



## Il corpo nell'intelligenza della fede. La fede cristiana come grazia di vivere unificati

di Giuseppe Laiti



### Introduzione: una diffidenza giustificata?

La fede cristiana è non raramente percepita come diffidente verso il corpo, verso ciò che attiene alla nostra corporeità. Il frasario abituale che sottolinea l'eccellenza e la priorità dell'anima<sup>1</sup> – importante è salvare l'anima! – sembra rendere ovvia questa percezione che ha portato Nietzsche a etichettare il cristianesimo come “un platonismo per il popolo”. Il credo attesta certo la risurrezione dei morti, della “carne”, ma questa segue il destino dell'anima, è la componente minore del composto umano che viaggia a rimorchio dell'anima. Secondo un vulgato detto ascetico il corpo è “frate asino” che occorre ridurre all'obbedienza delle istanze superiori dello spirito.

Eppure proprio l'apprezzamento accordato al corpo fu uno degli elementi sovversivi del cristianesimo delle origini al suo ingresso nel mondo greco-romano. Agli occhi di tanta parte della filosofia dell'epoca la fede cristiana appariva risibile per il troppo valore accordato al corpo.<sup>2</sup> La

<sup>1</sup> Si tratta di un frasario che si suppone abbia fondamento in detti del Nuovo Testamento citati *ad abundantiam*: «Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima» (Mt 10,28); «è lo spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla» (Gv 6,63); «la carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito ha desideri contrari alla carne» (Gal 5,17). Per una rivisitazione piana, ma acuta, della presunta diffidenza della fede cristiana verso il corpo si può vedere J.-P. MENSIOR, *Il corpo tra esaltazione e disprezzo*, in *Id.*, *Percorsi di crescita umana e cristiana*, Bose 2001, 9-40.

<sup>2</sup> Celso parla con disprezzo della fede nell'incarnazione del Figlio di Dio e definisce la speranza nella risurrezione della carne «una speranza da ver-

ragione di fondo della posizione cristiana non è di ordine culturale filosofico, ma teologico. La fede ebraico-cristiana porta con sé un nuovo luogo ermeneutico dell'uomo. La filosofia antica era abituata a rispondere alle domande circa chi/che cosa sia l'uomo attraverso l'analisi delle sue componenti e per tale via giungeva frequentemente ad affermare l'incongruità tra intelligenza (spirito, anima) e corpo (materia, sensazioni). Al corpo appartiene ciò che è meno nobile nell'uomo: l'emozione e la passione, il piacere e il dolore, l'irrazionale che disturba. L'anima è la sede di ciò che è più nobile: l'intelligenza che mette ordine, che schiude l'accesso alla verità dell'esistente. Per il corpo confiniamo con il mondo animale, per l'anima con quello divino. È saggio ridurre l'incidenza del corpo; se fosse possibile evadere da esso. In questo quadro anima e corpo sono coppia di termini che segnalano una dualità irriducibile, inconciliabile.<sup>3</sup>

La Bibbia comprende l'uomo attraverso le relazioni che Dio instaura con l'uomo e attraverso le relazioni a cui lo abilita. Nei due orizzonti gli stessi termini vanno a costituire degli insiemi semantici differenti. Il vocabolario biblico per dire l'uomo utilizza una pluralità di vocaboli, parla di *basar* (carne), *nefesh* (anima), *ruach* (spirito), *leb* (cuore), *panim* (volto), ma sono termini che indicano l'uomo sempre nella sua interezza, l'uomo intero che vive e attraversa condizioni diverse: è esposto alla debolezza, alla fragilità dell'esistenza, a "vita breve" (carne), è dotato di respiro, di vita, che gli consente di muoversi, esprimersi, agire (anima). È anche pieno di vita, aperto, entusiasta, sollecitato dalla vitalità, dalla forza di Dio (spirito), che è il Vivente; è capa-

mi» (in ORIGENE, *Contro Celso*, V, 14). Della speranza nella risurrezione dei corpi «il volgo ride», annota Tertulliano (*La risurrezione dei morti*, 1).

