilmente è frutto del dialogo nascosto tra Falque ed Henry), che proprio nell'analisi dell'autoafezione emerga nel testo la differenza fenomenologica tra *Körper* e *Leib*.

testi – «ciò che non è assunto non può essere salvato». È necessario, quindi, «riconoscere da un lato la totale assunzione da parte di Cristo stesso della nostra carne corruttibile e, dall'altro, lasciare che la sua incarnazione si esprima fino agli estremi, cioè nella manifestazione della sua angoscia, in una carne sofferente» (PG, 136). Il che porta Falque ad affermare in maniera icastica che Gesù «alla fine si risolve nell'essere solo carne (incarnata e sofferente), che mette definitivamente a tacere tutte le parole» (PG, 160).⁴¹

Troviamo anticipata, quindi – dai paragrafi 61 in poi –, la questione che verrà sviluppata poi in *Le nozze dell'agnello*: il corpo nella sofferenza. Situazione-limite in cui anche i termini fenomenologici iniziano a mostrare la loro limitatezza. Nella sofferenza «non *ho* un corpo, esso *mi ha*» – dice già qui Falque; a sottolineare tutta la passività della carne nel momento del patire supremo. Troviamo, inoltre (nel § 62, e già prima nel § 59), un riferimento a Marc Richir,⁴² che parla di eccesso nel soffrire, «di un corpo così eccessivo da essere invasivo»: temi e termini che forse sono all'origine dell'idea di «corpo espanso», propria di Falque. E, in questo contesto, c'è anche un richiamo all'espressione «questo è il mio corpo». Solo cenni, che sottolineo per mostrare come le tematiche proprie del terzo volume della Trilogia siano già in parte anticipate nei primi due,⁴³ ma anche per ribadire come – nel traghettaggio filosofia/teologia – non solo i termini fenomenologici servano a Falque per rileggere l'esperienza della passione di Cristo, ma anche, di ritorno, l'esperienza dell'agonia/morte di Gesù serva per ripensare l'idea fenomenologica di corpo.

In maniera molto chiara, già in *Le passeur de Gethsémani*, infatti, si mostra il paradosso della carne, che non è solo il luogo in cui emerge l'intenzionalità, la chiarezza, il logos, la parola. Ma è anche l'abisso in cui tutto questo si perde, si può perdere.⁴⁴ L'angoscia di Gesù, vissuta nel suo corpo, è esperienza muta, in cui il Verbo perde le parole, ma non smette di essere Parola. Perché parlano (in e per lui) le gocce di sangue, il sudore, il tremore, il suo cadere per terra. Parla la sua espe-

⁴¹ Gesù in agonia e in croce è – potremmo dire anticipando un'espressione di *Le nozze dell'agnello* – «corpo espanso», sofferenza esibita, lacerata, grido senza parole (PG, 138).

⁴² M. RICHIR, *Le Corps: Essai sur l'interiorité*, Hatier, Paris 1993, 13.

⁴³ Nel § 65 si ricorda come la sua carne vulnerabile (ferita) compaia con le ferite anche quando è risorto. Nel § 54 si accenna al tema che verrà poi sviluppato in *Meta-morfosi della finitezza*: la differenza tra il corpo (*ptôma*) che Pilato concede a Giuseppe d'Arimatea (Mc 15,45; Gv 19,38), un *corps mort*, e, dall'altro lato, il *sôma tou Iesou* visto da Maria Maddalena la mattina di Pasqua.

⁴⁴ La sofferenza è il luogo in cui avvertiamo potentemente la nostra in-capacità: anticipo della morte come momento estremo della dis-appropriazione, fa notare Falque.

rienza vissuta e ci dice la sua con/sanguineità con noi, in maniera non verbale (PG, § 56).

Molto belle le pagine (PG, § 62) in cui Falque descrive il grido inarticolato del crocifisso morente: e il velo si squarcia (*aletheia*, rivelazione). Così come le pagine in cui indugia nella descrizione dei singulti e delle lacrime di Gesù (§ 63).⁴⁵

Singulto, singhiozzo, gemito: è quello che emerge nelle esperienze estreme, quelle in cui siamo del tutto irresponsabili e disappropriati (PG, §§ 44; 65): la nascita, la sofferenza, l'agonia. L'in-fante singhiozza, perché non ha parole. Lo stesso fa chi si ritrova, bambino, a consegnare se stesso, nella propria suprema debolezza.

È la conclusione del testo, dal titolo *L'in-fante o la carne silente*; è l'esperienza del Figlio (morto e risorto, nel suo abbandono al Padre); l'esperienza di tutti noi-figli, nella nostra umanità, ma anche nella scelta di provare a essere cristiani, bambini per il Regno, bambini che cercano costantemente il ritorno alla casa del Padre.

La conclusione lancia così in avanti quello che sarà il tema cardine del secondo volume della Trilogia: la nascita.

4. Il corpo nella trasfigurazione della finitezza

Osserviamo, anche in questo caso, innanzitutto l'attraversamento filosofia/teologia, che in *Metamorfosi della finitezza* (MF), è ancora più sistematico. Prima parte: «Compendio della finitezza» (filosofica). Seconda parte: «Verso una metamorfosi» (il passaggio del Rubicone, la possibilità di una trasformazione, grazie all'irruzione del Risorto). Terza parte: «Fenomenologia della Resurrezione» (teologica).

