

HOC EST CORPUS

Il contributo della teologia alla filosofia del corpo

Il corpo dell'uomo è un mistero. Noi siamo corpo, ma il corpo detta anche i suoi ritmi a noi e alla nostra vita. Chi avrebbe mai decifrato i segreti del corpo e il suo ambivalente rapporto con lo spirito? Il corpo ci avvolge, siamo a lui esposti e non veniamo mai a capo dei suoi segreti, fino alla morte. Esso rappresenta il luogo liminale fra essere e avere, fra soggettività e oggettività, fra assolutezza e precarietà.

Osservando la storia della riflessione sul tema della corporeità, sia in ambito filosofico che teologico, assistiamo a una permanente oscillazione fra intellettualismo e realismo, fra estrema soggettivazione e altrettanto acuta oggettivazione del corpo.

Dopo una breve rivisitazione di questa duplice tendenza nella storia della filosofia e della teologia, e passando attraverso la storia dell'arte quale primo laboratorio di conciliazione della dicotomia corporeo-spirituale, si individuerà nella logica dell'"incarnazione" cristiana (così come espressa nella cristologia di Calcedonia) la struttura ermeneutica regolatrice del rapporto fra corporeità e soggettività, fra sé e altro, fra uomo e Dio.

1 LA SVALUTAZIONE E IL RECUPERO FILOSOFICO DEL CORPO

La riflessione filosofica sul corpo ha un passato molto lungo e controverso. Nel solco della tradizione orfica e pitagorica, Platone sviluppa la sua antropologia dualista, distinguendo nell'uomo un'anima e un corpo. Tale dissociazione, a ben guardare, differisce da quella che nella modernità svilupperà Descartes, per il quale la scissione è fra due sostanze diverse. L'anima, per Platone, ha infatti una consistenza di "quasi-corporeità" (si pensi all'intento di rimettere le ali all'anima nel *Fedro*). E tuttavia il compito dell'uomo resta quello di innalzarsi verso

una progressiva catarsi, separandosi dalla parte inferiore-corporea per elevarsi all'intelligibile.

Con Aristotele la riflessione sul rapporto anima-corpo riveste un carattere di maggiore armonia: l'anima risulta essere la "forma" del corpo. Come scrive B. Waldenfels:

«[...] anche qui abbiamo una mediazione: il corpo riguarda ciò che è materiale, la ὕλη (*hýle*), ma, come Aristotele espressamente dice, non una materia che riceve la forma unicamente dal di fuori, bensì come indica l'espressione οἰκεῖα ὕλη (*oikeîa hýle*), materia specifica, una "materia corporea", non una materia con cui si possa fare qualunque cosa [...]. In sostanza, comunque, si può dire che nel pensiero greco anima e corpo sono ancora strettamente intrecciati l'una con l'altro»¹.

È necessaria, a riguardo, una precisazione circa la natura di questo intreccio: se l'anima è la forma del corpo, il viceversa tuttavia non è vero. Per Aristotele nell'interconnessione corporeo-spirituale resta uno sfasamento, un'asimmetria a vantaggio della parte immateriale nell'uomo, per cui il corpo non è ancora il centro più intimo della personalità.

L'antropologia aristotelica passerà nella teologia cristiana mediante l'opera di Tommaso d'Aquino. Egli respinge la lettura di Duns Scoto, secondo cui nell'uomo bisogna ammettere almeno due forme sostanziali (cioè la *forma mixtionis* o *corporeitatis* e l'anima)² e, sulla scia di Aristotele, guarda all'anima come alla forma "sussistente" del corpo, che in esso permane indipendente e incorruttibile³.

* Gianluca De Candia, docente di Filosofia e Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica Pugliese, Istituto Regina Apuliae e ISSR Odegitria, Viale Pio XI 36 – 70056 Molfetta, decandiagianluca@gmail.com

¹ B. WALDENFELS, *Estraneo, straniero, straordinario*. Saggi di fenomenologia responsiva, a cura di U. Perone, Rosenberg&Sellier, Torino 2011, 92.

² Cf E. BETTONI, *Duns Scoto*. Filosofo, Vita e Pensiero, Milano 1966, 110.

³ A riguardo risulta condivisibile la tesi di Pasquale Porro, per il quale Tommaso avrebbe iniziato a porre in essere il Commento al De anima di Aristotele, in vista della stesura della sezione (qq. 75-89) della prima parte della *Summa Theologiae* dedicata appunto all'anima: cf P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*. Un profilo storico-filosofico, Carocci, Roma 2012, 309-312.

Nel passaggio all'epoca moderna, sarà Descartes a ratificare e distinguere chiaramente la *res cogitans* e la *res extensa*, come farà nella *Sesta Meditazione*. Il *cogito* è superiore rispetto alla dimensione corporea perché solo in esso “pensante” e “pensato” sono uno; il corpo-fisico invece è secondo ed estraneo all'autoriflessione. Eppure permane in Descartes – come ha osservato Merleau-Ponty – un tratto fenomenologico che sfugge alla codificazione filosofica che egli stesso propone sulla corporeità. Infatti allorché egli parla del “dolore” – sia nella *Sesta Meditazione* che nell'epistolario con la principessa Elisabetta –, si avvicina a una esperienza liminale nella quale non può non riconoscere una certa *permixio* di anima e corpo. Colui che soffre nella carne non subisce un danno come una macchina da riparare, ma è il suo “io” che soffre: il *cogito* partecipa alla situazione del corpo e viceversa (con un linguaggio anacronistico rispetto ai tempi, potremmo leggere questo come un riferimento alla dimensione psicosomatica).

In tal senso, nonostante l'ipoteca dualista della filosofia cartesiana, non sembra del tutto corretto attribuirle la responsabilità di essere stata la causa di ogni errore moderno nell'ermeneutica della corporeità. Descartes ha certamente interpretato lo iato corporeo-spirituale in modo estremo, eppure senza questa sua operazione, la filosofia successiva non avrebbe potuto apportare quel riequilibrio che pur sempre presuppone la lettura cartesiana.

Passando alla filosofia successiva, notiamo che se per l'idealismo tedesco ed Hegel, in particolare, il corpo rappresenta lo snodo del processo di spiritualizzazione, di uno spirito che giunge e ritorna a sé attraverso la corporeità, è solo con Schopenhauer e Nietzsche che assistiamo a una prima grande svolta, a uno sbilanciamento a vantaggio del corporeo.

In contrasto con ogni lettura idealistica e cristiana che ha dato l'impressione di volersi emancipare dalla fisicità, per Nietzsche la “fedeltà alla terra” impone di parlare del corpo come l'unica “grande ragione”. L'uomo non ha un corpo, è un corpo: «Leib bin ich ganz und gar»⁴ – egli proclama.

⁴ F. NIETZSCHE, «Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen», in ID., *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G.M. Montinari, Band 4, Berlin-New York 1980, 39.

Sembra che dietro questo grido si nasconda una potente esigenza di liberazione da tutti i moralismi dell'inibizione e del risentimento, denigratori della corporeità. Questo *pathos* per la vitalità della vita influenzerà non poco il pensiero del Novecento, e questo in una duplice direzione: da una parte, infatti, ha favorito una crescente attenzione verso il corpo soggettivo – fino a determinare nel Sessantotto la rivendicazione dei diritti del proprio corpo; la nascita dei movimenti *pro life*, e a influenzare positivamente l'opinione del cattolicesimo circa il rispetto della vita in tutte le sue fasi –; dall'altra parte il *pathos* per la corporeità ha favorito nuove forme di aderenza della soggettività al corpo. Qui il corpo cessa di essere vissuto come modo di esistenza e aderisce del tutto al Sé (il corpo biologico del *Dasein*, per dirla con Heidegger, delimita tragicamente il suo *poter-essere*).

È in questo nuovo sentimento della corporeità, dell'essere "incatenati" al proprio corpo, che Levinas individua l'origine di quella nuova concezione dell'uomo che ha favorito la nascita dell'hitlerismo con la sua ideologia della razza⁵.