<sup>3</sup> Per questa visione il riferimento d'obbligo è al platonismo che nell'epoca del primo cristianesimo si è anche incrociato con molti elementi dell'etica stoica. Per l'epoca moderna non si può sottovalutare l'influsso del dualismo cartesiano che propone una visione meccanica e solo funzionale del corpo. Per un quadro vivace del tema nella diversità delle culture e delle religioni ci si può riferire a «Concilium» 38 (2002), *Corpo e religione*; G. COMEAU, *Le corps. Ce qu'en disent les religions*, Paris 2001.

ce di sentire, appassionarsi, riflettere, decidere (cuore). L'uomo ha volto e sguardo ove il cuore si dichiara. Fondamentalmente l'uomo è un fascio di relazioni: con Dio, con gli altri, con il creato. La sua vita dipende dalla correttezza, dalla adeguatezza delle relazioni che intreccia, dalle relazioni che accoglie e a cui risponde. Il corpo è luogo di relazioni che interpellano e rivelano il cuore, la persona nella sua interezza, in quanto capace di iniziativa e di risposta.<sup>4</sup>

È bene tuttavia non accantonare troppo in fretta il sospetto di disistima per il corpo dichiarando fuori luogo il dualismo, nascondendone i termini o dando per scontata una armonia spontanea.<sup>5</sup> Le ragioni che inducono la concezione dualista vanno comprese; se messe in disparte frettolosamente, non assunte, rischiano di ritornare alla svelta sotto altra forma. L'*auditus philosophorum* (o più immediatamente l'*auditus temporis*) è istruttivo per la fede che vuole comprendere, per la riflessione che intende sviluppare gli orientamenti della fede.

Possiamo richiamarne almeno un incipit elementare. L'uomo si comprende come un esserci qui-ora (per il corpo occupa uno spazio-tempo determinato) che giunge a percepirsi e pensarsi. È anzitutto ciò che chiamiamo corpo che ci istruisce su noi stessi: è nel corpo che gridiamo a motivo di una ferita, è nel corpo che sboccia il sorriso. Chi sente certo non è il corpo, ma chi viene istruito dal corpo e che chiamiamo "io". Fino a che punto l'io e il cor-

<sup>4</sup> È la grande tematica sapienziale che si raccoglie nelle prime pagine della Bibbia (Gen 1-3).

<sup>5</sup> La fenomenologia moderna e contemporanea ha indagato con ampiezza i molteplici fili che connettono interiorità e corporeità della persona umana. Il dualismo è oltrepassato, ma con ciò non è automaticamente trovata la via dell'armonia della persona. Dentro una letteratura amplissima e variegata ci si può riferire a titolo esemplificativo a U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano 2003; P. IDE, *Le corps à coeur*, Paris 1996; G. CHIMIRRI, *Psicologia del corpo. Materia, spiritualità e moralità dell'uomo*, Roma 2004. Per un veloce richiamo sintetico: L. CASATI, *La riscoperta del corpo come filo conduttore della conoscenza dell'uomo*, in «*Studium*» 76 (2000) 451-471; S. BONGIOVANNI, *Corporeità ed alterità: l'identità incarnata*, in RdT 42 (2001) 505-520. Un filone interessante di riflessione è offerto dalla teologia femminile. Si veda ad es. E. MOLTSMANN-WENDEL, *Spirito e corpo. La risposta femminista*, in «*Concilium*» 32 (1966) 87-96.

po coincidono, fino a che punto si distinguono? Certo il corpo obbliga l'io nel qui-ora, gli impone e offre la serietà concreta dell'esserci, tuttavia l'io sa organizzare il corpo, lo sollecita in una direzione o nell'altra. Talora lo avverte come resistenza, talora come finestra che fornisce infinite sorprese. Il corpo è scrigno che talvolta non lascia vedere, talvolta svela tesori non programmati. Per l'io il corpo è opportunità e rischio: consente di influire fino a esercitare il dominio, ma anche espone ad essere vulnerabile dagli altri, dalle cose, da ciò che sta all'esterno di noi. In quanto espone agli altri il corpo è opportunità di ricevere, luogo d'incontro e di scambio. Il corpo istruisce l'io sul mondo, l'io organizza il suo mondo. Se l'io suppone di poter elaborare una sua signoria come dominio, estensibile sempre di più, allora ciò per cui è vulnerabile, esposto al limite, al qui-ora, gli appare come periferico, come strumento più o meno funzionante, come il lato debole del suo essere, come altra cosa dalla sua nobiltà di io pensante, da ricondurre tenacemente sotto il dominio dell'io o da abbandonare (alla fine) con sollievo. L'uomo risulta essere una dualità male assortita per un pasticcio avvenuto nel campo dell'essere (colpa di chi?).