Nella prima parte, il focus, come detto, è sulla finitezza, che Falque vuole rileggere e riconsegnarci in chiave positiva, come *positum* inaggiabile (e in fondo bellissimo, gioioso e non solo sofferente/lacerante). Lo capiamo già dal motto: «Chi ha paura di essere finito ha paura d'essere» (preso da Feuerbach, MF, 45).

Questo è abbastanza chiaro, oggi, in filosofia; dovrebbe essere altrettanto chiaro, secondo Falque, in teologia, perché si tratta del punto di partenza di ogni esperienza («ivi compresa quella del figlio di Dio, appunto "fatto uomo"»), MF, 47).

⁴⁵ Là dove distingue il piangere per il dolore degli altri dai singulti, per e nel proprio corpo trafitto: in questo caso con l'aiuto delle descrizioni di Lévinas, che già aveva intuito come il singhiozzo/sussulto è il segno della suprema irresponsabilità, ritorno all'infanzia, legame tra nascita e morte.

Ma quali sono i tratti di questa finitezza? *Immanenza inaggrabile, temporalità finita, spessore dell'uomo senza Dio*. Provo a sintetizzarli così:

- se non sei felice nella tua vita (immanente) e proietti la tua realizzazione in un al di là trascendente, non troverai mai la felicità;
- se non vivi appieno il tempo, non vivi, perché il tempo sei tu,⁴⁶
- se usi Dio come un tappabuchi per i tuoi vuoti, perderai la tua umanità e non troverai comunque nessun accesso alla divinità,⁴⁷ perché il suo accesso è nella tua stessa umanità.

Qui la questione del corpo è ancora sotto traccia, ma emerge potentemente nella seconda parte, grazie al confronto tra Nietzsche e Paolo.⁴⁸

Di Nietzsche, Falque sottolinea non solo la salutare critica a un certo spiritualismo cristiano disincarnato (e l'importanza di recuperare e mettere al centro il corpo), ma anche l'idea di una necessaria metamorfosi/trasfigurazione dell'esistenza. Esiste, infatti, anche per Nietzsche, un *umano* chiuso in se stesso, che diventa «piccolo uomo» e muore nel suo risentimento; e, d'altro canto, esiste la possibilità di un *umano* che si apre alla pienezza dell'esistere, che si trasfigura e metamorfizza, vivendo una sorta di risurrezione-umana (tutta e solo umana): si tratta del passaggio dalla morte del non-senso alla Vita ridente; del passaggio dall'addormentamento pessimistico al levarsi in piedi; del passaggio dal passivo farsi ingoiare dal nulla... all'attivo decidersi per il sì al mondo.⁴⁹

⁴⁶ E qui c'è tutto Heidegger, l'invito a leggere il tempo a partire dal tempo e non dall'eternità, a partire da quello che siamo e sentiamo nel tempo, dal tempo vissuto. Ma c'è anche la ripresa e approfondimento che Falque fa della sua idea di sganciare il senso della finitezza da quello del peccato.

⁴⁷ MF, 77: «Non è forse opportuno che l'uomo faccia esperienza di sé anzitutto senza Dio?». Trovo particolarmente interessante il modo in cui Falque difende il necessario ateismo esistenziale e critica persino l'espressione di de Lubac «dramma dell'umanesimo ateo», perché già usare la parola *dramma* significa pensare che noi (cristiani) stiamo bene e gli atei stanno male (cf. MF, 79ss), là dove invece per Falque, al contrario, dobbiamo farci provocare da quella che Bonhoeffer chiamerebbe la maturità del mondo senza Dio: non affrontare e combattere l'ateismo, ma lasciarci mettere in questione da esso (MF, 79-80).

⁴⁸ Il testo è molto complesso perché riassume (spesso senza spiegazione previa) molte pagine nietzscheane, e tra l'altro in molti casi assume le citazioni nietzscheane di seconda mano da D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1998, da cui Falque prende l'idea di fondo di una sur-risurrezione in Nietzsche). Provo a sintetizzare quello che serve alla nostra lettura.

⁴⁹ Il riferimento principale di Falque è a *La visione e l'enigma*, passo contenuto nel *Così parlò Zarathustra*, dove si narra di un uomo che, dopo aver corso il rischio di essere ucciso da un serpente, divenuto capace di mordergli la testa, «si rimette in piedi, metamorfizzato, trasfigurato»; e Falque mette in parallelo Atti 2,24 (Dio lo ha risollevalo [*anitèmi*] liberandolo dai dolori della morte) e il passo della trasfigurazione (egli fu trasfigurato/metamorfizzato davanti a loro). Evidentemente nel caso nietzscheano c'è la metamorfosi dell'uomo nell'oltre-uomo (*divino*, lo chiama comunque Nietzsche). Nell'altro caso la metamorfosi dell'umano nel divino.

«La chiamata alla metamorfosi – o alla trasformazione di sé – non è prerogativa solo del cristianesimo, anzi. È proprio nel più acerrimo nemico del cristianesimo, ossia Nice, che la disputa sulla metamorfosi trova un suo sviluppo, in grado di offrire un grande motivo di riflessione» (MF, 107). Riflessione in due direzioni. Da un lato perché, se si mettono in rapporto gli elementi della descrizione nietzscheana e quella cristiana della trasfigurazione emergono (malgrado Nietzsche) dei forti elementi di continuità,⁵⁰ che indicano la bellezza dell'umano, da valorizzare (malgrado le derive di un certo spiritualismo). Dall'altro lato perché, se si prendono sul serio le critiche fatte da Nietzsche alla visione del corpo portata avanti da un certo cristianesimo (mi piacerebbe dire in un certo periodo storico, se non fosse che la storia siamo noi, e continuiamo a esserla spesso nel male, oltre che nel bene), otteniamo delle provocazioni salutari in cui specchiarci, per vedere se veramente stiamo prendendo sul serio il nostro essere umani (e dunque anche l'incarnazione del Verbo).