Si compie così il passaggio dalla spiritualizzazione del corpo della filosofia antica all'estrema oggettivazione del corpo nel Novecento (fino al corpo torturato nei campi di sterminio).

Nel passaggio alla fenomenologia, ciò che si esalta è la dimensione di non-coincidenza nella coincidenza dell'esperienza del corpo. Nella quinta delle sue *Meditazioni cartesiane*, Husserl opera una differenziazione terminologica fra *Körper* e *Leib* (favorito dalla gamma semantica offerta dalla lingua tedesca).

Körper designa l'aspetto materiale-oggettivo del corpo, mentre *Leib* indica il corpo vissuto come unità di autopercezione e movimento. Questo secondo aspetto della corporeità, il corpo proprio, è la peculiarità (*Eigenheit*) dell'uomo, ciò che lo distingue da ogni altro elemento mondano. E tuttavia Husserl stesso rileva come l'esperienza della corporeità è permanentemente esposta alla possibilità di una inversione: il vissuto corporeo è sempre suscettibile di essere rovesciato in corpo-cosa, di perdere cioè il possesso di sé.

⁵ Cf E. LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, 28-35.

Il corpo rappresenta dunque una zona liminale, un luogo di rivolgimento/transito (*Umschlagstelle*) tra interiorità ed esteriorità. Esso, inteso come *Leib*, costituisce il punto zero (*Nullpunkt*) di qualsiasi attività e orientamento della coscienza verso la realtà circostante. D'ora in poi non potrà darsi più un sapere della coscienza che non sia mediato dal sentire del corpo.

I discepoli di Husserl daranno per acquisita la distinzione fra *Körper* e *Leib* e spingeranno ulteriormente la riflessione fenomenologica verso nuove direzioni. Edith Stein, ad esempio, amplia la riflessione husserliana sull'*Einfihlung* pensando la possibilità dell'"empatia"⁶ come dimensione intersoggettiva, qualificata dalla percezione del *Leib* altrui. Merleau-Ponty approfondirà la dimensione dell'"essere-al-mondo" del soggetto corporeo, in quanto soggetto di movimento che non può non pensarsi senza il riferimento all'ambiente mondano nel quale è iscritto⁷.

La prospettiva fenomenologica sul corpo, dunque, entra come elemento imprescindibile nella meditazione filosofica del Novecento: J.-L. Marion, M. Henry, G. Deleuze, J. Derrida, J.-L. Nancy. Con uno sguardo d'insieme, possiamo dire che la diversità dei percorsi di pensiero di questi autori, nonostante l'aggiornamento apportato alla riflessione filosofica moderna, continua comunque a lasciare aperta l'oscillazione fra soggettivazione e oggettivazione della corporeità, fra una concezione che potremmo chiamare unitaria (Henry) e un'altra che invece afferma l'inappropriabilità, l'esposizione (*ex-peau-sition*)⁸ del corpo (Nancy - Deleuze). E non sembra che la predilezione per l'inconciliabilità dell'articolazione corpo-spirito – la scelta cioè di mantenere attivo il rovesciamento chiasmatico fra le due dimensioni incommensurabili che

⁶ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1998. Cf ID., *Natura persona mistica*. Per una ricerca cristiana della verità, Città Nuova, Roma 1997; ID., *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000.

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, 578-579.

⁸ Nancy scrive *expeausition* – anziché *exposition* – inserendo nel corpo della parola il termine *peau* (pelle), a indicare l'autoposizione, l'esistenza stessa del soggetto come esposizione. Cf J.-L., NANCY, *Corpus*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004, 29-32.

costituiscono la singolarità – sia la risposta adeguata alla questione del corpo⁹.

È nel “sentire” postmoderno che intuiamo come la disarticolazione corporeo-spirituale (prescelta sul livello teorico) manifesti tutto il suo carattere di lacerazione reale (sul livello pratico-biografico). Infatti la filosofia di vita contemporanea da una parte esalta il corpo sensibile, il senso acuto per la personalità, per la singolarità, per la cura di sé (*wellness*), per la psicoigiene (un corpo che ama sentirsi sano, rilassato, libero, in forma, “messo in vetrina”), dall’altra la postmodernità si trova a registrare di fatto una estrema cosificazione del corpo (dalla pornografia, al *doping*, fino alla chirurgia plastica: fenomeni che intervengono in modo molto discutibile sui corpi). Sembra che il corpo “stressato” – invenzione dei tempi nuovi – rappresenti il sintomo negativo di questa profonda insolubile lacerazione.

2 SOGLIA: L’ESPERIENZA ESTETICA LUOGO DI CRITICA E VERIFICA

Un primo tentativo di mediazione fra il mondo dell’interiorità e quello della corporeità è stato attuato anzitutto dall’arte (sia pittorica, che scultorea o musicale). La filosofia e la teologia – bisogna riconoscerlo – sono sempre un passo indietro rispetto alla tradizione estetica.

Prima che Descartes enfatizzasse l’*ego cogito* a scapito della *res extensa*, ponendo nella modernità la scissione fra mente/corpo, Botticelli (1445-1510) con la *Nascita di Venere* celebra il corpo della bellezza, sintonia fra leggerezza femminile e sovrappiù della grazia; Michelangelo (1475-1564) mette in scena il giudizio universale, nell’affresco dantesco della Sistina, nel quale la teologia escatologica adotta in modo impressionante il linguaggio del corpo; Tintoretto (1519-1594), contro Tiziano, enfatizza il lato oggettivo del corpo o – per dirla con Sartre –, adotta il “partito preso della pesantezza”¹⁰, esercitando una pressione

⁹ La medesima peristaltica argomentativa, che rifiuta ogni dialettica di conciliabilità, emerge anche nella lettura dell’amore interumano offerta da Nancy; ID., *Sull’amore*, a cura di M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino 2009, 45-52.

¹⁰ Cf J-P. SARTRE, *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2005.

inaudita sul corpo della Vergine, del Cristo o dei santi. Se l'estetica di Tiziano, in ossequio alla politica della repubblica veneziana, sacrificava il movimento all'ordine e dipingeva l'individualità solo dei grandi, Tintoretto sovverte la cerimonia dell'ordine stabilito per materializzare l'opacità della carne, la pesantezza di ognuno e persino del Cielo. Anche nella pittura di Rubens (1577-1640) assistiamo a un *raptus* della corporeità, a una estremo ingrandirsi di figure nude.

Tutta la pittura barocca è un trionfo del corpo emergente, dove si incontrano soggettività e oggettività, mistica e eros – come, in modo eclatante, avviene nelle tele e nelle sculture di corpi in estasi.

Con Descartes (1596-1659) e la scienza moderna questo precario equilibrio si incrina: inizia a prevalere la storia dell'oggettivazione del corpo, ben espressa dalla *Lezione di anatomia del dottor Tulp* di Rembrandt (1606-1669). Eppure Rembrandt stesso non rinuncia a decifrare i movimenti fluidi della propria interiorità, del lato soggettivo in corpo, come fa mediante i tanti autoritratti che accompagnano la sua vita. L'arte del ritratto borghese è, per così dire, il tentativo di mediazione fra *res cogitans* e *res extensa*, di cogliere la presenza di spirito in ogni volto – come forse non è del tutto riuscito alla filosofia fino a oggi.

Eppure, in verità, nemmeno l'arte a lungo andare è stata all'altezza di questa conciliazione. L'arte moderna del XX secolo infatti è lacerata fra corpo oggettivato (si pensi a *Les Femmes d'Alger* di Picasso che con violenza decostruisce i corpi delle sue amanti o anche allo stile pittorico di De Chirico, ai suoi personaggi privi di volto), e corpo astratto, trasfigurato, spiritualizzato (Mondrian, Kandinsky, Klee, Mirò, Chagall). Hanno qualcosa di inquietante le nuove fisionomie che abitano le tele del Novecento (volti sfocati o geometrici, infranti o taglienti). Essi segnalano uno stato di smarrimento, di pericolo: più che una affermazione di identità sembrano una domanda lanciata a non si sa chi (come, ad esempio, l'*Autoritratto* di Francis Bacon o di Gino Severini, la *Bizantina* di Alexej von Jawlensky, il *Busto di donna* di Pablo Picasso o la *Donna in rosso* di Jacques Villon).