L'io tuttavia può percepire e sviluppare la sua signoria in altro modo, come capacità di comunicazione, di scambio, di relazione, come disponibilità all'incontro con altro da sé. Certo in questo è esposto anche alla resistenza e al rifiuto, alla fatica oltre che al piacere. Nasce la domanda circa le ragioni di una non agevole trasparenza, di una non scontata comprensione e accoglienza. Ma è problema del corpo o dell'io nel corpo, nel suo esserci qui-ora? La questione spinge verso un supplemento di indagine. All'io che intende saggiamente lasciarsi istruire circa il suo esserci qui-ora, il corpo presenta tre finestre importanti, tre punti di vista qualificanti: quello della nascita, dell'incontro, della morte. In essi il nostro corpo parla di legame, alterità, differenza.

- Il nostro corpo porta iscritto in sé il nostro esser nati da, è voce di un legame che presiede alla nostra esistenza; ci ricorda che la nostra vita emerge da un incontro, che suppone una differenza e pone in una differenza. Siamo inevitabilmente versione maschile o femminile dell'umano; nessuno

da solo può essere l'umano intero. Tale differenza nella quale siamo posti per nascita non è destinata a essere necessariamente distanza. Può anche essere promessa e appello, fiducia che consente di domandare e invita a rispondere.

- Il corpo come "luogo d'incontro" ci istruisce sulla nostra configurazione intrinsecamente passiva e attiva: veniamo toccati e tocchiamo, siamo visti e vediamo, siamo raggiunti e rispondiamo. Per il semplice fatto che occupiamo uno spazio in un tempo noi esercitiamo un influsso su altri e, a nostra volta, ne siamo destinatari. La "pelle è luogo di confine", ove l'interno passa all'esterno pur rimanendo dentro e l'esterno ci colpisce, si affaccia sulla nostra soglia. Il corpo al tempo stesso ci distingue, ci separa, non possiamo essere che accanto, e ci mette in relazione. Ci fa intuire che il binomio solitudine-comunicazione non è alternativa, ma possibilità di complementarietà nello scambio.

- Il corpo come esposto alla morte ci istruisce sul finire, sul limite del nostro "dominio", ma lascia anche spazio alla possibilità di riconoscere oltre noi presenze affidabili. Il corpo ci fa avvertiti d'una realtà che ci resiste, non si piega semplicemente alla "logica" del nostro pensiero. In quanto ci pone nel limite è ostacolo, ma anche soglia, presentimento di spazio abitato da altri disponibili per noi, oltre noi stessi. Come per la nascita ci rimanda a un legame originario, così per la morte potrebbe alludere a un essere accolti oltre, che ci viene riservato. Il corpo come luogo d'incontro può istruirci su questo.

Ascoltato, il nostro corpo si rivela portatore di una sua saggezza, non è affatto opaco; ci istruisce anzitutto su noi stessi. È nel nostro corpo che proviamo dolore e sorridiamo, è per esso che siamo legati al mondo; è nel corpo che veniamo istruiti sulla pazienza necessaria per trasformare un pensiero in azione e cambiamento. Se ascoltato, esso è buon custode e narratore della nostra storia e delle sorprese che essa annuncia. I nostri sensi se tenuti limpidi e funzionanti sono la via al senso della vita.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Istruttiva in proposito la rivisitazione del tema dei "sensi spirituali". Cfr. E. BOLIS, *I "sensi" della fede. Esperienza cristiana e corpo spirituale*, in

