

BEATO IL GREMBO CHE TI HA PORTATO. SI CREDE COL CORPO?

SALVATORE CURRÒ *

1. LA PROVOCAZIONE E L'ISPIRAZIONE DELLA SCRITTURA

Il Vangelo riporta un dialogo, breve ma intenso, tra una donna, di cui non conosciamo il nome, e Gesù. È un *botta e risposta*. La donna, affascinata dalla persona di Gesù, lancia un grido dalla folla: «Beato il grembo che ti ha portato e il seno che ti ha allattato!». E Gesù: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano!» (*Lc* 11,27-28). Il grido della donna, che – possiamo immaginare – interrompe bruscamente l'insegnamento del maestro, produce, almeno per un momento, uno spostamento di attenzione: dal figlio alla madre; dall'insegnamento attuale al grembo, al seno (e all'azione educativa) che lo hanno reso possibile; dai meriti del maestro ai meriti (e magari al legittimo orgoglio) della madre; in definitiva: *dalla parola al corpo*. La risposta di Gesù produce un ulteriore spostamento d'accento: dalla madre, dal grembo e dal seno che ha allattato, a coloro che ascoltano e osservano (meglio: *custodiscono* o *conservano*) la parola di Dio;¹ dalla beatitudine di essere madre alla beatitudine dell'ascolto-custodia della Parola, cioè alla «beatitudine migliore»;² in definitiva, *dal corpo alla parola*. Nelle parole di Gesù non c'è nessuna irriverenza nei confronti della madre, ma piuttosto il riconoscimento della sua vera grandezza.³ Lei è stata, insieme, discepola e madre della Parola; ha saputo

* Professore stabilizzato dell'Istituto di Teologia pastorale della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma (salvatorecurro.csi@gmail.com).

¹ Il testo greco dice: *oi akouontes ton lōgon tū theū kái fulássontes* (coloro che ascoltano e custodiscono la parola di Dio). La vulgata traduce *fulássontes* con *custodiunt*.

² Cf. il commento di François Bovon alla nostra pericope: *Vangelo di Luca*, vol. 2: *Commento a 9,51-19,27*, ed. it. a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia, 2007, 209-218; il titolo del commento, che dà il tono all'interpretazione, è «La beatitudine migliore».

³ Lo stesso si può dire per l'episodio raccontato in *Lc* 8,19-21, dove Gesù, informato del fatto che erano arrivati sua madre e i suoi fratelli ma che non potevano avvicinarlo a motivo della folla, dice: «Mia madre e miei fratelli sono questi: coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (8,21); cf. anche i brani paralleli: *Mt* 12,46-50 e *Mc* 3,31-35. Gesù, in realtà, anche qui, onora la madre.

custodire (ascoltare e conservare) la parola di Dio, che si nascondeva negli eventi (cf. *Lc* 2,19.51); ha accolto così radicalmente la Parola che questa, nel suo grembo, ha preso carne; ha concepito, portato nel grembo, dato alla luce, allattato, il Verbo incarnato. Ci deve pur essere, allora, una connessione tra quanto ha vissuto Maria, nel corpo e nello spirito, e quanto vivono tutti i discepoli e i testimoni della Parola.⁴

Ci inseriamo, con la nostra riflessione, tra gli spostamenti d'accento del testo: *dalla parola al corpo e dal corpo alla parola*. La preoccupazione non è tanto di ricostruire il senso corretto del testo nel contesto del Vangelo e del messaggio di Gesù, che pure terremo in conto, ma è piuttosto quella di far parlare il testo in rapporto a istanze attuali, e anche a partire da esse. Un'istanza ci preme particolarmente: la comunità cristiana, in questo tempo di grandi svolte culturali e di crisi, anche al suo interno, è chiamata a leggere e interpretare i segni dei tempi alla luce della Parola di Dio, ma, più profondamente e per fare questo, è chiamata a ritrovare il senso e il gusto stesso della Parola; è forse chiamata a ritrovare il *suono* e, ancor più, la *carne* della Parola. Cercheremo di trarre dal tesoro della Scrittura cose nuove ma che, allo stesso tempo, sanno di antico (cf. *Mt* 13,52). Cercheremo, in particolare, di abitare e prolungare il gioco di continuità e discontinuità del botta e risposta. Gesù risponde, ponendosi in continuità con la domanda ma allargandone anche l'orizzonte, in continuità ma ponendosi anche in discontinuità. Ci interessa la continuità-discontinuità tra corpo e parola; tra il grembo e il seno, da una parte, e la Parola di Dio, dall'altra; tra l'accogliere e il generare il Figlio di Dio e l'accogliere e il generare la Parola; tra Maria, madre di Gesù, madre di Dio, e il cristiano, chiamato forse, anch'egli, in certo modo, in continuità e differenza, a generare Dio.