Possiamo riassumere, con Falque, le critiche di Nietzsche in tre passaggi: il rischio di leggere l'umano solo in termini passivi (*sia fatta la sua volontà*: come se Dio fosse un grande burattinaio che tiene i fili del mondo: più Fato antico che realmente Padre); il rischio di proiettare nell'al di là la nostra volontà di *perdurare* (e per paura della finitezza, immaginare oltre la morte una vita *identica* a questa); il rischio di non valorizzare abbastanza le nostre differenze (personali, ma anche corporee) in nome di un paradiso in cui saremo tutti una cosa sola in Dio.

Interessante il fatto che Falque risponda a Nietzsche proprio con Paolo (che in fondo è l'obiettivo principale delle sferzate nietzscheane), mostrando come in realtà già negli scritti paolini sia possibile trovare una proposta cristiana alternativa a quella che Nietzsche va a decostruire. Già in Paolo troviamo, infatti, l'importanza del corpo (e.g. 1Cor 6,13; Fil 1,20); troviamo sottolineato il fatto che il corpo sia luogo in cui possiamo chiuderci o aprirci a Dio (e siamo noi a deciderlo);⁵¹ e troviamo una visione della carne non meramente sostanzialistica, ma legata alle diverse qualità dei corpi stessi.⁵²

Ed è così che, nel capitolo V della seconda parte, come in un'onda di riflusso che viene dall'Altra sponda, Falque – dopo aver risposto a Nietzsche sulla possibilità di una visione (cristiana) diversa del corpo –

⁵⁰ Le somiglianze sono evidenti nella tensione a risollevarsi/risorgere, trasformarsi/metamorfizzarsi, tendere verso l'alto... elementi propri dell'umano.

⁵¹ Falque interpreta in maniera unitaria la visione del corpo (*soma*) in Paolo, che può chiudersi nella *sarx* (cuore di pietra) o può aprirsi nel *pneuma* (cuore di carne).

⁵² Questa è la parte più complessa e forse anche discutibile delle pagine di Falque, ma anche interessante. Si tratta dell'interpretazione di 1Cor 15,40, dove Paolo distingue la carne di bestiame, uccelli, pesci, esseri terrestri e celesti in base al loro splendore. La distinzione delle carni mette in luce le loro specificità (MF, 127-128).

si vede venire incontro la questione della risurrezione (c. V: «Con la risurrezione cambia tutto»). Perché diventa interessante soffermarci su questo tema? Perché *Metamorfosi della finitezza*, possiamo dire, presenta la risurrezione a partire dal tema del corpo, e viceversa.

Infatti, secondo Falque, innanzitutto (§ 5) la risurrezione è faccenda di incorporazione trinitaria, ed è quindi fondata nel rapporto tra il corpo/carne del Figlio e il Padre. Da qui consegue che – per me credente – (§ 6) la risurrezione è faccenda che riguarda il mio corpo, nella sua possibilità di aprirsi all’incontro con il Risorto, o chiudersi a questo suo manifestarsi a me. Infine, data la distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper*, la risurrezione è (§ 7) nuova nascita della/nella carne: e quindi da un lato consente alla carne del Risorto, vivente, di mostrarsi ancora oggi alla e nella mia vita; dall’altro lato consente alla mia carne già da ora di vivere quella trasfigurazione/metamorfosi che – io credo – mi incorpora in Dio; questa mia carne che un domani (quando il mio corpo sarà cadavere) continuerà a vivere – io spero –, crescendo nel corpo di Cristo, con tutte le altre carni, nel *Sempre-oggi* di Dio.

È evidente, da questa breve sintesi, che le questioni sono molte e complesse; per cui potrò solo accennarle, rimandando il lettore direttamente al testo di Falque che per fortuna è disponibile in italiano, a differenza degli altri due della Trilogia.

5. Prima questione: la risurrezione, l’incorporazione e la Trinità

Se, nella prima parte del testo, Falque ha misurato il peso della finitezza a partire dall’uomo, ora prova a misurarla a partire dall’esperienza che abbiamo di Dio, *Padre, Figlio e Spirito* (MF, 133). Infatti, con la risurrezione del Figlio *cambia tutto* non solo per noi, ma anche per la Trinità. La finitezza positiva (e positivamente assunta nell’incarnazione del Figlio), grazie alla risurrezione, è assunta dalla/nella Trinità: incorporata, non eliminata. Questo ci dice che la metamorfosi della finitezza è innanzitutto un evento intradivino: «La risurrezione non è prioritariamente affare umano, ma affare di Dio» (MF, 137). Una volta che il Figlio ha assunto la finitezza con la nascita e l’ha portata all’estremo fino all’agonia e alla morte (come visto nel primo volume della Trilogia), questa morte sofferta «passa» dal Figlio (*passeur*) nel Padre. «La prova del Figlio diventa così prova del Padre» (MF, 139), un *trasferimento del sentire dell’uno nel sentire dell’altro*.⁵³ Dalle sofferenze e dalla morte del Figlio anche il Padre viene affetto e modificato (MF, 152).