## 1. La novità della fede cristiana: Caro salutis cardo

La fede cristiana riconosce il suo centro nella incarnazione del Verbo di Dio e nella sua risurrezione da morte nella carne. È perché il Verbo si è fatto carne, è entrato nell'esistenza umana (Gv 1,14a) che noi abbiamo potuto vedere la sua gloria di unigenito del Padre (Gv 1,14b). Non si tratta di un parentesi "pedagogica", di un fatto provvisorio per entrare in contatto con noi sulla terra, ma di una evento permanente e definitivo. Il Verbo di Dio fatto uomo è risorto nella sua umanità ed è per sempre uomo nel suo corpo presso Dio e con noi. Proprio attraverso il suo esser uomo, nato da donna (Gal 4,4), il Figlio di Dio Gesù di Nazaret racconta Dio a noi nel mondo e legge nei termini della sua umanità il mondo come risulta agli occhi di Dio. L'incarnazione è la rivelazione definitiva dell'alleanza di Dio con il mondo, la rivelazione di Dio legato al mondo, a quel mondo che Egli ha creato facendovi posto presso di sé chiamandolo all'essere, creandolo e chiamandolo integralmente a salvezza.<sup>7</sup>

Interrogare Gesù, il vangelo, sul tema del corpo non significa ritrovare nei vangeli passi dove Lui parla del corpo – resteremmo con ben poco in mano –, ma vuol dire *interrogarlo sul suo vissuto nel corpo e attraverso il corpo*; cioè interrogarlo sul "come" e sul "che cosa" Egli ha espresso attraverso il corpo e quindi anche quale lettura di fatto ha

*L'idea di spiritualità*, a cura di A. Bertuletti – E. Bolis – C. Stercal, Milano 1999, 61-83. Vale in proposito l'osservazione di L. Manicardi: «La vita spirituale si è troppo nutrita di polarità presto divenute antitesi inconciliabili: interiore – esteriore, io interiore – io esteriore, sensibilità – interiorità, spirito – materia, ascolto – visione, corpo – anima, ecc. Il rischio è quello di arrivare a contrapporre e separare ciò che Dio ha unito» (L. MANICARDI, *Il corpo via di Dio verso l'uomo, via dell'uomo verso Dio*, in RivCIt 85 [2004] 831-844; 86 [2005] 24-38. Il testo citato è nella nota 2, p. 38).

<sup>7</sup> Uno *status quaestionis* sul tema è proposto da J. FAMERÉE, *Le corps, chemin de Dieu. La problématique*, in A. GESCHÉ – P. SCHOLAS, *Le corps chemin de Dieu*, Paris 2005, 13-32. Ricco di spunti profondi è anche il contributo di A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, in A. GESCHÉ – P. SCHOLAS, *Le corps*, 33-75. Cfr. inoltre I. SANNA, *La categoria dell'immagine e il corpo umano*, in Id., *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006, 317-355. Lo studioso offre anche indicazioni per discutere nell'orizzonte della soteriologia cristiana gli esiti delle biotecnologie.

operato della condizione corporale delle persone che incontrava e quindi, in maniera globale, dell'uomo. A modo di semplici esemplificazioni possiamo indagare il nostro tema da due finestre, quella del bisogno e quella dello schema del puro e dell'impuro. Senza entrare analiticamente nei singoli testi cerchiamo di enuclearne gli elementi significativi per la prospettiva che qui ci interessa.

Lungo la sua esistenza storica e il suo ministero Gesù ha messo in atto un sistema recettivo-attivo, la sua corporeità come passiva e capace di intervenire, in modo normale e al tempo stesso originale.<sup>8</sup> Essa appare limpida, senza invidia, riconosce il bene e il bello che incontra e lo vede come il visibile dell'Invisibile, come l'orditura dei legami che Dio suggerisce incessantemente agli uomini. Sicché quando si trova di fronte a sistemi reattivi-attivi diversi, distorti, che compromettono i legami vitali, Gesù fa scattare la sua denuncia, risanando e resistendo.

Lungo il suo ministero Gesù si è trovato di fronte al bisogno che il corpo delle persone concrete manifestava, malati, stanchi, alle prese con la necessità del cibo. Egli ha riconosciuto innanzitutto al bisogno la sua dignità e ha permesso a esso di diventare domanda. Il bisogno non è qualcosa da rimuovere – Gesù non chiama gli uomini a essere super-uomini e dunque a passare sopra ai bisogni – e non è nemmeno da sopportare rassegnandosi ad esso come alla attestazione inevitabile della nostra precarietà. Piuttosto Gesù evangelizza il bisogno, fa intuire che esso non è soltanto carenza che ci opprime, ma rivela la promessa di una disponibilità, un legame compromesso ma che Dio non rinnega e che egli, Gesù, il Figlio dell'uomo, viene a ritessere. La guarigione, il cibo che egli offre, la mano che tende, non sono prodigi estemporanei che raggiungono il destinatario come colpo di fortuna, ma gesto profetico che annuncia una promessa di Dio che rimane fedele. Certo, questo avviene non abolendo la storia, ma