⁴ Silvano Fausti mette bene in luce la connessione tra la Parola e il corpo (quello di Maria e il nostro). Commentando *Lc* 11,27-28, scrive: «Il ventre, che accoglie il seme, è l'ascolto che fa concepire la Parola. Le mammelle, che nutrono ciò che fu concepito, sono l'attiva custodia, il ricordo di ciò che è ascoltato, perché cresca fino alla misura piena» (*Una comunità legge il Vangelo di Luca*, EDB, Bologna, 2006, 428). E, commentando *Lc* 8,21 («Mia madre e miei fratelli sono questi: coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica»): la parola «è seme, forza che genera vita di sua natura. Ora, ogni seme bisogna che sia accolto. [...] Ascolto, accoglienza, terra e casa hanno in comune una caratteristica *materna*, la capacità di ricevere Cristo, che è la Parola-seme. Pur essendo noi generati dalla Parola, in qualche modo la generiamo: diamo a lei una dimora, una tenda, un'arca dove abitare. Come il *fiat* di Maria accolse la Parola e la generò al mondo, così il nostro ascolto le dà in noi spazio per vivere, terra per crescere, casa dove abitare. Il credente, nei confronti del mondo, è investito della duplice responsabilità di Maria: accogliere e generare Cristo» (*Ibid.*, 254).

La tradizione cristiana non ha mancato di far emergere il carattere paradossale della figura di Maria: lei, che pure vive della Parola, ha generato la Parola; è madre di Gesù, ma anche sua discepola; è figlia di Dio ma è anche madre di Dio; è la piena di grazia, ma nel suo *eccomi* c'è piena libertà e responsabilità. Lei vive in Dio, ma Dio vive, cresce, *matura* in lei.⁵ È vergine e madre insieme: concepisce il *Logos* rimanendo vergine; vive una verginità feconda. Genera il *Logos* rimanendo se stessa; in questo senso, è modello della generazione di Dio in noi.⁶ Solo chi tiene a se stesso (in questo senso rimane vergine) può accogliere e generare il *Logos*, che, dal canto suo, rimane sempre *altro*. Questa dinamica di una relazione, nella differenza, con la Parola, va approfondita. C'è da sostare sull'attitudine di Maria di custodire nel cuore parole ed eventi (cf. *Lc* 2,19.51). E c'è da sostare sulla connessione (anche qui, nella differenza) tra il custodire il Figlio (la Parola-divenuta-carne) nel corpo e il custodire la Parola (il Figlio-Parola-di-Dio) nel cuore. C'è una strana connessione tra il meditare e il concepire.⁷

Bisogna riconoscere che la figura di Maria, pur molto venerata nella Chiesa, e in questo senso molto vicina al popolo di Dio, è stata anche, in certo modo, tenuta a distanza; e pure questo è paradossale. È prevalso il senso dell'unicità di Maria rispetto al suo essere una di noi. La sua figura è stata un po' catturata nella mentalità (maschilista? patriarcale?) che preferiva idealizzare la donna piuttosto che riconoscerne e valorizzarne, in concreto, le sensibilità e gli apporti. Nel contesto attuale, mentre si vanno sciogliendo gli stereotipi (sull'identità e il ruolo delle donne, e anche degli uomini), mentre decadono le visioni essenzialistiche e universalistiche dell'umano e mentre ci si apre alla ricchezza delle differenze e alla varietà del concreto, si va sciogliendo anche l'alone di idealismo attorno alla figura di Maria. In ambito ecclesiale si va diffondendo la sensazione che Maria ha molto da dire ai discepoli di Gesù (uomini e donne), in rapporto a tante problematiche attuali. In lei, nella sua relazione con Giuseppe e con Gesù, si ritrovano o si possono rileggere, istanze attuali, relative all'essere donna, al senso della maternità e della paternità, al senso dell'educare, ecc. C'è, insomma, un bisogno di ridare concretezza, o di ridare *carne*, alla figura di Maria.⁸

⁵ L'espressione "Dio matura" (*Gott reift*), di Rilke, è ripresa da Massimo CACCIARI, *Generare Dio*, Il Mulino, Bologna, 2017, 23.

⁶ Lo sottolinea ancora Massimo Cacciari, riprendendo *Il pellegrino cherubico* di Angelus Silesius (*Ibid.*, 84).

⁷ Cf. *Ibid.*, 29-31.