⁵³ Qui si inserisce un’altra questione fenomenologica complessa, riassunta da Falque nel § 17 di MF: *La trasposizione appercettiva del Figlio*. Padre e Figlio possono senti-

Ora (come era già chiaro nel primo volume della Trilogia e come diventa ancora più evidente in *Metamorfosi della finitezza*) tutto questo, nell'interpretazione di Falque, non è solo debolezza di Dio, non è solo svuotamento, non è solo annichilimento di Dio. Prendendo le distanze da un certo modo con cui – partendo dalla teoria della ritrazione e/o dello *tzimtzum* – alcuni filosofi e alcuni teologi contestano l'(onni)potenza divina, arrivando a parlare di onnidebolezza, Falque ricorda che lo spirito è potenza di Dio. È potenza che trasfigura e dà vita. Non perché, con la sua forza, Dio infranga i limiti dell'umano, ma perché, tras-formandoli, è capace di dare loro un'altra forma (MF, 157). Nello Spirito (potenza divina) si è data la metamorfosi del Figlio da parte del Padre, nella risurrezione. Nello Spirito ogni essere umano può risorgere: accogliendo la *morphè* di Dio.

La questione del corpo, dunque. Seguendo una terminologia leibniziana e husserliana – onestamente ai miei occhi un po' inutilmente barocca e anche poco chiara (e infatti verrà superata nel terzo volume) – Falque parla di *Ipotesi monadologica* (§§ 19ss) e di «incorporazione in Dio». Non sta ovviamente pensando a Dio Trinità come un grande *Körper*. Vuole solo evitare di pensare e farci pensare il rapporto uomo/Dio in termini dualistici. Prendendo le distanze sia dall'estrinsecismo (Dio fuori di me) sia dall'intrinsecismo (Dio dentro di me), quella che Falque chiama incorporazione trinitaria è la certezza che *siamo in Dio* («Dio-monade significa che Dio è tutto. E che nulla sussiste fuori del Verbo in cui siamo stati creati; siamo in Cristo»).⁵⁴ Perciò la trasfigurazione della sua finitezza, nella risurrezione, è possibilità anche di trasfigurazione della nostra finitezza. *Ma non siamo Dio*: perciò tocca alla nostra vita, al nostro corpo, alla nostra carne deciderci per lui, o meglio lasciare che la sua decisione di essere-per-noi ci raggiunga e trasformi.

re la stessa cosa? Umanamente non esiste possibilità di empatia assoluta, di trasposizione appercettiva dei propri vissuti in un altro; ognuno vive e sente singolarmente solo i propri vissuti (MF, 140). Anche nel con-soffrire, ognuno soffre a modo proprio nel corpo proprio. Ma Falque azzarda l'ipotesi che questo possa non valere nella Trinità, in nome dell'unità tra Padre e Figlio. Qui è possibile trasposizione appercettiva. E allora questo diventa un ulteriore argomento a favore della tesi che Dio (Padre) può soffrire e soffrire.

⁵⁴ MF, 165. «Nulla si produce nell'uomo che non sia prodotto prima in Dio (eccetto il peccato)» (166).

6. Seconda questione: il mio corpo e la sua possibilità di aprirsi o chiudersi alla risurrezione

Riprendendo quanto aveva intuito attraverso la visione paolina del *soma*/corpo (che può aprirsi allo spirito/*pneuma*, rivestendo e ricreando l'uomo nuovo, oppure può chiudersi nella prigione della *sarx*, morendo come uomo vecchio), Falque sottolinea la centralità del nostro corpo. D'altro canto, riprendendo la lezione nietzscheana, Falque aggiunge che non possiamo distinguere al-di-là e al-di-qua come se fossero due mondi separati e distinti, uno il prolungamento in durata dell'altro, come se di qua ci fosse l'esistenza/corpo/terrena e di là la vita/eterna/celeste. «Non ci sono due mondi, ma due modi di vivere lo stesso mondo» (MF, 165).

A livello umano – ci mostra l'esperienza e ci ha spiegato la filosofia – abbiamo la possibilità di vivere questo (unico) mondo in due modi diversi: aprendoci a noi stessi e agli altri (quella che Heidegger ha chiamato autenticità dell'esserci; e Nietzsche trasfigurazione dell'esistenza), oppure chiudendoci a noi stessi e agli altri (inautenticità, per Heidegger; nichilismo passivo, per Nietzsche). L'esperienza cristiana (e la spiegazione teologica) si innesta su questo Umano, prendendo sul serio l'incarnazione.

Gesù (mi permetto di dire utilizzando le categorie di Falque, ma sovrainterpretandole), proprio perché è stato umano fino in fondo, ha vissuto pienamente l'autenticità dell'apertura a se stesso e agli altri. Ha vissuto un «sì» gioioso all'esistenza, alla terra, una vita di *pneuma* e nel *pneuma*, una vita trasfigurata, metamorfizzata (da persona alzata, in piedi, levata, ri-sorta). Per questo Dio lo ha esaltato e risuscitato. E, nel Figlio, come il Figlio, *possiamo* anche noi lo stesso.

La risurrezione, dunque, per me, inizia qui e ora: perché divento quello che scelgo (adesso e per l'eternità).⁵⁵ Originario è il mio divenire: in base a come divengo, si modifica il mio essere; posso *divenire* nella chiusura e nell'apertura. Questo vale per tutti (a prescindere dalla fede cristiana); vale nelle nostre esistenze storiche. Ma cosa succede se incontro il Risorto? «La resurrezione mondifica il mondo, gli dona senso [...] e nuova struttura» (MF, 195): mi dà nuove possibilità, nuovo significato, una nuova possibile forma.