Nella nostra cosiddetta “società dell'immagine”, l'astrattismo pittorico potrebbe essere interpretato come il segno di una celata insofferenza, da parte degli artisti, nei confronti dell'invasione della tecnica fotografica (così come del video). Lo scatto fotografico infatti

riproduce mimeticamente un istante della realtà: fissa un volto in una espressione, immobilizza un paesaggio. Essa ha la capacità di riprodurre fedelmente (e spesso in modo impietoso) ciò che appare di un soggetto in un dato istante. Dopo l'avvento della fotografia e della televisione, ogni tentativo di realismo in arte appare superato. Sarà forse anche per questo che l'arte del Novecento si è sentita in dovere di rfigurare il corpo in modo diverso, facendone emergere il versante astratto, trasfigurato, soggettivo?

La stessa filosofia del volto di Emmanuel Levinas, dell'altro come epifania dell'infinito, sembrerebbe rispondere a questa medesima esigenza.

Circa il fenomeno dell'astrattismo in arte, non è priva di interesse la lettura che ne offre Paul Ricoeur. Con l'esperienza dell'arte astratta l'uomo finalmente si è liberato dalla *mimesis*, dal riconoscimento oggettivante, aprendo dimensioni dell'esperienza prima precluse a causa della rappresentazione mimetica. L'arte astratta fa leva sulla libertà dell'artista e dell'osservatore di accedere «a dimensioni dell'esperienza che non esistevano prima dell'opera»¹¹.

L'accadimento estetico dunque è soglia verso un altro livello di esperienza e autorapporto dell'intreccio corporeo-spirituale che, facendo leva sulla libertà di riconoscimento dell'artista e dell'osservatore, rappresenta una realtà che più di ogni altra si avvicina all'evento toccante e intoccabile della verità teologica.

E come non ricordare, qui, l'esperienza estetica vissuta da Alexej von Jawlensky, negli ultimi anni della sua esistenza. Nel momento più duro della sua vita, in cui all'esperienza dell'isolamento nella Germania nazista si aggiunse una forma acuta di artrite che lo avrebbe portato poi alla paralisi, egli cercò di dipingere un unico soggetto in serie, le celebri "Teste", in cui la fisionomia della donna amata, sempre più scomposta nei suoi elementi costitutivi, lentamente si trasformerà nel volto umano del Cristo sofferente. Qui l'arte appare come un processo di meditazione e trasformazione dello sguardo interiore: il cammino libero e sofferto del riconoscimento, da parte dell'artista, incontra finalmente uno sguardo che, precedendolo, lo riconosce.

¹¹ P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, 242.

3 LA SVALUTAZIONE E IL RECUPERO TEOLOGICO DEL CORPO

Una rivisitazione della concezione cristiana sul corpo non può non cominciare con un riferimento alla teologia e all'antropologia ebraica.

Per quanto riguarda l'immagine di Dio, l'ebreo si rivolge all'Assoluto chiamandolo YHWH. È questo, infondo, il modo di esprimere l'esperienza di un Dio senza vero nome e senza immagine. Egli resta indicibile, innominabile, pur rivelandosi come liberatore storico del popolo: «io sono il Dio di Abramo, tuo padre; non temere perché io sono con te» (*Gen 26,24*). L'alleanza con Lui infatti non è mediata da una rivelazione diretta del suo volto, ma si realizza mediante una relazione con alcune figure mediatrici (i patriarchi prima e i profeti poi) e si rende manifesta con "segni" – come la colonna di nube e di fuoco che accompagna i giorni e le notti del popolo nel suo esodo verso la terra promessa (*Es 13,21*). Obbedire alle tavole della Legge data a Mosè è per l'ebreo il modo di corrispondere all'alleanza con YHWH. Non ha altro "corpo" il Dio degli ebrei, che il *corpus* delle leggi e dei sacrifici liturgici¹².

Se l'immagine di Dio è priva di materialità, l'antropologia ebraica non teme invece di confessare l'alto valore della carne. L'ebraismo infatti, respingendo ogni forma di dualismo, guarda all'uomo come a un "tutto" caratterizzato da tre dimensioni prospettiche che lo abilitano alla relazione con sé, con l'altro, con l'ambiente e con Dio. È a partire da questa concezione unitaria che deve essere accostato il linguaggio biblico in riferimento all'uomo: l'elemento corporeo-carnale (*basar*), l'anima (*nefeš*) e lo spirito (*ruah*). Infrangere l'unità di questa concezione dell'uomo è tradire la mentalità semitica.

La teologia biblica con *basar* indica la "carne", in una prossimità semantica al *Leib* husserliano, per così dire, più che al *Körper* – che pure

¹² È evidente come la rappresentazione ebraica di Dio sia del tutto opposta a quella del paganesimo greco. Gli dèi greci sono del tutto carnali, antropomorfi, troppo umani. Il Dio degli ebrei invece è assolutamente ineffabile, indicibile: è gloria senza chiara figura. Hegel, fra questi due estremi, colloca la religione assoluta, il cristianesimo: l'incarnazione emerge quale *medietas* fra il modo pagano e quello ebraico di rappresentare l'istanza divina. Cf G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. I, Laterza, Bari 1983, 185, 245; vol. II, 420; vol. III, 157.

non è escluso. *Basar* rimanda sempre a una esperienza soggettiva, alla coscienza corporea che l'uomo ha di essere vulnerabile, sensibile, esposto, pur nell'altrettanto attività della sua persona¹³.

L'energia vitale, come corrente di bisogni e desideri, è invece espressa col termine *nefeš*, a cui spesso si associa la parola *lev*, cuore, quale sede dei sentimenti e delle passioni che attraversano la carne. Infine *ruah* indica il soffio divino, insufflato nelle narici di Adamo, col quale l'uomo è reso partecipe dello stesso Spirito di Dio.

Come ha giustamente osservato A.J. Heschel, a motivo di questa valutazione altamente positiva della corporeità, l'Antico Testamento non teme di adottare persino per YHWH un linguaggio antropomorfo. Non sono rari nella Bibbia i riferimenti alla "bocca" di Dio, al suo "sguardo" che vede, al suo "orecchio" che ascolta (*Es* 3,3-14), al suo "braccio" che salva, alla sua "mano". La differenza fra il Dio biblico e gli dèi delle genti è tutta qui: YHWH è sensibile alle vicende umane, interviene, si compromette con la storia di Israele in un movimento discendente (Heschel chiama questa inclinazione divina: "antropotropismo"¹⁴). Esso, dal nostro punto di vista, annuncia già il *pathos* dell'incarnazione).

Gli idoli invece «sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo, hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano; dalla gola non emettono suoni. Sia come loro chi li fabbrica e chiunque in essi confida» (*Sal* 115, 4-8). Colui che segue gli idoli – per il salmista – smarrisce la possibilità di ogni apertura, la sensibilità propria dell'uomo creato, ed entra in un graduale processo di disumanizzazione.

Nel passaggio al Nuovo Testamento il linguaggio semitico viene trasferito in quello greco e subisce una trasposizione di significato. L'ebraico *basar* si sdoppia in *sôma* e *sârç*. Il primo termine designa ora la dimensione strettamente corporeo-cosale (*Körper*) che pure non esclude

¹³ Cf X. LACROIX, *Il corpo e lo spirito*, Qiqajon, Magnano 1996, 35-36; P. GAMBERINI, «Caro cara. La "grazia" del corpo», in R. REPOLE (ed.), *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Glossa, Milano 2007, 104-109.