<sup>8</sup> Mi avvalgo qui in modo particolare del lavoro di G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Assisi 2004, in particolare, 15-121.

piuttosto convocando il cuore dell'uomo a capire le cause di un legame compromesso, di una distanza scavata tra bisogno e promessa. Lo sguardo di Gesù sulle cose, limpido, senza invidia, lascia ben capire quali cause rischiano di fare del bisogno un segno di abbandono e di morte piuttosto che segno che annuncia una disponibilità.

Controprova è il fatto che Gesù stesso sa domandare; sia con le parole che con i gesti: se ha sete sa dire «dammi da bere» (Gv 4,7); stanco si abbandona al sonno (Mc 4,38); di fronte alla carenza di pane invita i discepoli a fare buona memoria del modo con cui Egli ne ha provveduto le folle e a stare in guardia dal lievito dei farisei e di Erode (Mc 8,15). Quando la donna di Betania gli unge il capo con un profumo di valore Gesù riconosce in quel gesto la risposta a una domanda di accoglienza e di riconoscimento che la sua condizione di esposto alla morte porta con sé (Mc 14,1-9). Comportandosi in questo modo di fronte ai bisogni di chi incontra, e dando valenza di domanda ai propri bisogni, Gesù abilita i discepoli ad ascoltare le domande degli altri come appello alla relazione che li lega a loro e come invito a scoprire quali siano i legami dell'uomo con la creazione secondo Dio e attraverso quali relazioni interumane essi vadano attuati. Caso classico è la moltiplicazione dei pani: ai discepoli che propongono il congedo della folla, Gesù oppone l'invito a scoprire che loro stessi sono interpellati da quel bisogno, loro stessi in quanto legati a quella folla e in quanto legati al Messia Gesù. Il gesto del messia porta alla luce profeticamente l'orditura dei legami tra gli uomini tramite le cose (Mc 6,30-44).

Nel bisogno Gesù riconosce non solo qualcosa di materiale, una lacuna da saturare o a cui resistere per affermarci superiori, ma una sorta di "vocazione". Il bisogno evoca un essere nati come chiamati a incontrare la promessa della disponibilità che esso include per giungere a felice soluzione; una soluzione che svela la buona notizia che gli era stata affidata. Il bisogno appella a un intreccio di legami che non va abolito ma compiuto: si tratta di giungere a ritessere il nesso tra bisogno e promessa attraverso relazioni interumane appropriate, liberando il campo dallo sguardo vorace e invidioso che lo compromette. Di questa tessi-



tura il messia Gesù si riconosce profeta, in essa abita la buona notizia del regno di Dio.

Un secondo approccio istruttivo per il nostro tema è il comportamento di Gesù di fronte allo schema del puro e dell'impuro. Questo schema svolge nelle culture e nelle religioni una funzione di garanzia. Esso risponde ad una domanda: che cosa assicura le rette relazioni e, in modo particolare, la retta relazione con Dio? Che cosa consente di sentirsi in regola? A queste domande lo schema puro/impuro risponde che ci sono luoghi, tempi e ruoli/funzioni che garantiscono la correttezza delle relazioni. Una volta che ci si attenga a quanto prescritto circa luoghi, tempi e ruoli "sacri", la relazione con Dio è assicurata, il resto della vita non può comprometterla. Gesù ha denunciato questo schema, soprattutto il suo uso distorto, finalizzato ad evadere la condizione dell'uomo nel suo corpo, a esonerare dal prestare ascolto alle domande che esso avanza, autorizzando il disimpegno. È il caso del sabato, quando il precetto del riposo viene utilizzato per evitare di soccorrere il bisognoso, delle abluzioni rituali che purificano al ritorno dal mercato, qualunque siano gli affari combinati; è il caso del *korbàn* finalizzato a evitare di impegnare proprie risorse per soccorrere i genitori bisognosi e a evadere l'attenzione a ciò che abita il cuore (Mc 7,1-23).<sup>9</sup> Gesù trasgredisce questi schemi, ma non in maniera arbitraria; li trasgredisce perché ritiene che il legame che il corpo dichiara vada sempre onorato, che ci debba sempre essere la cura per la vita, perché l'offerta della salvezza deve sempre essere annunciata. La solidarietà con gli altri di cui il corpo è domanda formulata o silenziosa, non può mai essere disattesa. La cura per gli altri non può venir limitata né dal sabato, né dalle prescrizioni della Torah, né può esonerare i