⁵⁵ Non c'è una natura data per l'uomo, dice Falque con l'esistenzialismo. Io sono quello che scelgo di essere. Io mi trasformo... e questa trasformazione diventa *me*.

E-vento per eccellenza, la risurrezione modifica gli occhi di chi lo vive.⁵⁶ Falque fa l'esempio della nascita di un bambino (MF, 203): è lo stesso *fatto* per i genitori e l'ostetrica. Ma per i genitori è anche un *evento* che dà nuova configurazione al quotidiano. Il loro mondo è lo stesso (non è un altro mondo, in un altro luogo), ma non è più identico: ora sono padre, madre.

Questo, a maggior ragione, vale per l'evento della risurrezione, per l'incontro con il Risorto: non trasforma il *fatto* della mia esistenza, ma gli dà la possibilità di una nuova postura, di una *inaudita apertura*. Ora so di avere anche questa possibilità: «Accogliere questo modo grazie al quale il credente accetta di farsi trasformare da colui che è la trasformazione stessa e così conformarsi a Lui, che è [...] la Resurrezione» (MF, 205).⁵⁷

Ora, per aiutarci a comprendere metaforicamente questa trasfigurazione/risurrezione, Falque parla di nascita, rinascita,⁵⁸ riprendendo le immagini dal colloquio di Gesù con Nicodemo (così come è presentato nel Vangelo di Giovanni) e intrecciandole con le intuizioni e le descrizioni fatte da Hannah Arendt a proposito della nascita (MF, 228): il fatto della natalità è un miracolo; simbolo massimo del nuovo, dell'evento che irrompe inaspettato (anche quando, magari, come coppia, lo aspetti e programmi).

Ma in realtà ogni momento e ogni relazione può essere un nuovo inizio, avere il sapore della nascita, che è quello della gioia: *gioia della nascita e nascita della gioia*.⁵⁹ Ogni evento è nuovo inizio. A maggior ragione quello della risurrezione: che per ogni uomo e donna credente è la possibilità di una nascita in più, diversa, assoluta. «L'Eternità è un'esperienza di tipo relazionale: che conoscano te e colui che hai inviato, Gesù Cristo (Gv 17,3)» (MF, 231).

Torniamo, quindi alla questione del corpo. Perché il passaggio attraverso *l'evento/esperienza della risurrezione come nascita* consente a Falque di pensare diversamente anche la nostra relazione con il corpo

⁵⁶ Qui sono sottese le tesi del secondo Heidegger sull'*Ereignis* e quelle di C. Romano sull'evento.

⁵⁷ MF, 213: «L'istante dell'incontro con Dio diventa l'istanza di tutti i tempi; non un punto del tempo ma il punto della sua trasformazione [...]. Il discepolo ora vive le estasi del tempo (passato e futuro) a partire dall'adesso ricevuto da Dio [...]. La presenza (adesso, ora) di Dio in tutti i tempi». Qui Falque inserisce anche la sua rilettura di 1Cor 15,51-52 (MF, 214): la risurrezione come istante della trasformazione.

⁵⁸ Questo lo spiega bene Falque dal § 26 in poi (c. IV: Il tempo della nascita, il tempo come nascita). La gioia è la modalità affettiva dell'istante del passaggio (risurrezione). La nascita, come la gioia (come Dio, come la risurrezione) mi precedono; non dipendono da me; non sono io a crearli. Ma sono chiamata a sceglierli.

⁵⁹ In MF, 223ss c'è una bellissima fenomenologia della gioia (nella sua differenza dall'estasi, dalla beatitudine, dalla felicità, dal divertimento, dal piacere).

(c. IX: *una carne per rinascere*)? Che rapporto c'è tra la mia carne e la mia nascita? (MF, 237ss).

Alla mia nascita io c'ero: ma con il mio corpo, non con la mia coscienza. C'ero come esperienza muta, che non posso ricordare. Lo stesso vale per la risurrezione. *Rispetto alla coscienza*: non so cosa è successo, né cosa sia; ma so che l'ho sperimentata, perché sono stata trasformata. *Rispetto al corpo*: «La sento, non perché ne parlo, ma perché a partire da questa rinascita costituisco altrimenti silenziosamente il mio mondo (*non osavano porre la domanda "chi sei?", ma sapevano che era il Signore*)».

Insomma: «I tratti fenomenologici dell'atto di nascere caratterizzano quelli del rinascere». Li conosciamo (e co-nasciamo) a partire dai loro effetti e non dalle loro cause (MF, 242-243). Come il vento, che sai che c'era e c'è perché ti ha scompigliato i capelli e accarezzato il volto. Ma non puoi dire da dove veniva e dove andava. Così anche la mia risurrezione: posso solo sentire la mia trasformazione, e ringraziare la sua Origine. «Un bambino è nato; ci è stato dato un figlio». Il dono della carne nella nascita. Il dono di una carne nuova nella rinascita.⁶⁰

Resta solo un ultimo, decisivo passaggio da compiere. E Falque lo fa nei paragrafi 29ss. Come pensare, allora, al corpo di Cristo risorto? E cosa può significare risurrezione della carne?