¹⁴ J.A. HESCHEL, *Il Messaggio dei Profeti*, Borla, Roma 1981, 53. Cf A. RIZZI, «Dio ad immagine dell'uomo? Il linguaggio antropomorfo e antropopatico della Bibbia», in *Rassegna di Teologia* 35 (1994) 26-57.

l'“essere-nel-mondo” dell'uomo e la sua capacità di entrare in relazione. Con *sárx* invece si fa riferimento alla caducità creaturale, alla carne intesa come fragilità esposta al negativo, alla chiusura, alla peccaminosità, alla morte¹⁵. È affidato ora al *pneuma*, allo spirito, la capacità di riabilitare l'uomo alla relazione autentica con Dio e con le altre creature, capacità inficiata dal peccato che insinua nell'uomo uno spirito di ribellione verso ogni eteronomia.

Per il Nuovo Testamento tuttavia se è vero che la carne è la dimensione umana che più risente del peccato (tanto che la prima lettera di Giovanni 2,16 parla di cupidigia o «concupiscenza della carne» e «concupiscenza degli occhi»), essa ciononostante non si contrappone in modo inconciliabile con il *pneuma*, dal quale attende un risanamento.

La prova massima della dignità che il cristianesimo attribuisce al corpo è data dall'evento dell'incarnazione del *Logos*, espresso nel prologo del Vangelo di Giovanni con una affermazione scandalosa per il mondo greco: «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο». Ciò che desta ripugnanza qui, sia ai greci che ai giudei¹⁶, non è tanto che un dio abbia preso le sembianze della corporeità per manifestarsi all'uomo – questo elemento infatti era presente nella religiosità greca e, in modo del tutto differente, nella tradizione semitica attraverso la figura dei profeti –, ma che il *Logos* unico e universale sia divenuto σὰρξ in una prospettiva personale (diversamente dalla gnosi di Filone, per il quale il *Logos* assume solo una funzione mediatrice).

«ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο»: l'Assoluto è divenuto carne esposta alla vulnerabilità, con tutte le conseguenze categoriali con le quali si è attuata tale incarnazione in termini di generazione nel grembo di una donna, gestazione e nascita fra lacrime e sangue (cosa che ripugna, fra altri, a Porfirio, *Framm.* 77). A questo poi deve aggiungersi l'esito della vicenda del corpo del *Logos*, esposto al ludibrio della sorte, carne sofferente, torturata fino all'evento estremo e deplorabile della morte in croce.

Non è possibile in questa sede ripercorrere tutto il dibattito teologico avvenuto nella chiesa antica per accogliere, sul piano dell'elaborazione dottrinale, l'evento scandaloso dell'incarnazione e della crocifissione e

¹⁵ Cf R. CAVEDO, «Corporeità», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 311.

¹⁶ Cf ORIGENE, *Contra Celsum*, IV, 2.

morte del Figlio di Dio. Ci basti qui menzionare le due tendenze cristologiche generate dal duplice confronto con il giudaismo e l'ellenismo, il primo tendente a ridurre la vera divinità di Gesù Cristo, il secondo a ridimensionare la sua vera umanità.

I giudeo-cristiani infatti, legati al *pathos* del monoteismo, giungono a elaborare una cristologia “adozionista” che guarda alla figura di Cristo come a uno dei profeti anticotestamentari o al massimo come a un messaggero/angelo di Dio (ebioniti). Paolo di Samosata si spinge a considerare Gesù come una *dýnamis* impersonale del Padre.

All'estremo opposto si colloca la prospettiva degli ellenisti o *docetisti*, che risolvono la questione dell'incarnazione in termini spiritualistici, attribuendo a Gesù e alle sue sofferenze sulla croce solo un'apparente consistenza (*dókema*), una sembianza corporea priva di realtà carnale.

La controversia, i cui prodromi sono riscontrabili già nei più recenti scritti del Nuovo Testamento (la *prima* e la *seconda lettera di Giovanni*, la *lettera ai Colossesi*, le *lettere pastorali*), prosegue con gli apologisti del II secolo, nella polemica gnostica e ariana, fino a trovare un primo elemento di sintesi nell'*homooúsios* del Concilio di Nicea (325)¹⁷.

A ben guardare, l'enunciato cristologico di Nicea, che si propone di difendere la rivelazione della natura di Cristo custodita nel Nuovo Testamento, rappresenta una de-ellenizzazione del cristianesimo più che essere una sua ellenizzazione. Degno di nota è poi che tale de-ellenizzazione venga di fatto attuata mediante gli strumenti linguistici greci (l'*homooúsios* infatti discende dalla dottrina emanazionista della gnosi valentiniana). «Il dogma niceno segna l'ingresso del pensiero ontologico-metafisico nella predicazione della chiesa e nella teologia»¹⁸.

La peristaltica cristologica che attraversa i primi secoli della teologia cristiana è polarizzata da una tensione fra “realismo” da una parte (Antiochia), e “docetismo” dall'altra (Alessandria), – in una dialettica

¹⁷ «Crediamo [...] in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consostanziale (*homooúsios*) al Padre: per mezzo di Lui furono create tutte le cose; egli per noi uomini e per la nostra salvezza discese dai cieli, e s'incarnò [...]» (DS 125).

¹⁸ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2008, 250; cf 243-250.

simile a quella precedentemente riscontrata in ambito filosofico circa il rapporto corporeo-spirituale –.

La seconda importante tappa nella chiarificazione della dottrina dell'incarnazione è rappresentata dal concilio di Efeso (431). Se il problema di Nicea era quello di capire se Gesù era stato veramente Figlio di Dio, la problematica di Efeso è, in modo speculare, comprendere in che senso il Figlio di Dio si è fatto uomo in Gesù.

Il realismo scandaloso dell'incarnazione imponeva alla teologia un ripensamento dell'idea filosofica di Dio legata al concetto di "immutabilità". Il divenire, la mutabilità, ora non è più la cifra di una imperfezione, ma:

«la dottrina dell'incarnazione ci dice che l'immutabilità di Dio – senza venir per questo eliminata – non è affatto semplicemente ciò che solo distingue Dio, bensì ci dice che egli, nella e nonostante la sua immutabilità, veramente può diventare qualcosa; lui in persona, nel tempo. E tale possibilità non va pensata come segno della sua indigenza, bensì come sublimità della sua perfezione, che sarebbe minore se egli non potesse divenire qualcosa di meno di quel che è perennemente»¹⁹.

Per comprendere la natura del divenire uomo del Figlio di Dio, Efeso predilige enfatizzare l'unità fra le "due nature" in Cristo e articola la risposta in termini di "unione ipostatica". In seguito, il concilio di Calcedonia (451) è chiamato a rispondere alla controversia sollevata dalla lettura di Eutiche, monaco di Costantinopoli. Egli concepiva l'unione ipostatica come "mescolanza" (*krasis*) fra natura umana e divina fino a credere che la natura divina in Cristo assorbisse la sua natura umana. Gesù Cristo, per Eutiche, proviene da (*ek*) due nature, ma non rimane in due nature (*en*) dopo la sua incarnazione.

In risposta a questa problematica, Calcedonia offre con linguaggio filosofico una chiarificazione terminologica insuperabile nella definizione della modalità di unione fra umanità e divinità in Gesù Cristo. Nella figura e nel mistero di Gesù Cristo coesistono unità e distinzione. Egli è uno in due nature, «senza confusione e mutamento», «senza divisione e separazione». La sua umanità non viene assorbita nella divinità e,

¹⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di Cristianesimo, Paoline, Roma 1978, 289.

viceversa, le proprietà della sua divinità restano integre nell'unione ipostatica.

Il discorso sul corpo, nel cristianesimo, non può prescindere dunque da questo ritmo calcedonense. Sul piano teologico, il raccordo fra corpo e spirito viene illuminato proprio da questa idea di incarnazione, quale ermeneutica autentica non solo dell'evento rivelato nel Dio-uomo, ma anche del mistero che l'uomo stesso è.