⁸ È l'istanza che attraversa il libro di Simona SEGOLONI RUTA, *Carne di donna. Raccon-*

Nel brano evangelico, da cui abbiamo preso le mosse, una donna invita a pensare a un'altra donna. Il rinvio è da donna a donna, ma anche, a pensarci bene, da madre a madre;⁹ è, in ogni caso, rinvio a una maternità che non mortifica l'essere donna (è una maternità verginale) e che, allo stesso tempo, allarga l'orizzonte della maternità (Maria, madre di Gesù, è anche madre della Chiesa, madre dei discepoli di Gesù). Il testo conduce a scoprire o riscoprire sensibilità, più femminili, un po' taciute, di cui oggi però c'è molto bisogno. Esso consente di accostare più decisamente la beatitudine di chi ha portato nel suo grembo Gesù e lo ha allattato e la beatitudine di chi accoglie e custodisce la Parola. Esso spinge, quindi, a vivere la dinamica dell'accoglienza-generazione della Parola a partire dal corpo, e come dinamica corporea. La condizione è, però, di liberare tale dinamica dallo schema, segnato da una logica maschilista e di potere, per cui: l'ascolto è ricondotto al comprendere e la custodia è ricondotta all'osservanza o alla messa in pratica. Si tratterebbe, così, di comprendere la parola per poi metterla in pratica. C'è, in questo schema, un sottile gnosticismo, un allontanamento dal corpo. La condizione è dunque di pensare l'ascolto come un fatto corporeo, e non soltanto come un udire orientato alla comprensione, e di pensare il custodire, anch'esso, come un fatto corporeo più che di comprensione.¹⁰

tando *Maria di Nàzaret*, IPL, Milano, 2021. L'autrice, teologa, scegliendo il genere del racconto e con un linguaggio sensibile e che dà spazio all'immaginazione, crea una vicinanza della figura di Maria con noi, con le esperienze e le problematiche attuali (delle donne e di tutti). Bisogna aggiungere che c'è una progressiva scoperta di Maria all'interno di alcune correnti del femminismo contemporaneo, anche fuori dal contesto ecclesiale. Si coglie che la figura di Maria, in realtà, non si lascia catturare e comprendere dentro una mentalità maschilista e patriarcale, ma, anzi, attesta delle sensibilità (legate, ad es., a una percezione più corporea della realtà, al senso della/e differenza/e, a un corretto rapporto tra l'essere donna e l'essere madre) che sono importanti per costruire il futuro. Si veda ad es. l'interpretazione di Luce IRIGARAY, *Il mistero di Maria*, Paoline, Milano, 2010. L'autrice non risparmia comunque alcune critiche alla tradizione cristiana che, invece di tener vivo un approccio sensibile alla realtà, proprio di Maria e anche di Gesù (proprio in definitiva di una Rivelazione dell'incarnazione), avrebbe ceduto all'approccio logico (filosofico) alla realtà (cf. in particolare il capitolo col titolo: «Toccata dalla grazia», 39-45).

⁹ Possiamo immaginare che la donna fosse madre o che desiderasse esserlo o che desiderasse che suo figlio (quello che aveva o quello desiderava) fosse come Gesù; che desiderasse, per se stessa, qualcosa che pensava provasse la madre di Gesù.

¹⁰ Ci aiuta, in questo senso, riandare al testo originale del Vangelo. Il testo greco, in Lc 11,28, dice *phulássontes*, che evoca il custodire più che l'osservare. Sono, dunque, beati (*makáριοι*) coloro che ascoltano (*akúontes*) la Parola (*ton lógon*) e la custodiscono (*phulássontes*). Tale custodire evoca l'attitudine di Maria del serbare (conservare, custodire) nel cuore. In Lc 2,19, si dice: Maria serbava (*sunetérei*: conservava con cura) tutte le cose (*tà rémata*: eventi e parole, connessi tra loro) considerandole (*sumbállusa*: mettendole insieme, valutandole, soppesandole, interpretandole non solo con l'intelletto ma anche affettivamente, nel cuore) nel suo

Il nostro testo (Lc 11,27-28), che rimarrà sullo sfondo ma che pure ci ispirerà continuamente, suscita, all'incrocio con delle sensibilità culturali e cristiane attuali, alcune domande e provocazioni. Bisognerà riscoprire la pratica corporea dell'accoglienza-generazione-custodia della Parola? Bisognerà, umilmente, osare di *generare la Parola*? Bisognerà riscoprire anche il paradosso dell'essere se stessi (del restare davvero se stessi) nel dare vita ad altro, all'Altro? E ancora: bisognerà stare in guardia da un sottile gnosticismo che attraversa la vita cristiana? Bisognerà superare la mentalità per cui la conoscenza (la presa di coscienza) della Parola (di ciò che Dio vuole dire) sia la condizione per metterla in pratica? Bisognerà riscoprire la centralità della pratica della fede? Ci sarà da riconciliarsi col corpo della parola (quella umana) e della Parola (quella di Dio)? E inoltre: bisognerà ridare centralità all'*atto di fede* come atto che insieme accoglie e genera la Parola? Bisognerà riscoprire l'atto di fede come atto corporeo? *Si crede*, in definitiva, *col corpo*?