In realtà – risponde Falque – non riusciamo a pensare la risurrezione della carne e non riusciamo a immaginare cosa sia un corpo risorto. Questo sicuramente dipende dai limiti del nostro pensiero finito, umano. Ma la questione è resa più abissale dall'inadeguatezza del nostro pensiero della corporeità. Ci manca un'antropologia del corpo/carne all'altezza dei nostri tempi.

Falque, allora, prova – per l'ennesima volta – a ripartire da Husserl e dalla fenomenologia. E prova a sostenere che la risurrezione non può essere il rianimarsi di un *Körper*, di un corpo biologico (MF, 250; 253). È questione di carne, *Leib*.

Va quindi aperta una parentesi fenomenologica.

⁶⁰ La risurrezione ci è stata donata. Nel passato. Ma non resta qualcosa di passato e dato una volta per tutte. Nicodemo lo dice bene nel suo stupore: *pensavo di essere nato una volta per tutte! Ora scopro che non sono realmente nato, se non posso rinascere*. Siamo un inizio chiamato ogni volta a iniziare. Più volte Falque ci fa capire che il problema non è l'oggettività o meno della risurrezione di Cristo, ma l'oggi in cui mi interrogo sulla possibilità della mia rinascita e sulla sua effettività. Come è possibile rinascere? – chiede Nicodemo. Non capisco ma ci credo – risponde Maria di Nazareth. «Credere non è solo decidersi per il possibile, ma per l'impossibile che trasforma tutti i possibili. [...] Il miracolo veramente cristiano è poter credere al miracolo, piuttosto che il miracolo in quanto tale. La resurrezione è il fatto stesso di credervi» (MF, 249).

È abbastanza noto il fatto che Husserl distingue tra *Körper* (corpo esteso, oggettuale) e *Leib*, sostantivo che in tedesco deriva da *Leben, vita*. Si tratta, quindi, del *corpo vivente*, o – come anche si traduce – del *corpo proprio* o *corpo organico*. La scrittura di Husserl, però, è complessa e la sua traduzione ancor di più, tanto che ha dato vita a molteplici trasposizioni/interpretazioni, soprattutto in Francia.⁶¹

Prendiamo, come citazione-base, quanto si legge in una delle ultime opere husserliane, *La crisi delle scienze europee*: «Da un punto di vista percettivo, il corpo (*Körper*) e il corpo proprio (*Leib*) sono essenzialmente diversi; il corpo proprio è l'unico corpo percettivo, è il mio corpo». ⁶² Io sento di *essere* un corpo/*Leib*, perché nel *mio* corpo percepisco, sento, amo, odio: è «ciò che è più originariamente mio, ciò che è originariamente a me proprio, ciò che è costantemente a me proprio». «Tra i corpi [...] io trovo il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*) ma proprio come corpo organico (*Leib*)» – scrive Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*, anche queste frutto maturo della sua produzione.⁶³

Nella quinta *Meditazione cartesiana* Husserl parla di *Eigenheit* (proprietà, possesso),⁶⁴ ma anche di *particolarità, peculiarità* del mio *Leib* (e, in questo senso, direi: unicità insostituibile).

Anche quando Husserl parlerà di intersoggettività (e quindi di legame tra il mio corpo e il corpo degli altri), resterà il fatto che il corpo dell'altro io posso solo *immaginarlo* come *Leib* tramite una trasposizione analogica (dunque solo per *analogia*). Ma non ho la certezza del suo essere-*Leib*, perché comunque non è il mio corpo proprio. Non lo percepisco dal di dentro come percepisco la mia carne.

Anche per tutte queste ragioni, in Francia, a partire da Merleau-Ponty (molto apprezzato, tra l'altro, da Falque), si inizia a intendere (e

⁶¹ Nella prima trad. francese del testo husserliano delle *Meditazioni cartesiane*, Gabrielle Peiffer rende con «corpo proprio organico»; in maniera simile si muove Lévinas; Marc de Launay traduce invece *corps propre*. D'altro canto abbiamo D. Franck (già citato per il suo lavoro su Nietzsche) che propone già nel 1981 *chair*; e lo stesso farà Ricoeur nel suo testo sulla scuola fenomenologica. Va poi considerato, tra i tanti, M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne* (2000), trad. it. SEI, Torino 2001, con cui Falque è in diretta polemica, ma da cui prende l'assunto fondamentale del corpo-soggettivo husserliano *versus* il corpo-oggettivo (Cartesio): «La fenomenologia moderna ha contribuito alla scoperta del corpo soggettivo invece di attenersi alla considerazione tradizionale del corpo come semplice oggetto; un soggetto che è un corpo, un soggetto incarnato, come fa il primo Merleau Ponty della *Fenomenologia della percezione*» (p. 137).

⁶² Trad. it. Net, Milano 2002, § 28, 136-137.

⁶³ Trad. it. La Scuola, Brescia 2017; cf. in particolare il § 44.