Pensare in chiave simbolica la struttura della coscienza singolare di Gesù – ovvero il ritmo *indivise et inconfuse* – significa offrire un criterio interpretativo del tutto inedito al rapporto fra *Körper* e *Leib*, fra corpo-oggetto e corpo-soggetto, fra carne e anima, fra interiorità ed exteriorità, fra visibile e invisibile, fra sé e io, fra sé e altro. Si tratta dunque di allargare alla filosofia del corpo la struttura ontologico-formale del Verbo incarnato, quale simbolo reale della presenza dello spirito in un vissuto corporeo. Ed è per questo forse che Merleau-Ponty, lasciandosi provocare dal fenomeno cristiano, giunge ad affermare: «l'incarnazione cambia tutto»²⁰.

Resta vero tuttavia che il linguaggio dogmatico, ancora legato a una certa metafisica, non ha ricevuto di fatto una adeguata traduzione fenomenologica²¹. La teologia è solo agli inizi in questo processo di accoglienza delle provocazioni lanciate dalla fenomenologia²². Essa

²⁰ M. MERLEAU-PONTY, «Foi et bon foi», in ID., *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1996, 212.

²¹ Nonostante l'evento dell'incarnazione e la fede nella risurrezione della carne, è noto come nel cristianesimo – fatte le debite eccezioni – per molto tempo ha prevalso un certo sospetto nei riguardi del corpo, anzi a volte una vera e propria rimozione del corpo e delle sue ragioni. L'enfaticizzazione del peccato originale (per trasmissione fisica) sulla grazia, della concupiscenza sulla sensibilità, della *kenosi* sulla risurrezione, dell'influsso platonico e gnostico sul realismo, hanno condotto a tante “disincarnazioni”, spesso a nome dell'incarnazione. D'altra parte inizia a farsi spazio la tentazione teorica di esaltare la corporeità a scapito della dimensione spirituale. Diventa chiaro come l'equilibrio calcedonense stenti ancora a essere accolto.

²² In un discorso teologico, per “fenomenologia” non si intende un metodo di lettura che, date alcune verità rivelate, cerca a ritroso di recuperarne la plausibilità mediante una lettura dei fenomeni umani (sarebbe questa una “dietrologia”); quanto piuttosto la coscienza che, qualora si dia una verità trascendente, essa non potrà non coinvolgere e lasciarsi coinvolgere dall'immanenza dei fenomeni, in una co-implicazione strutturale e

potrebbe farsi ospitale persino verso quel pensiero che, mediante la decostruzione, continua *sub contrario* a rilevare la portata veritativa del cristianesimo (Nancy, Agamben). E questo non per una mera apertura *ad extra* da parte della teologia, né tanto meno per infarcire il discorso teologico con citazioni di maniera, quanto per una rinnovata fedeltà alla manifestazione reale di Dio nella carne di Gesù Cristo e nel carne razionale del pensiero²³. Sotto questo punto di vista, siamo ancora agli inizi²⁴.

4 IL CORPO TOCCANTE E INTOCCABILE DELLA VERITÀ CRISTIANA

La figura di Gesù, che deambula signorile nei vangeli, tocca e si lascia toccare. Numerosi sono gli episodi nei quali il Cristo svolge la sua azione taumaturgica mediante il linguaggio dei sensi, del tocco lieve e incisivo (cf *Mc* 1,41; 3,10; 5,27-28.30-31; 7,33; 8,22; 10,13; *Mt* 8,3.15; 9,20-21.29; 14,36; 17,7; 20,34; *Lc* 5,13; 6,19; 7,14-39; 8,44-47; 18,15; 22,51). È per questo che la folla lo seguiva, gli si stringeva attorno e «cercava di toccarlo, perché da lui usciva una forza che sanava tutti» (*Lc* 6,19). Infatti «quanti lo toccavano guarivano» (*Mt* 14,36).

Se questo riferimento al corpo concreto, di un personaggio storico qual è Gesù di Nazareth, non desta grosse perplessità (eccetto, forse, la

corriflessiva, massimamente compiuta nell'evento del *Logos-sarx* e nel suo modo di guardare il mondo come parabola del Padre.

²³ In ambito filosofico, il saggio di J. Guitton, *Philosophie de la résurrection. Monadologie*. Court traité de phénoménologie mystique (Oeuvres complètes. Philosophie, vol. IV, Desclée de Brouwer, Paris 1978) rappresenta uno dei pochi tentativi teorici tesi ad assumere l'*anastasis* del Cristo come esperienza totale e ipertesi di uno statuto definitivo e superevolutivo dell'uomo, cf J. GUITTON, *Filosofia della Risurrezione*, tr. it. di L. Rolfo, Paoline, Roma 1981.

²⁴ Per una fenomenologia del vissuto corporeo di Gesù, rimandiamo agli studi di: P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», in *Teologia* 3 (1998) 289-313; 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; M. NERI, «Verso una fenomenologia di Gesù», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 9 (2005) 367-394; ID., *Gesù, affetti e corporeità di Dio*. Il Cuore e la fede, Cittadella, Assisi 2007.

presunzione dei vangeli circa le sue capacità taumaturgiche), il racconto della suo corpo risorto, glorioso (e in ciò differente dalla semplice rianimazione di un cadavere), non può che destare derisione al cospetto del pensiero filosofico (come avvenne per Paolo all'Areopago, al quale i greci, sentendo parlare di risurrezione di morti, risposero: «ti sentiremo su questo un'altra volta», *At* 17,32).

Così ci avviciniamo proprio al cuore della questione, allo snodo decisivo tra la fede cristiana e una gnosi o un umanesimo cristiano. Il cristianesimo è l'annuncio di un evento corporeo prima impensabile – e di cui solo alcuni sono stati testimoni – che permane nel tempo come forza capace di dischiudere nuove dimensioni di conoscibilità anche per i non contemporanei all'evento, ma che pure ne divengono partecipi.

L'autore della prima lettera di Giovanni così si esprime:

«[...] ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo *udito*, ciò che noi abbiamo *veduto* con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo *contemplato* e ciò che le nostre mani hanno *toccato* del Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo *veduto* e *udito*, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (*1Gv* 1,1-3).

È la risurrezione dunque il luogo di verifica dell'incarnazione e viceversa²⁵.

I Vangeli infatti, senza attutire la sorpresa dei testimoni del tempo, mostrano come la gestualità corporea di Gesù si sia estesa anche alla sua vita *post-pasquale*: si pensi all'incontro all'alba della Pasqua fra il Risorto e Maria di Magdala («non continuare a toccarmi» le dice – *Gv* 20,17)²⁶;

²⁵ Scrive Paolo: «se Cristo non è risuscitato allora è vana la nostra predicazione ed è vana la vostra fede» (*1Cor* 15,14).

²⁶ In uno dei suoi saggi più suggestivi sul corpo, Nancy predilige la versione della *Vulgata* latina «noli me tangere», all'originale greco «μὴ μου ἅπτον», di cui pure è a conoscenza (cf J.-L. NANCY, *Noli me tangere*. Saggio sul levarsi del corpo, Bollati Boringhieri, Torino 2005, 72, n. 1). La scelta, evidentemente, è funzionale alla sua idea di una verità in-toccabile e inverosimile. Nel testo originale del Vangelo di Giovanni (20,13-18), tuttavia, *háp̄tu* è nella forma di un imperfetto continuato, modalità verbale molto utilizzata nel greco biblico. Essa può essere tradotta: «non continuare a toccarmi/abbracciarmi/trattenermi». L'espressione dunque veicola l'accadere di un contatto sensibile fra il corpo del Risorto e il corpo di Maria, il sopraggiungere di una

alla sua venuta in presenza nel cenacolo davanti all'incredulo Tommaso («metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente», *Gv* 20,27); o all'apparizione ai discepoli («perché siete turbati, e perché sorgono dubbi nel vostro cuore? Guardate le mie mani e i miei piedi; sono proprio io! Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho». Dicendo questo mostrò loro le mani e i piedi. Ma poiché per la grande gioia ancora non credevano ed erano stupefatti, disse: «avete qui qualche cosa da mangiare?». Gli offrirono una porzione di pesce arrostito; egli lo prese e lo mangiò davanti a loro», *Lc* 24,38-42).