<sup>9</sup> Per l'antropologia soggiacente a questo testo cfr. J. SCHLOSSER, *Jésus le sage et ses vues sur l'homme d'après l'Évangile de Marc*, in, *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, a cura di J. TRUBLET, Paris 1995, 321-356, in particolare per il passo di Mc che qui interessa, 345-439. Lo studioso nota che il superamento dello schema puro/impuro porta con sé una relativizzazione della Legge e una messa in risalto della teologia della creazione (p. 347).

sacerdoti e i leviti dal soccorre un malcapitato che ha incontrato predatori sul suo cammino (Lc 10,25-37). Allo schema del sacro/profano Gesù sostituisce l'appello al santo, alla santità di Dio che non abdica mai all'alleanza con l'uomo e il suo mondo, con l'uomo nel mondo. Alla santità di Dio lo schema sacro/profano intendeva essere pedagogia, non via d'evasione.

Va pure notato che Gesù non ascrive peccati al corpo, non carica nessuna cosa di impurità. Denuncia invece i peccati contro il corpo, gli errori di interpretazione a suo carico, la pretesa di ridurlo ad oggetto, traducendolo in possesso, negandogli il suo essere significante di alterità irriducibile, come anche il fraintendimento che lo immagina quale significante a sé stante e lo divinizza svuotandolo del suo riferimento all'io personale. In questa linea parlano, con una profondità straordinariamente umanizzante, le indicazioni di Gesù circa lo sguardo che disattende le relazioni in cui una persona è inserita e qualificata, per trattarla come oggetto da possedere (Mt 5,27), o circa la preoccupazione di assicurare la risposta ai propri bisogni che diventa angoscia accumulatrice, isolando se stessi dalla rete delle relazioni vitali con Dio e con gli altri (Mt 5,19-34; Lc 16,19-31). Le parole e i gesti dell'ultima cena attestano fino a quale profondità Gesù ha inteso la sua esistenza nel corpo. È per le relazioni che Egli ha intessuto lungo la sua vita, con i suoi gesti e parole, per ciò che esse rivelano ed esprimono di Dio suo Padre, di Lui stesso come Figlio e di ogni uomo che Gesù si espone al conflitto e alla morte. Nel suo corpo Egli è del tutto promessa mantenuta e adempiuta, promessa permanentemente disponibile e in corso di adempimento per tutti quelli che intendano ascoltarla e accoglierla.

Infine, il racconto degli incontri del Risorto con i discepoli conferma le novità e le trasgressioni proprie di Gesù lungo la sua esistenza storica. Nel suo corpo risorto Gesù si presenta senza aver rimosso le ferite della croce; non quindi con un corpo che voglia cancellare il legame con la sua storia, cioè il suo rapporto difficile e conflittuale con gli uomini. A Tommaso che per riconoscere il Signore chiede di poter mettere il dito nelle piaghe lasciate dalla

croce, Gesù risorto non nega la sua piena disponibilità attraverso quel corpo che porta l'eco della sua storia. Però, per questa disponibilità, non si lascia mai ridurre ad oggetto: come si presenta, così anche si sottrae; si sottrae tanto più quanto più c'è la tentazione di oggettivarlo. Tommaso stesso davanti al Signore capisce che la sua domanda di verifica è fuori luogo: sarebbe la pretesa di catturare e di rendere oggetto la persona del Signore (Gv 20,24-29). Analoga suona la risposta a Maria di Magdala: «non mi trattenero» (Gv 20,17).