Queste domande, che nascono dall'esperienza di fede e da una lettura credente della Scrittura, incrociano domande e sensibilità che attraversano la nostra cultura e che hanno attraversato, in particolare, la recente fenomenologia filosofica (soprattutto il filone francese). Domande simili attraversano: quella fenomenologia che si è misurata col corpo (a partire da Maurice Merleau-Ponty e sulla sua scia) e sulla carne (Michel Henry e altri); quella che si è posta alla frontiera tra filosofia e teologia (soprattutto Jean-Luc Marion, ma non solo), e, ancor più, quella che ha colto che l'ispirazione teologica provoca a rendere conto più profondamente e più fedelmente dell'esperienza (in particolare Jean-Yves Lacoste e Emmanuel Falque). D'altra parte, il cristianesimo è religione dell'incarnazione, della risurrezione di Gesù nel suo vero corpo.

cuore (*en te kardía autés*). Ugualmente in Lc 2,51 si dice che Maria serbava (*dietérei*) tutte le cose (*pánta tà rémata*: tutti gli eventi e le parole) nel suo cuore (*en te kardía autés*) (cf. François BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. 1: *Introduzione. Commento a Lc 1,1-9,50*, ed. it. a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia, 2005, 155-156). È utile un confronto con le parole di Gesù, già ricordate, relative a chi sono davvero sua madre e i suoi familiari, che possiamo rendere così: «Mia madre e miei fratelli sono questi: coloro che ascoltano la parola di Dio e la fanno (*poiúntes*: *la fanno o la praticano*, più che *la mettono in pratica*)» (Lc 8,21) (cf. *Ibid.*, 488-490). Nei brani paralleli, di Matteo e Marco, invece che di «coloro che ascoltano e fanno la parola di Dio», si parla di «chiunque fa (*poiése*) la volontà (*thélema*) del Padre» (Mt 12,50 e Mc 3,35). Interessante questa annotazione di Bovon: «Maria entrerà nella cerchia dei discepoli di Gesù solo dopo pasqua, non a causa della sua maternità ma a causa della sua fede» (*Ibid.*, 490). È, ancora, il segno del primato della beatitudine relativa alla Parola, cioè dell'accoglienza e della generazione della Parola, che ci rende tutti discepoli e insieme familiari di Gesù. Ma il riconducimento della maternità di Maria alla fede e alla Parola significa anche pensare la fede e il rapporto con la Parola in prospettiva più corporea.

2. NEL CUORE DEI VISSUTI: IL CONTATTO, LE INTERCONNESSIONI CORPOREE, LA CARNE DELLA PAROLA

L'attitudine fenomenologica, cioè della risalita, nel cuore dei vissuti, a ciò che ci è più proprio o che ci segna più originariamente, permette di cogliere l'intima connessione di corpo e parola. La parola, che pure veicola dei contenuti, è innanzitutto suono, voce, relazione, movimento, azione corporea; si dà come *parola incarnata*.¹¹ Può essere invocazione, desiderio, domanda di aiuto, grido di esultanza; e lo è prima ancora che si comprenda il contenuto dell'invocazione, del desiderio, della domanda o del grido. La parola è intricata nel corpo; il corpo parla; un gesto è sempre di più di ogni sforzo di tradurlo in parole.¹² Si può, certo e in una certa misura, isolare la parola dalla carne, farla diventare segno che rinvia a un significato, ridurla a concetto o ad espressione di un concetto; la si può (e la si deve) far entrare in un discorso sensato; ma non lo si può fare in modo assoluto. La parola porta sempre la traccia della carne, anche quando diventa parola scritta e persino quando entra nel mondo virtuale che è mondo *digitale* (c'è sempre bisogno, come minimo, di un *dito*).¹³ Il tentativo di isolarla (che è poi lo sforzo di oggettivarla) fa parte del pensare, del dialogare, del comunicare, in definitiva del bisogno di venire a capo della vita cercando e dando senso alle cose e alle esperienze; tentativo necessario ma sempre incarnato, sempre con *presa a terra*. Se ci si illudesse di potersi as-

¹¹ Scrive Massimo Recalcati, nel contesto di una riflessione sull'educazione: «Le parole sono vive, entrano nel corpo, bucano la pancia: possono essere pietre o bolle di sapone, foglie miracolose. Possono fare innamorare o ferire. Le parole non sono solo mezzi per comunicare, le parole non sono solo il veicolo dell'informazione, come la pedagogia cognitivizzata del nostro tempo vorrebbe farci credere, ma sono corpo, carne, vita, desiderio. Noi non usiamo semplicemente le parole, ma *siamo fatti di parole, viviamo e respiriamo nelle parole*. [...] Questo significa anche che la parola non si limita a uscire dal corpo, ma *ha un corpo*» (*L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino, 2014, 90).