Il materialismo pneumatico della risurrezione risulta scandaloso dunque non solo per la filosofia – si pensi, ad esempio, a quanto scrive Kant sul tema²⁷ –, ma prima ancora lo è stato per coloro che hanno seguito Gesù per le strade della Palestina, che sono fuggiti spaventati davanti all'irrompere della condanna, della passione e della morte di croce e ora, sbigottiti, vengono da lui raggiunti e interpellati ad accogliere il mistero del suo corpo sensibile e glorioso.

verità toccante e toccabile, che pure si lascia incontrare nel modo di una partenza. A ben guardare, tale presenza-partenza non è intercettata mediante il registro della visione teorica o mistica (gli occhi di Maria infatti scambiano la figura del Risorto per il custode del giardino), e nemmeno mediante la voce (Gesù infatti le chiede: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?», ma questo non basta ancora per un riconoscimento). Perché si realizzi il riconoscimento, il Risorto deve spingere la voce fino a farsi tocco: «Maria!». Chiamare per nome è biblicamente prendere contatto con l'identità. È così che la donna, toccata, finalmente lo riconosce e lo stringe a sé. In questo brano, come pure negli altri racconti della risurrezione, la gestualità corporea del Cristo è un capolavoro di sintonia fra *indivise et inconfuse* (di cui il gesto del “chiamare per toccare” è espressione), a cui anche la donna è invitata a partecipare: «non continuare ad abbracciarmi/trattenermi, ma ora v'andate dai miei discepoli e annuncia [...]».

²⁷ Kant stesso tiene a precisare che per la religione nei limiti della sola ragione, la risurrezione del Cristo non può essere utilizzata proprio a causa della sua materialità fenomenica (spazio-temporale). Nel cristianesimo, infatti, parlare di risurrezione è annunciare una salvezza guadagnata dalla carne di un altro (prima che da una personale coerenza al dovere morale). Essa è dunque l'affermazione più alta dell'altro rispetto alla ragione critica. Ed è per questo che Kant, proprio a nome dell'Illuminismo, si vede costretto a dover spiritualizzare il cristianesimo, a de-materializzarlo (in una strana inversione di piani!). La risurrezione dunque non conserva altro interesse, per Kant, se non in senso spirituale (e cioè morale). Cf I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Bari 2010, 141, nota.

Con l'evento del Risorto si inaugura dunque una nuova grammatica del sensibile: il linguaggio dei "sensi spirituali".

La "visione" del Gesù pasquale diventa "toccante", un tocco che fa leva sulla libertà di riconoscimento di ognuno (come accade sulla strada di Emmaus: *Lc* 24,13-35). È questa l'esperienza s-fondante del cristianesimo, una dinamica di riconoscimento (o meglio del "riconoscersi riconosciuti") che introduce in «dimensioni dell'esperienza che non esistevano prima dell'opera»²⁸ – per riprendere quanto detto da Ricoeur sull'esperienza estetica. In questo senso – abusando un po' dei termini – potremmo dire che i racconti della risurrezione rappresentano quasi un capolavoro di arte astratta.

E forse proprio per questa sua "inafferrabilità toccante" l'evento della verità cristiana ha bisogno di tante realizzazioni metaforiche e carnali per riaccadere. In questa che chiamiamo "inafferrabilità toccante" assistiamo al compimento, sul piano di una fenomenologia simbolica dell'incarnazione, del ritmo *indivise et inconfuse* che è al cuore del rapporto teandrico. In questa luce accenno brevemente – senza alcuna pretesa di completezza – alcuni *loci theologici* e antropologici del rendersi (simbolicamente) presente del Dio cristiano nella concretezza e opacità del corpo.

4.1. I sensi spirituali

I sensi rappresentano le coordinate fondamentali di orientamento nella realtà. La conoscenza non può darsi a prescindere dall'udito, dalla vista, dal gusto, dall'olfatto, dal tatto. L'uomo si serve dei sensi per conoscere e, al contempo, essi non bastano per garantirgli una conoscenza attendibile. Nessuno saprà mai quale timbro ha la propria voce all'orecchio altrui, quale odore all'olfatto dell'estraneo, come gli altri lo guardano. Egli deve ricevere se stesso dall'altro, affidarsi alle risonanze che la propria presenza desta al cospetto degli altri. Se già sul livello elementare la sensatezza non può che darsi senza un riferimento

²⁸ P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, cit., 242.

all'altro (come Levinas ha ben mostrato), tanto più ciò sarà vero in una lettura teologica dei sensi.

La filosofia legge in modo critico e su molteplici livelli (trascendentale, metaforico, esistenziale, positivistico, decostruttivo) l'esperienza conoscitiva del sentire e del pensare e il loro reciproco rapporto rispetto a sé, all'altro e al mondo. La teologia, da parte sua, riflette questo stesso circolo fra vedere-udire-gustare-toccare-sentire in rapporto all'Altro, come passaggio metaforico nel quale il *monologion* della carne si scopre preceduto e sorretto dal *proslogion* dello spirito: i sensi divengono così la cifra sensibile nella quale si annuncia il soprannaturale.

Una presenza, questa, che non è mera virtualità, ma intacca e modifica l'autosentimento e qualifica diversamente la valutazione spontanea del mondo e del proprio destino (si pensi anzitutto al cambiamento di sguardo dei due discepoli sulla strada di Emmaus, di come passino dalla delusione, alla tristezza, al riaccendersi del cuore (*Lc* 24); e ancora all'esperienza estrema della mistica, dove il corpo femminile è attraversato e segnato in modo impressionante dall'irruzione del divino). Il tema classico dei "sensi spirituali"²⁹ viene oggi ripreso in teologia o in direzione di una teoria del consenso affettivo³⁰ o in quella di una rilettura dei sensi spirituali in chiave fenomenologica³¹.

²⁹ Segnaliamo sul tema le bellissime pagine letterarie di C. CAMPO, «I sensi soprannaturali», in ID., *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, 231-248.

³⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*. Saggio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 1996, 375-389; 471-482; ID., *Estetica e teologia*. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger, Glossa, Milano 1993, 11-39; 107-144; ID., *Sensibili allo spirito*. Umanesimo religioso e ordine degli affetti, Glossa, Milano 2001.

³¹ Cf A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo*. Il vedere tra mistica, filosofia ed arte, Benedictina, Roma 1996; R. MANCINI, *L'ascolto come radice*. Teoria dialogica della verità, ESI, Napoli 1995; L.E. BOLIS, «I sensi della fede. Esperienza cristiana e corpo spirituale», in AA.VV., *L'idea della spiritualità*, Glossa, Milano 1999, 61-84; E. SALMANN, «I sensi del senso - Il senso dei sensi. Una piccola fenomenologia mistico-filosofica», in ID., *Passi e passaggi nel Cristianesimo*. Piccola mistagogia verso il mondo della fede, Cittadella, Assisi 2009, 265-289.

4.2. *Il Corpo degli scritti o la Bibbia*

Gesù non ha scritto nulla – se non qualche segno indecifrabile nella polvere, dispersa dal vento (*Gv* 8,1-11). La sua carne è la Scrittura, essa allarga il gesto corporeo di Gesù all'oggi e si fa mediatrice della sua intoccabile presenza.

Già per il loro carattere materiale, per il loro essere state scritte su pergamene, le Sacre Scritture implicano fortemente l'elemento corporeo. Esse infatti rappresentano l'esito di un lungo lavoro di ascolto, dettatura, trascrizione, copiatura: l'amanuense ha lasciato su quei documenti la sua segnatura, le tracce del suo passaggio, del suo lungo lavoro, a volte fatto persino di errori e sviste. Le Scritture, per così dire, custodiscono ancora la voce del rabbino che le ha dettate e la storia del corpo del loro amanuense che, piegato sulla pergamena, ha inciso con forza il messaggio che a sua volta ha ricevuto.

Questo primo elemento corporeo, tipico di ogni processo scritturale, riceve col cristianesimo la sua legittima codificazione con la nascita del canone biblico. La Scrittura diventa *corpus* canonico.