Osservato attraverso le finestre del bisogno e dello schema sacro/profano, il comportamento di Gesù lascia capire con quale serietà e novità egli sappia leggere la voce del corpo. Esso risulta appello alla relazione, è indicativo delle relazioni vissute, riuscite o meno, ed evidenziazione e domanda di relazioni nuove. È dunque simbolo polisemico che riceve la grazia di poter diventare "sacramento", luogo di relazioni che dicano realmente chi l'uomo sta diventando, quale uomo stia diventando anzitutto Gesù stesso. Quale uomo Egli sia definitivamente, presso il Padre e per ciascuno degli uomini, ora, risorto da morte nel suo corpo.<sup>10</sup>

### 3. La fede come grazia di unificazione e di verità nelle relazioni

Lungo la storia la fede cristiana ha respinto i dualismi che ha incontrato e, nel reagire a essi, ha anche pagato qualche debito. Ogni dualismo ha il suo fascino, dà l'impressione di abbreviare il cammino verso la "perfezione". Il dualismo sottrae alla laboriosità del percorso storico, suppone una cittadella interiore, "spirituale", inattaccabile. In realtà si tratta di una scorciatoia illusoria poiché anche qualora si giunga a una visione della vita nella quale il corpo ha un posto solo marginale o addirittura non ha posto, non è tuttavia possibile fare a meno di vivere nel corpo.<sup>11</sup> Questo percorso approda a una estraniamento estremamen-

<sup>10</sup> Preziose suggestioni per una lettura in questa linea di molte pagine evangeliche ho trovato in C. FOCANT, *Métamorphoses des corps*, in A. GESCHÉ - P. SCHOLAS, *Le corps*, 145-163.

te dannosa: da un lato ciò che attiene al corpo non riceve ascolto ed elaborazione significativa in riferimento ai valori a cui ci si ispira, dall'altro ciò che si vive nel corpo si imposta seconda modalità autonome, la cui consistenza ed ispirazione rimangono fuori dall'attenzione della persona stessa che le vive.<sup>12</sup>

La fede in Gesù Signore, l'uomo Figlio unigenito di Dio risorto da morte nel suo corpo, si rivela capace di indicare almeno tre percorsi che mettono a frutto la voce del corpo. Sono percorsi di unificazione tra interiorità ed esteriorità, percorsi di riconciliazione e autenticità nelle relazioni.

- Il primo scaturisce dalla sollecitazione a riconoscere il nostro corpo come significante immediato del significato della persona, come significante la nostra capacità di relazioni qui-ora. Il corpo non dice di sé, ma di me, della mia persona, e di me rispetto a tutti gli altri e a ogni altro, attraverso la molteplicità dei rapporti che instaurò con le cose, i tempi e gli spazi. Occorre per questo stare in ascolto della voce del corpo, non emarginarla, non lasciarla a se stessa. Essa appella alla nostra identità e domanda di dirla attraverso il nostro corpo. Un capitolo interessante è qui l'attenzione ai codici culturali che intervengono nella modulazione del vario esprimersi attraverso il corpo. I modi del vestire, del prendere cibo, del curare l'abitazione sono legati anche al clima, all'ambiente, appunto al mondo concreto che il corpo sente. Sono anche legati alla storia, a momenti nei quali una modalità espressiva si è legata a particolari significati. Occorre ascoltare nella voce del corpo l'intenzionalità che essa veicola per non prestargli altro da ciò che intende dire e ascoltare attraverso di esso le

<sup>11</sup> Si ricordi l'ironia sferzante di Nietzsche in *Così parlò Zarathoustra*: «ho due parole da dire a quelli che parlano male del corpo. Comincino a sbarazzarsene e poi vengano a parlarbene».

<sup>12</sup> Caso classico di questa deriva del dualismo è lo gnosticismo che la chiesa ha incontrato tra la metà del secolo II e gli inizi del secolo III. Esso conobbe due approdi morali opposti circa il corpo: il disprezzo tramite una ascesi esasperata e l'indifferenza libertina, sempre sulla base dello stesso motivo, vale a dire la negatività del corpo materiale rispetto al pregio dello spirito.

intenzioni veicolate dai propri codici culturali per non rimanerne prigionieri.