¹² Scrive Cesare Pagazzi: «Frequentemente il gesto è considerato come la traduzione corporea di un'intenzione o un ragionamento che lo precede: "Voglio manifestarti il mio bene, potrei dirtelo, scriverlo, ma decido di raffigurare questo mio pensiero spiegandolo con una carezza". Niente di tutto questo. I gesti non sono spiegazioni di pensieri, ma pensieri e desideri nella loro più originaria forma corporea; non sono espressione al seguito di una precedente riflessione, ma prime intenzioni del nostro corpo, aventi proprietà e sfumature che nessuna parola o nessuno scritto riusciranno a rendere. *Abbracciare* è ben più di dire o scrivere "ti voglio bene". Uno schiaffo sul volto è decisamente più pesante di offensivi insulti scritti o verbali» (*Questo è il mio corpo. La grazia del Signore Gesù*, pref. del card. G. Ravasi, EDB, Bologna, 2016, 61).

¹³ Cf. la nozione di *carne digitale*, sviluppata da Rocco PREDOTI, *Identità dell'uomo digitale. Antropologia del linguaggio digitale e implicazioni catechetiche*, Cittadella, Assisi, 2022, e che ho cercato di mettere a fuoco nella *Prefazione* al libro (9-13).

solvere dalla carne (e quindi: dalla relazione, dal proprio sé, dall'essere situati, dalle affezioni), si ritornerebbe, prima o poi, con più o meno frustrazione, e col rischio di un tonfo disastroso, *coi piedi per terra*.

L'essere incarnati, in effetti, ha il sapore dell'appartenenza alla terra, che ci segna radicalmente. Siamo fatti di terra (*Gen* 2,7; 3,19).¹⁴ Siamo interconnessi: con gli altri, con gli animali, con le cose, con l'ambiente, con gli eventi, con ciò che è vicino e con ciò che è lontano. Il camminare con gli altri, nella comune umanità, ha carattere concreto, materiale, corporeo. L'intersoggettività, con la necessaria costruzione di una coscienza comune, vive di *intercorporeità* e di comune appartenenza alla terra;¹⁵ possiamo anche dire: di *commaterialità*, a condizione di pensare la materia non come qualcosa di inerte, ma di pensarla dinamica, energetica, vivente.¹⁶ Si vanno sciogliendo le barriere rigide: non solo quelle tra corpo e parola o tra carne e spirito, ma anche quelle tra popoli, tra razze, tra culture; e anche quelle tra mondo umano e mondo animale, tra vita umana e vita della terra. Tale scioglimento ha i suoi rischi: si può piombare nella liquidità o *gassosità*, cioè nell'indistinto, in definitiva nell'indifferenza. La salvaguardia delle identità (delle differenze) e il senso della comune appartenenza (che ci libera da chiusure e irrigidimenti) si rinviano reciprocamente. L'immagine del poliedro, utilizzata spesso da Papa Francesco, dice questo equilibrio;¹⁷ ma, prima che equilibrio da costruire con un lavoro di coscienza e di parola, è un equilibrio a cui arrenderci. È il corpo, il nostro essere corporei,

¹⁴ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Che cosa è l'uomo?*» (*Sal* 8,5). *Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano, 2019, 24-28 (nn. 22-28).

¹⁵ Cf. Secondo BONGIOVANNI, *A partire dal corpo. Sulla singolarità umana*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2021, 80. Si fanno strada le nozioni di *intercorporeità* e anche *transcorporeità*. Con esse si vuole esprimere che siamo connessi in un continuum materiale, affettivo e solidale; che siamo inestricabilmente legati, anche oltre i confini dell'umano, coi non umani, come anche con gli apparati tecnologici. È su questa base che si costruisce la conoscenza e la coscienza comune (cf. Rosi BRAIDOTTI, *Il postumano*, vol. III: *Femminismo*, tr. di S. Aurilio, Derive Approdi, Bologna, 2023, 167-170).

¹⁶ Già Husserl, iniziatore della fenomenologia, aveva colto bene, con le sue analisi sulla *sintesi passiva*, che la materia (*hylé*) non è inerte e non riceve forma dall'intenzionalità di coscienza; ha vita e leggi proprie. «Non è più necessario un atto di animazione che vivifichi la rigida *hylé*; la *hylé* è al contrario già percorsa dalla *kinesis* della vita» (Mario VERGANI, *Saggio introduttivo*, in Edmond HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, pref. di C. Sini, Il Saggiatore, Milano, 2003, 31-32).