La forza toccante del libro sacro giunge al suo vertice nella proclamazione liturgica della parola scritta. Il lettore, prestando la sua voce alla Parola, materializza, per dir così, l'efficacia sanante della voce incorporea di Colui che ha ispirato il testo.

È proprio questa dinamica a rendere ragione del grande ossequio che i cristiani hanno per il Libro sacro, ravvisabile, da ultimo, nella venerazione dell'Evangelario in processione durante la liturgia cattolica. Il Cristianesimo non è *strictu sensu* una religione del Libro, se non nella misura in cui quelle Scritture vivano in rappresentanza di Colui che, mediante esse, torna a toccare il cuore dell'ascoltatore.

Ora, ciò che Nancy riconosce come elemento tipico della scrittura in genere, varrà tanto più per la Scrittura Sacra. Secondo il filosofo francese, la capacità di toccare

«forse non accade *nella* scrittura, ammesso che essa abbia un “dentro”; ma, sul bordo, sul limite, in punta, all'estremità della scrittura, *non accade che questo*. La scrittura ha il suo luogo al limite. E se dunque alla scrittura accade qualcosa, le accade solo di *toccare*. Le accade di toccare il corpo (o meglio

questo o quel corpo singolo) con *l'incorporeo* del “senso” e di rendere, quindi, *l'incorporeo toccante* e il *senso* un tocco»³².

Come è evidente, non si sta parlando qui di una “letteratura toccante”, né tanto meno si sta facendo l’elogio del sentimentalismo. Per Nancy il tocco avviene attraverso il corpo degli scritti, perché leggendo o ascoltando «niente *passa*, ed è proprio lì che si tocca»³³. Il corpo dello scritto è un “approssimarsi” che sfiora e intacca il corpo del lettore, gli lascia un carattere indelebile. Questo carattere è il peso del senso di cui esso è latore.

Nell’esperienza cristiana della Scrittura, con e oltre Nancy, questa venuta in presenza della verità se è vero che resta «una presenza che è una partenza»³⁴ e rinvia a una assenza, è altrettanto vero che essa permane, come traccia indelebile, nella capacità che ha, nei riguardi dell’ascoltatore, di mettere a soquadro le sue aspettative e rifigurare il suo mondo. Qui – così come nel rapporto fra generi letterari e ispirazione divina –, si segue il medesimo ritmo calcedonense: senza divisione e senza confusione.

4.3. *Il Corpus Domini o l’Eucaristia*

Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur. Il manifestarsi di Dio in una storia del corpo trova il suo acme nell’eucaristia. La storia della teologia del sacramento non è priva di interesse. In somma sintesi, possiamo dire che le posizioni teologiche sulla presenza “reale” del Cristo glorioso nell’ostia sono state caratterizzate da due tendenze fondamentali: un realismo estremo, da una parte, e un estremo simbolismo, dall’altra. Non è tuttavia questa la sede per dar conto della controversia teologica sul tema, che ha trovato una sua sintesi nel concetto di “transustanziazione” (concetto fra l’altro decostruito e de-

³² J J.-L., NANCY, *Corpus*, cit., 13.

³³ *Ivi.*

³⁴ ID., *Noli me tangere...*, cit., 62.

sostanzializzato da Nancy – che su ogni livello del suo pensiero viòla la logica di Calcedonia)³⁵.

Il sacramento eucaristico assume del tutto l'elemento materiale nella prassi dell'incorporare le sacre specie. In tal modo l'atto del mangiare viene assunto proprio al centro della liturgia cristiana, a testimoniare come la più elementare espressione della vita umana entri a pieno titolo nel processo mistico di comunicazione con il divino.

L'elemento sensibile, a ben guardare, fa da protagonista anche nella prassi dell'adorazione eucaristica. Se nella celebrazione eucaristica si enfatizza il gusto (senza escludere gli altri sensi, com'è evidente), nell'adorazione eucaristica è il vedere che viene esaltato. L'esposizione del Santissimo nel sacramento del suo corpo è l'esposizione della sua Presenza allo sguardo dell'uomo, che pure a sua volta si espone allo sguardo del Mistero.

Se qualcosa accade nell'adorazione eucaristica è la dinamica di un reciproco riconoscimento, l'esperienza essenziale alla fede del "riconoscersi riconosciuti". Qui contemplare è capacità di tenere insieme, con sguardo sinottico, il venire in presenza di Dio (*der Leib Christi*, per i sensi spirituali) e il suo ritrarsi al contempo (*der Körper Christi*, per i sensi reali). Ciò che si vede e si gusta resta pane. Ciò che si contempla e di cui ci si nutre è la vita divina.

Un antico inno eucaristico, attribuito all'Aquinate, così si esprime: *Adoro te devote, latens Deitas; quae sub his figuris vere latitans... Visus, tactus, gustus, in te fallitur. Sed auditu solo tuto creditur.*

Nell'espressione «vere latitas» si condensa l'inafferrabilità toccante della verità cristiana colta dalla contemplazione: sei nascosto, ma ci sei veramente. L'avverbio *vere* è densissimo di significato: ci sei a mo' di una realizzazione, di un passaggio che permane, di un inveroamento, di un venire in presenza significativo (transnificazione)³⁶, eppure sei *latitas*, latitante per così dire. La dinamica conoscitiva della presenza cristica

³⁵ ID., *Corpus*, cit., 34-37.

³⁶ La medesima logica espressa dall'avverbio "vere" appare nei capitoli 2-4 del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta, ed è al centro della nostra interpretazione dell'*unum argumentum*. Cf G. DE CANDIA, *Il peso liberante del mistero*. Saggio sulla grazia del necessario, Cittadella, Assisi 2011, 41-71. Non sembri strano, allora, il parallelismo fra l'*unum argumentum* e l'ostensorio come il parallelo, nella mente, della presenza reale nell'ostia. Cf M. TOURNIER, *Il vento paraclito*, Garzanti, Milano 1992, 45ss.

nelle specie eucaristiche, dunque, risulta affine a quella del suo corpo glorioso sulla strada di Emmaus: la sua presenza resta inafferrabile e, nel momento massimo del riconoscimento, il divino Viandante sparisce. Così a chi pensa di averla vicino, la Verità si allontana, per farsi cercare ancora.

4.4. *Il Corpus mysticum o la Chiesa*

L'espressione "corpo di Cristo" è piena di significati. Ireneo di Lione è stato il primo a elaborare una teologia della realizzazione delle diverse valenze di tale formula. Essa primariamente si riferisce al corpo soggettivo del Cristo storico, al suo corpo in fasce, fanciullo, giovane, adulto e poi torturato, crocifisso, trasfigurato, escatologico; in seconda istanza "corpo di Cristo" esprime il permanere del suo carattere comunicativo nella Parola, nell'Eucaristia, nella Chiesa.

L'immagine della Chiesa come corpo rappresenta una delle più antiche figure del rapporto mistico e sacramentale fra la comunità dei battezzati e il Cristo glorioso. Paolo, in una delle sue prime lettere, rivolgendosi ai colossesi così scrive: «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui (Cristo) e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui. Egli è anche *il capo del corpo, cioè della Chiesa*; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose» (Col 1,16-18); e ancora agli abitanti di Corinto dice: «come infatti *il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo*, così anche Cristo» (1Cor 12,12)³⁷.

L'essenza della Chiesa non si esaurisce dunque in un insieme di verità dogmatiche o di regole di comportamento. Essa, attraversata e sorretta dallo Spirito, vive "in rappresentanza" dell'agire comunicativo del Cristo

³⁷ Per una disamina generale sull'ecclesiologia del corpo negli scritti paolini, rimandiamo a: P.T. O'BRIEN, «Chiesa», in G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Milano 1999, 218-221, 339.

glorioso ed è mediatrice nel tempo della sua azione salvifica (massimamente attraverso la sua vita liturgica e sacramentale)³⁸.