⁶⁴ Il che ci farebbe pensare però ancora a un corpo-oggetto, che ho e non che sono. Questa ambiguità però è realmente presente, a mio avviso, in Husserl, che ancora nel § 28 della *Crisi delle scienze europee*, parla del corpo come *organo* di cui dispongo.

tradurre) il *Leib* di Husserl non più con «corpo proprio» ma con «*chair*», che in francese indica appunto la carne viva.⁶⁵

L'interpretazione di Merleau-Ponty è un'eresia,⁶⁶ è l'idea del corpo merleau-pontiniana e non quella husserliana.⁶⁷ Ma *chair* è ormai parola-concetto entrata nel vocabolario filosofico. Da qui, a partire dagli anni Cinquanta, gli schieramenti: da un lato ci sarà chi rifiuterà questa resa, considerandola non corretta; dall'altro ci sarà chi preferirà tradurre *Leib* con *carne* anche nei testi di Husserl.⁶⁸ In ogni caso, crescerà l'utilizzo del termine *chair* da parte dei fenomenologi francesi, proprio per la capacità di questo termine di sottolineare tutta la passività del corpo.⁶⁹ Ma possiamo immaginare la confusione che si crea – e Michel Henry ne è forse l'esempio più emblematico, con il suo testo *Incarnation* (2000) – quando il tema dell'essere-carne viene intrecciato con quello dell'incarnazione in senso teologico.⁷⁰

Ora: in questo contesto «pasticciato» si pone Falque. E comprendiamo quindi il senso della sua affermazione in *Metamorfosi della finitezza*: abbiamo bisogno di un'antropologia adeguata del corpo, per comprendere la risurrezione del corpo/carne.

Torniamo, dunque, al filo del nostro discorso.

⁶⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, «Le philosophe et son ombre», in H.L. VAN BREDÁ – J. TAMINIAUX, *Edmund Husserl (1859-1949): recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Nijhoff, den Haag 1959, 195-220. Ma andrebbero considerate anche i corsi tenuti nei primi anni Cinquanta al Collège de France, tra l'altro poi editati da Tilliette.

⁶⁶ È noto come Ricoeur parli di tutta la storia della fenomenologia come una eresia: «La fenomenologia nel senso più ampio del termine, è la somma dell'opera husserliana e delle eresie nate da Husserl»: P. RICOEUR, *À l'école de la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 9.

⁶⁷ Come è stato notato, in Merleau-Ponty salta la distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib*, e si ha uno spostamento in direzione della carne, che diventa concetto onniassorbente, e persino non più solo soggettivo. Infatti Merleau-Ponty arriverà a parlare anche di *carne del mondo*.

⁶⁸ A titolo di esempio, J.L. Nancy e J. Derrida considerano non corretta la traduzione, a differenza del già citato D. FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981, a partire dal quale inizia una traduzione sistematica del *Leib* husserliano con *carne*.

⁶⁹ Per esempio, Falque, in *Le nozze dell'agnello*, farà notare che *chair* è anche la carne che si compra al macellaio, e che si mangia.

⁷⁰ Cf. E. FALQUE, «Si dà carne senza corpo?», in *Fenomenologia e teologia* 24(2010)3, 527-558. Per Henry la carne è opposta al corpo, mentre questo per Falque innesca paradossalmente un ritorno al dualismo. Importante la carne ma anche la dimensione della materialità del corpo, presente nell'incarnazione. Cf. anche Id., «Michel Henry théologien (à propos de "C'est moi la vérité")», in *Laval théologique et philosophique* 57(2001)3, 525-535.

7. Terza questione: la rinascita della/nella carne e la risurrezione

Se nel primo volume della Trilogia la differenza husserliana *Körper/Leib* era data per scontata e non tematizzata, e se nel terzo volume verrà ripensata e superata, in questo secondo volume mi pare che sia assunta in maniera abbastanza fedele allo spirito husserliano. Infatti, nella parte finale di *Metamorfosi della finitezza* (MF, 250ss), si utilizza *Körper* per indicare la componente più oggettiva della corporeità (corpo-esteso, corpo biologico – dice Falque) mentre si utilizza carne/*Leib* per indicare il corpo-vissuto, l'insieme delle cinestesi individuali (ossia dei movimenti specifici del corpo, diversi per ciascuno) e delle funzioni egologiche (ossia di tutto ciò che l'io fa in maniera irripetibile: dato che io non vedo come gli altri, non parlo come gli altri, ecc.): insomma la maniera *mia propria* di vivere il corpo.

Ora, proprio per questo, Falque può dire che il corpo del Risorto è *Leib*, non *Körper* (sebbene, in quanto incarnato, in quanto uomo, sia stato *Körper*). «Nell'incarnazione il Verbo si è fatto corpo (*Verkörperung*) nella risurrezione resta carne (*Verleiblichung*)»: riconoscibile nei suoi tratti fondamentali.

«L'uscita dal sepolcro è stata troppo a lungo compresa nel cristianesimo come un rialzarsi del corpo biologico» (MF, 125), legata al nostro bisogno (umano troppo umano) di leggerci come corpi-biologici-perduranti, piuttosto che come carni che si trasformano (MF, 126).

L'ipotesi di Falque, invece, è che il corpo (biologico) in quanto finito e mortale non possa non decomporsi. È questo va riconosciuto e sottolineato, per fedeltà alla logica della finitezza, che è la stessa logica dell'incarnazione. L'evento della risurrezione non può riguardare un *Körper*, una cosa-estesa, una sostanza biologica, ma può coinvolgere il *Leib*, ovvero il modo carnale/soggettivo con cui si vive il corpo, l'insieme dei vissuti che lo costituiscono in modo egologico (MF, 254),⁷¹ le relazioni fondamentali iscritte nella nostra carne, il modo con cui abbiamo amato (o odiato), donato (o peccato).

Questo, noi crediamo, si è dato nella risurrezione di Gesù. Questo, noi speriamo, possa darsi anche per noi.