¹⁷ Papa Francesco utilizza questa immagine in rapporto ai processi culturali in atto e per evocare la necessaria costruzione di una cultura dell'incontro e, allo stesso tempo, il riconoscimento delle differenze, delle particolarità e delle singolarità (cf. ad es. lett. encl. *Fratelli Tutti*, 3 ottobre 2020: *AAS* 112 (2020) 1045-1046, n. 215).

che dice, molto più e molto prima di qualsiasi costruzione di coscienza, la nostra identità e insieme la nostra appartenenza, la nostra singolarità (unicità) e la nostra co-appartenenza. Il singolare, il plurale e il comune si rinviano a vicenda, senza confusione e insieme senza separazione. È nella corporeità che si manifesta in verità il nostro essere o, semplicemente, l'essere: *essere singolare plurale*.¹⁸

Il corpo è dinamico, vivente, sempre in relazione con gli altri corpi e sempre dinamicamente se stesso; si singolarizza rimanendo esposto agli altri corpi e sempre in una interconnessione corporea prima che di coscienza. La coscienza di sé, che pure governa (o cerca di governare) il corpo, vive del corpo; scende continuamente a patti col corpo perché in fondo è governata dal corpo. Il mio corpo è anche *estraneo a me*, alla coscienza di me. È un *fuori*, tra un fuori e un fuori (non foro) interno.¹⁹ La coscienza di sé, ma anche la coscienza degli altri e del mondo, vive già di questi intrecci corporei; è situata in questa esposizione, o *inter-esposizione*, dei corpi. In quanto corporei siamo esposti, e cioè anche vulnerabili, dipendenti gli uni dagli altri.²⁰ È il fatto stesso

¹⁸ Jean-Luc Nancy ha cercato di «rifondare interamente la filosofia prima basandola sul singolare plurale dell'essere» (*Essere singolare plurale*, introd. di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, Einaudi, 2001, Torino, 3). E spiega: «L'essere è singolare e plurale, al tempo stesso, indistintamente e distintamente. È singolarmente plurale e pluralmente singolare. Tutto ciò non fornisce un predicato particolare dell'essere, come se l'essere fosse o avesse un certo numero di attributi tra cui quello, duplice, contraddittorio o chiasmico, d'essere singolare-plurale. Il singolare-plurale (o: il singolare plurale) forma al contrario la costituzione d'essenza dell'essere» (*Ibid.*, 43). E ancora: «*Essere singolare plurale* vuol dire: l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una *co-essenza*; ma una co-essenza, o l'*essere-con* - l'essere-in-tanti-con - designa a sua volta l'essenza del *co-*, o ancora meglio il *co-* (il *cum*) stesso in posizione o in guisa di essenza» (*Ibid.*, 45).

¹⁹ Spiega Jean-Luc Nancy: «È dunque il corpo stesso, il mio corpo, quello che definiamo *proprio*, che è estraneo. Ogni corpo è estraneo agli altri corpi: l'essere-estraneo è inerente alla sua corporeità. [...] Le mie mani si toccano, il mio corpo riconosce se stesso venendo a sé da un fuori che è, esso stesso, intento nell'atto di recuperare il mondo che è fuori di sé. Questo chiasma della carne, così ben descritto dal più perspicace fenomenologo del corpo [Merleau-Ponty], [...] non deve farci dimenticare che la nostra connessione con il fuori, di fatto, ci ha già da sempre esposti fin nel più intimo di noi stessi. Il *dentro* insomma non è altrove che tra fuori e fuori, e questo *tra* - il *tra* (*entre*) del suo *antro* (*antre*) della sua caverna di miti e di fantasmi dell'interiorità - in fondo non è di per sé che un altro *fuori*» (*Prendere la parola*, tr. di R. Borghesi e C. Tabacco, postf. di F. Ermini, Moretti e Vitali, Bergamo, 2013, 64-65).