- Il secondo parte dall'ascolto di ciò che il nostro corpo racconta di noi, anche attraverso gli sguardi di cui è destinatario: lo sguardo degli altri e quello di Dio, del Dio dell'alleanza, Padre di Gesù e di tutti. Il corpo è soglia che ci fa avvertiti che siamo visitati e nella visita apprendiamo di noi. Può accadere che un visitatore sia portatore di uno sguardo particolarmente qualificato a istruirci su noi stessi, sulle modalità corrette attraverso le quali vengono mantenute le promesse di cui le voci del nostro corpo portano i presentimenti. Lo sguardo che risponde è esperienza d'una interiorità che è stata illuminata, rischiarata a se stessa.

- Il terzo, che raccoglie i due appena accennati, è appello a vivere in modo che il nostro corpo sia simbolo reale, veritiero, di noi stessi; dica ciò che qui-ora, per il nostro cammino, la nostra storia, possiamo dire e dare. Si tratta di vedere, udire, toccare, fare, così che si dica se stessi rispetto a Dio e agli altri, secondo la propria storia, al punto nel quale in essa siamo giunti, qui e ora. Si tratta di tessere legami che non promettano più di quello che siamo in un determinato momento della nostra vita e non sottraggano nulla di ciò che siamo. Non di più, non di meno: tessere con il nostro corpo legami che dicano il nostro essere-diventare figli di Dio, fratelli nel mondo e tramite il mondo, dentro la nostra storia.

La vocazione del nostro corpo, la sua permanente possibilità e bellezza, è essere simbolo reale di noi stessi nel nostro cammino, resistendo ad ogni pressione fuorviante. È essere simbolo di noi stessi in quanto aperti a un bene non ancora del tutto accolto e vissuto, ma a noi presente come promesso, come promessa del Padre in Gesù Figlio nato, che ha patito, è morto e risorto. Si tratta di vivere nel corpo dicendo riconoscenza e accoglienza senza invidia e con rispettosa resistenza. Si tratta di mantenere il proprio corpo significante del bene che esiste oltre noi stessi e che a noi è dato. Tutto questo consente di vivere del proprio corpo anche la fragilità, la malattia, il processo di invecchiamento. Una cura del corpo che tenda a dargli una forma di bellezza immaginaria, standard, rischia di fatto di

negargli il pregio più alto: quello d'essere voce della vita della persona.

La fede cristiana conduce a vivere il proprio corpo come soglia della persona, come luogo d'incontro, facendo intendere la propria voce e ascoltando quella dell'altro, e simultaneamente rinviandolo, indicandogli altro da sé, gli altri e le altre, fino a quell'Altro definitivo che è il Signore Gesù ed il Padre che Lui rivela. Questa in definitiva è la "regola d'oro" (che non è una regola!): ascoltare e rispondere non chiudendo ma aprendo; rispondere riconoscendoci destinatari dello sguardo del Padre del Figlio fatto uomo, che si è promesso a tutti, attraverso tutti e ogni cosa in modo appropriato al cammino di ciascuno. Questo vuol dire anche che ogni fare, ogni esprimersi nel corpo che pretenda di esaurire la risposta all'altro o che pretenda di giustificare l'abbandono dell'altro è fuorviante: è negazione simultaneamente della fede cristiana e della umanità riconoscibile nella struttura somatica. Semplicemente il cristiano elabora il suo esserci qui e ora, lo spazio che occupa tra gli altri, in modo da dire la sua disponibilità ad accogliere e a ricevere, per quello che egli è qui e ora, secondo la trama delle relazioni introdotta nella storia dalla umanità del Signore Gesù.

Ogni comunità cristiana sa che la sua vocazione è diventare corpo del Signore, partecipando del suo corpo nell'eucaristia. Noi oggi come cristiani sperimentiamo il corpo del Signore nato da Maria come corpo eucaristico, come corpo attraverso il quale il Signore intende risanare e nutrire in modo da generare a un'altra vita nel corpo, alla vita del corpo ecclesiale. Incontrando il Signore nel corpo eucaristico noi diventiamo il corpo ecclesiale, cioè diventiamo persone che sanno riconoscere i legami, sanno viverli come relazioni nel gioco delle alterità riconosciute e disponibili: è la ministerialità della chiesa. Per essa il corpo diventa racconto dell'uomo che si prende cura dell'uomo, che nella voce del corpo sa ascoltare l'appello di Dio e nella Parola di Dio, il Verbo fatto carne, ascolta le promesse a ogni uomo nel suo proprio corpo.