⁷¹ Così Falque rilegge anche le cosiddette apparizioni del Risorto ai discepoli. Se le leggessimo nella logica del *Körper* sarebbero l'apparire di un fantasma; ma proprio il fatto che non si seguano le leggi fenomenologiche dell'apparizione corporea (principio del riconoscimento, principio della localizzazione e non contraddizione, principio di spessore e pesantezza) mostrano che non si tratta di un *Körper*. Ma, dice Falque (MF, 259; 261): «la questione non è sapere se il nostro corpo può fare questo... Non abbiamo esperienza di una carne senza corpo [...]. Qui è necessario tacere».

«Il Risorto non viene riconosciuto per il suo corpo, ma per la sua maniera soggettivo-carnale di essere aperto al Padre e all'uomo, distribuendo il pesce o spezzando il pane, nella condivisione» (MF, 253). E questa è la conclusione del volume (dal titolo *L'attesa delle carni*). Il fatto che la risurrezione riguardi la carne non squalifica l'esperienza corporea, perché il *Leib* può essere incontrato (visto, ascoltato, toccato) solo nel corpo, e mediante altri corpi (MF, 272-273).

Finché siamo-corpo è con i sensi che percepiamo e viviamo le nostre relazioni. E questo vale anche per il rapporto che qui e ora possiamo avere con il Risorto. Lo vediamo nella bellezza dei fratelli e della natura. Lo ascoltiamo quando si legge la sua Parola. Lo gustiamo nell'eucaristia. Con l'olfatto sentiamo il profumo dell'incenso nella preghiera, e in tutto questo tocchiamo Gesù Cristo (e lui ci tocca): in e con il nostro corpo.

Che cos'è allora, in questa ipotesi di Falque, quella che chiamiamo *comunione dei santi*? (MF, 273ss): è la certezza che i defunti sono in Dio; e anche io lo sarò. E il *come* di questo essere-in-lui dipende da *come* mi gioco oggi il corpo e la carne. Già oggi, infatti, sono incorporata in Dio. E per me (e per i miei cari, morti) non attendo (e non spero) un ricongiungimento *post mortem* di anima e corpo (MF, 275). Credo, invece, che andrò incontro al Padre con la mia carne; e spero (nell'attesa delle carni) che la mia carne faccia corpo con altre carni, per continuare a costituire il corpo (carnale) della Chiesa, verso la pienezza promessa alla fine dei tempi.⁷²

Per questo Falque può concludere che:

incarnarsi in un corpo significa quindi anzitutto *abitarsi*: per l'uomo nella «prova» sempre patica del vissuto della sua carne, e per Dio nel «divenire uomo». [...] *Risorgere* con un corpo (o in una carne) significa anzitutto *metamorfizzarlo*: per l'uomo, perché porta indefettibilmente «traccia della sua finitezza» (immanenza e temporalità), e per Dio, perché solo lui possiede la «forza» (lo Spirito Santo) di risollevarlo. Dalla *fenomenologia della nascita* deriva ora una (re)interpretazione della *risurrezione (metamorfosi della finitezza)*. Una *fenomenologia dell'infanzia* come esistenziale più proprio ci fornirà forse un giorno le chiavi del *Regno*: «In verità vi dico: chi non accoglie il regno di Dio *come un bambino* non vi entrerà» (Lc 18,17). Ma forse un'analisi descrittiva dell'amore può precedere ogni altro procedimento, se la parola più profonda di Dio all'uomo, nel mistero dell'*eucarestia*, è la stessa che uomo e donna si dicono reciproca-

⁷² La comunione dei santi, comunione delle carni, è quella che vivo già qui e ora, e che proseguirà e crescerà dopo la mia morte. È la comunione di risurrezione di tutti i viventi in Cristo (che i corpi siano morti e decomposti, o no: in ogni caso carni viventi). Falque nel § 20 rimanda a Ef 4,16.

mente nel più profondo della loro intimità: «*Accipite hoc est corpus meum* – prendi/prendete, questo è il mio corpo» (MF, 275-276).

La soglia del secondo volume della Trilogia è già la porta che fa accedere al terzo volume, dove il corpo espanso e donato (nell'eros) aprirà nuove piste per il dialogo filosofia/teologia. In gran parte oltre la fenomenologia. Ma questa è già un'altra storia, che speriamo di poter narrare in altra sede.



L'articolo ripercorre le prime tappe della produzione di Emmanuel Falque, in particolare i primi due volumi della sua Trilogia – rispettivamente dedicati al tema della sofferenza e del Getsemani, e al tema della nascita e della risurrezione, partendo dal filo conduttore del corpo, filo che viene ritenuto essenziale per tutta la produzione dell'autore e che nella situazione attuale può dare molto da pensare. Un grosso paragrafo introduttivo, inoltre, affronta la questione del «corpo a corpo» tra filosofia e teologia, discutendo il metodo interdisciplinare utilizzato dallo stesso Falque.



The essay reconstructs the first stages of Emmanuel Falque's production, in particular the first two volumes of his Trilogia, respectively dedicated to the theme of suffering and Gethsemane, and to the theme of birth and resurrection, starting from the thread of the body, a thread that is essential for the entire production of the author and which in the current situation can give us to think. Furthermore, a large introductory paragraph addresses the issue of the hand-to-hand combat between philosophy and theology, discussing the interdisciplinary method used by Falque himself.

**CORPO – FILOSOFIA – TEOLOGIA – EMMANUEL FALQUE –
SOFFERENZA – NASCITA**