²⁰ Questa prospettiva dell'*esposizione* attraverso la riflessione di Lucia VANTINI, *Il sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi, 2017. In una prospettiva analoga si pone la riflessione (di taglio filosofico) di Emmanuel Falque e quella (di taglio psicologico) della moglie Sabine Fos-Falque sul «corps épandu» o sulla «chair épandue»

di doverci nutrire che ci rende interdipendenti. Il linguaggio è originariamente questa esposizione reciproca, questo essere in contatto, un contatto di singoli, un contatto nella differenza, in cui si articolano, continuamente, l'io, l'altro, il noi, la reciproca appartenenza, la comune appartenenza alla terra. Il linguaggio è articolazione di contatti, è prossimità e distanza di corpi. È ricerca della giusta distanza. È il paradosso dell'entrare in contatto ma a distanza.²¹

Bisogna, in effetti, pensare il linguaggio a partire dal tatto e dal contatto, prima che a partire dalla vista. La vista ci fa vedere lontano, ci permette di distanziare, il tatto ci tiene situati, con presa a terra.²² Ma la vista, in realtà, vive di contatto; e così anche gli altri sensi: è per contatto, che si ascolta, si gusta e si odora. Aristotele aveva già segnalato il primato del tatto, anche perché il tatto si estende a tutto il corpo;²³ gli altri sensi, invece, sono più localizzati, legati a un organo particolare (l'occhio, l'orecchio, il naso, la bocca). La tradi-

(Emmanuel FALQUE, *Ethique du corps épandu*, suivi de Sabine FOS-FALQUE, *Une chair épandue sur le divan*, Cerf, Paris, 2018). Il corpo *épandu* o la carne *épandue* sono il corpo in quanto *esposto*, ad es. sul letto dell'ospedale in attesa di un intervento chirurgico o sul divano dello psicanalista, vulnerabile, paziente, dipendente da altro e dall'altro (cf. *Ibid.*, 9).

²¹ La scena evangelica del *Noli me tangere*, di Maria Maddalena che cerca di toccare Gesù e di Gesù che si ritrae (Gv 20,17), evoca il paradosso del contatto; un vero contatto implica anche una distanza. Lo spazio che si apre col *Noli me tangere* permette, sia a Gesù che alla Maddalena, il compimento della missione: Gesù può salire al Padre, la Maddalena può sprigionare tutte le sue energie e farsi missionaria del Risorto. Questa scena ha ispirato Jean-Luc Nancy in *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino, 2005. Nancy che, in questo libro, descrive il paradosso del toccare senza toccare, riconosce che il cristianesimo è attraversato da questo paradosso. Afferma: «In certo modo [...] il cristianesimo ha inventato la religione del contatto, del sensibile, della presenza immediata al corpo ed al cuore. La scena del *Noli me tangere* sarebbe da questo punto di vista un'eccezione, un *hapax* teologico. O richiederebbe di pensare simultaneamente, secondo una modalità ossimorica o paradossale, le due espressioni: *Hoc est corpus meum* e *Noli me tangere*: e forse è in effetti proprio di questo paradosso che si tratta» (*Ibid.*, 26).

²² Afferma Maurice Merleau-Ponty: «Nell'esperienza visuale, che spinge l'oggettivazione più lontano dell'esperienza tattile, ci possiamo lusingare, almeno a prima vista, di costituire il mondo, poiché essa ci presenta uno spettacolo esposto davanti a noi a distanza, ci dà l'illusione di essere presenti immediatamente dappertutto e di non essere situati da nessuna parte. Ma l'esperienza tattile aderisce alla superficie del nostro corpo, noi non possiamo dispiegarla davanti a noi, essa non diviene di fatto oggetto. Correlativamente, come soggetto del toccare, non posso lusingarmi di essere dappertutto e da nessuna parte, non posso dimenticare qui che è attraverso il mio corpo che vado al mondo, che l'esperienza tattile si fa "prima" di me, e non è centrata in me. Non sono io che tocco, è il mio corpo» [tr. mia] (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 2013, 372).

²³ *L'anima*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, Bompiani, Milano, 2001, 179-181 (B 423b).

zione, però, e Aristotele stesso, hanno generalmente pensato il tatto a partire dalla vista e in funzione della vista. E la vista, a sua volta, è stata pensata in funzione della mente, del capire, del comprendere. La metafisica, che ha segnato questo cammino, avverte la fallibilità dei sensi e pone l'accento sull'intelletto in ordine alla comprensione della realtà.²⁴ I sensi, con la vista in testa, offrono, in definitiva, dati all'intelletto. I sensi, che originariamente sono modi del corpo, dei corpi singoli e dei corpi interconnessi, di corpi in movimento, sono asserviti alla *presa* dell'intelletto (la *presa* di coscienza, la *com-prensione*). Questa dinamica è segnata da una certa presa di distanza dai corpi, da una certa disincarnazione e da un certo individualismo (chiusura in sé della coscienza); l'intercorporeità, inoltre, lascia lo spazio all'intersoggettività e all'universalità. Raggiungiamo gli altri attraverso mediazioni di coscienza, a partire da principi, quasi perdendo la memoria che siamo già in contatto con loro nella terra comune. Da ciò la percezione o l'accusa, da parte di molti, nei confronti di un pensiero che in fondo rimane monologico, che non incontra davvero l'altro, che perde la memoria del sensibile e del corporeo.²⁵ Il linguaggio, in quest'ottica, diventa come espressione di un ordine universale; le parole sono solo espressioni di concetti, diventano evanescenti, perdono il carattere corporeo. Eppure le parole sono corpo, azione, possono essere perfino come una spada. Sono situate dentro le dinamiche di connessione, singolarizzazione, interconnessione dei corpi.