La comunità ecclesiale, in ciò, resta segnata dal permanere di uno iato, di una duplicità fra chiesa celeste e chiesa terrestre, fra carisma e organizzazione gerarchica, fra elemento umano e divino. Contro ogni dualismo che tende o a esaltare ingenuamente l'elemento carismatico o a ridurre aggressivamente il mistero della Chiesa al suo sistema sociale, anche qui si innalza come criterio imprescindibile la formula cristologica di Calcedonia.

L'articolazione *indivise et inconfuse* infatti preserva l'ecclesiologia da prospettive parziali e tiene insieme la dimensione divina e quella umana non come elementi giustapposti di un insieme, ma in una unità nella quale il mistero teandrico è unito ("senza separazione") e distinto ("senza mescolanza")³⁹.

4.5. *L'evento intercorporeo dell'amicizia*

Spesso la teologia è stata accusata di astrattezza, e forse a ragione. L'intento di queste pagine è stato quello di introdurre a una rinnovata visione dell'evento cristiano, a una lettura che non escluda ma, anzi, che implichi necessariamente il corpo, col suo splendore e la sua opacità. Il pensiero cristiano emerge alla fine come l'avvocato della carne (fino alla fede nella sua risurrezione, in forza del corpo glorioso del Cristo che abita ora la Trinità), eppure non teme di confermare l'ambivalenza che pure stigmatizza il corpo e le realtà umane⁴⁰. Davanti a una tale

³⁸ Meriterebbe più ampio spazio la dimensione corporea dell'elemento rituale, simbolico e sacramentale nella Chiesa, di cui l'Eucaristia è la fonte e il culmine. Notevole è, a riguardo, l'operazione filosofica e archeologica di G. Agamben che, attraverso il suo studio in più volumi *Homo sacer*, si propone di far emergere, di volta in volta, quelle strutture sotterranee del cattolicesimo che hanno informato profondamente la civiltà occidentale. Per il tema della liturgia, si veda: G. AGAMBEN, *Opus Dei*. Archeologia dell'ufficio, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

³⁹ Per la formula di Calcedonia in ecclesiologia, si veda: M. KEHL, *La Chiesa*. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica, San Paolo, Milano 1995, 125-130.

⁴⁰ «Il corpo è il regno dell'ambiguità: nell'esperienza esso separa e unisce, limita e permette, genera e distrugge. Attraverso il corpo passa la "barra" che semanticamente

ambivalenza – attraversata e svincolata dal Cristo Risorto – il cristianesimo non annuncia una Grazia aliena, fuori dal mondo, ma una Grazia che ha la forma stessa della reciprocità, del legame⁴¹.

È per questo che da ultimo, come congedo, guardiamo all'amore di amicizia come una delle più alte forme sensibili del vivere pagano e cristiano, nella quale in modo sorprendente si realizza quell'*indivise et inconfuse* che presiede la logica dell'incarnazione.

In una conferenza sul tema dell'amore, Jean-Luc Nancy attribuisce la responsabilità delle aporie in tema di amore alla duplice inconciliabile matrice greca e cristiana, che sono alla base della civiltà occidentale. Se l'amore greco (o amore di oggetto) guarda all'altro come mero supporto per accedere al bello, in quanto trascendentale dell'essere, l'amore cristiano invece prescrive l'amore dell'altro, e nient'altro che questo – fino alla definizione hegeliana di amore come “avere in un altro il momento della propria sussistenza”. E così nella prospettiva greca si ignora la “gioia” dell'abbandono fiducioso all'altro, in quella cristiana si perde il “godimento”.

L'incompatibilità fra queste due concezioni di amore ha generato il sentire odierno con i suoi conflitti fra pubblico e privato, fra gioia e godimento, fra sé e altro, fra potenza e atto. Così l'amore oggi è caduto in discredito⁴².

A fronte di questa aporia, il filosofo francese avanza la sua proposta:

«bisogna rimanere nell'inconciliabilità che è il cuore dell'amore. Ciò che nominiamo in questo modo non può che essere teso tra desiderio e abbandono, tra stesso e altro, tra oblazione e possesso, tra un amore che si fa

divide il nostro universo esistenziale; il corpo è presenza e assenza, centro di prospettiva e decentramento permanente dei significati, plesso continuo di relazioni [...]. Fino a che punto l'uomo è il proprio corpo?» (G.M. TORTOLONE, *Il corpo tentato*. Per un discorso sull'uomo, Marietti, Genova 1988, 15).

⁴¹ Cf G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame...*, cit., 100-110.

⁴² «L'amore cristiano è un'inverosimiglianza [...] l'impossibilità dell'amore cristiano potrebbe essere dello stesso ordine dell'impossibilità della “resurrezione”. La verità che le accomuna tenderebbe a questa stessa impossibilità: non nel senso che un qualche miracolo, là psicologico e qui biologico, dovrebbe trasformare l'impossibile in possibile, ma nel senso che bisogna trattenersi nel luogo dell'impossibile, senza renderlo possibile, senza convertire la sua necessità in una risorsa speculativa o mistica» (J.-L. NANCY, *Noli me tangere...*, cit., 73).

e un amore che si *riceve*, e per finire, con una dissociazione più intima, più pericolosa, più falsa ancora che non può che appartenere all'inconciliazione, tra un corpo che gode e un'anima che gioisce»⁴³.

Dopo aver criticato l'idolatria delle due concezioni teoriche di amore, Nancy rischia di proporre una terza, altrettanto parziale e invivibile. Infatti l'altalenarsi vertiginoso fra desiderio e abbandono, fra sé e altro, fra oblazione e possesso, tra corpo e anima non può diventare la regola duratura dell'amore.

La decostruzione degli assunti cristiani di Nancy genera una forma di a-teologia aporetica, a volte illuminante, ma spesso fuorviante per la sua predilezione ludica per le aporie distorte.

Per rispondere, rimanendo nel medesimo patrimonio greco-cristiano, potremmo dire che insieme alle due forme di amore individuate dal filosofo, ve n'è una terza, non di conciliazione ma di *medietas*, ed è l'amore di amicizia. Essa, com'è noto, è ampiamente presente tanto nella tradizione greca quanto in quella cristiana. Si pensi ad Aristotele, Cicerone, Agostino, Bernardo, Tommaso d'Aquino, Francesco di Sales (il quale distingue senza disgiungere godimento e gioia, *amor concupiscentiae* e *amor benevolentiae*, nell'amicizia felicemente compiute)⁴⁴.

L'amicizia cristiana è poter amare se stessi, dimorare in sé stessi e benvolere e riconoscere l'altro, in quanto c'è un Dio che riconosce me, l'altro e la nostra reciprocità. Un'amicizia riuscita è una realizzazione incarnata dell'*indivise et inconfuse* calcedonense, è l'espressione mediana fra gioia e godimento, fra sé e altro, fra pubblico e privato, fra amore che si dà e amore che si riceve, nella quale fin dalle origini forse si è espresso il genio del cristianesimo e il farsi evento intercorporeo del legame col suo Dio.

⁴³ ID., *Sull'amore*, cit., 49.

⁴⁴ Per una fenomenologia trascendentale dell'amicizia, quale realizzazione affettiva ed epifanica del Dio cristiano, cf G. DE CANDIA, *La vera amabilità del Cristianesimo*. Charme e stile di una fede postmoderna, Rubbettino 2009, 75-103; ID., *Trinità*. Le consonanze di un Dio musicale, Tau, Todi 2011, 41-62.

Sommario

Gianluca De Candia. *Hoc est corpus. Il contributo della teologia alla filosofia del corpo.* Prendendo le mosse dalla storia dell'idea di corpo, in ambito filosofico e teologico, l'autore rileva una costante oscillazione fra "intellettualismo e realismo". A fronte di questa tendenza, si propone l'*indivise et inconfuse* calcedonense come criterio regolatore del rapporto fra corporeità e soggettività, fra sé e altro, fra uomo e Dio. Da ultimo si indicano alcuni *loci theologici* in cui, senza divisione e senza confusione, la verità cristiana continua a darsi nella concretezza di un vissuto corporeo.