²⁴ Federico Capitoni evidenzia come il riconoscimento dei sensi (e del tatto come «il senso dei sensi») sia stato accompagnato e, in certo modo, vanificato, nella tradizione antica e moderna, da una metafisica che ha svalutato se non disprezzato il corpo. Si è creduto che, «essendo il dispositivo sensorio inteso come più corporale e primitivo, avesse poco a che fare con la conoscenza: l'idea metafisica della fallibilità delle sensazioni nel raggiungimento della verità (concezione ribaltata da sensisti ed empiristi) correrà spesso parallelamente a un pensiero che guarda al corpo con sospetto quando non mostrando per esso paura e disprezzo» (*Toccare*, Jaca Book, Milano, 2020, 12-13).

²⁵ Si veda ad es. la critica di Luce Irigaray che auspica un radicale rinnovamento del pensiero e del linguaggio, della loro stessa logica. «È la logica stessa che va modificata, la grammatica del pensare. [...]. Ciò richiede di ripassare sotto il fondamento stesso che funge da suolo e/o da tetto alla metafisica occidentale. [...] Il mondo che ha costruito esilia l'uomo da se stesso. Della sua architettura non era abbastanza chiaramente cosciente per poter tornare in sé una volta compiuto il lavoro. Perdipiù, quel poco di essere che gli ha fatto intravedere l'impalcatura del suo pensiero fa sì che non voglia toccare terra per paura di perdere il lembo di cielo intravisto. Così l'uomo si allontana sempre più da se stesso verso qualche lontano universale, obliando ciò in cui appartiene al più prossimo, obliando che questo più prossimo è in lui o accanto a lui, mescolato a quello che egli è. Trascura così ciò che lo fa vivere» (*La via dell'amore*, tr. di R. Salvadori, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, 66).

Ma tali dinamiche non vanno caricate di un significato etico? E non possono (o non debbono) essere interpretate anche in senso religioso? Senza un riferimento al bene (al bene comune, dei singoli e di tutti) e alla trascendenza, non si rimane nel caos? Non si rischia di rimanere invischiati nel frammentarismo e nel relativismo? E l'elaborazione del senso etico e religioso non è il proprio dell'attività di coscienza e dell'esercizio della parola? Certo, ma di una coscienza che rimane sempre situata, di una parola incarnata, sensibile, corporea. Una parola muta ma forte, che sa di appello, di richiamo, anche di comando, è intricata nel corpo. Il corpo parla, addirittura comanda. Per Levinas, ad esempio, il volto, nella sua nudità, e cioè nell'orizzonte che precede la vita di coscienza, comanda di non uccidere e obbliga alla responsabilità; apre ad una parola *altra*.²⁶ Il corpo è come attraversato da *scritture* che, a condizione di un contatto sensibile e responsabile allo stesso tempo, prendono vita, parlano, di una parola che rompe l'indifferenza della coscienza. Il corpo è scritto, e le sue scritture sono incancellabili (*ciò che è scritto è scritto*). Il richiamo al bene e l'invito ad evitare il male sono iscritti nel corpo; o, almeno, hanno in esso un fondamento scritturistico. La stessa polarità immanenza-trascendenza, chiusura in sé o apertura all'altro e ad altro, è come scritta nel corpo; la coscienza religiosa vi si fonda e, a partire da questo fondamento, fa i suoi ragionamenti.²⁷ Una parola di bene e una parola di trascendenza, apportano, in tante situazioni, novità e suscitano sorpresa; ma sono davvero parole di bene e di trascendenza se, allo stesso tempo, intercettano e risvegliano ciò che è già scritto nel corpo e nell'intercorporeità, e che però rischia di rimanere assopito.

La stessa Rivelazione, che pure sorprende, che è novità, che dice una iniziativa altra che ci raggiunge, non ha niente della sovrastruttura corporea, almeno quando si tratta della Rivelazione cristiana. Dio si è fatto carne; la sua iniziativa è corporea e intercetta i corpi. La stessa risposta di fede, pur senza escludere la coscienza e la riflessione, si gioca innanzitutto sul terreno

²⁶ «Il volto nella sua nudità è la debolezza di un essere unico esposto alla morte, ma allo stesso tempo l'enunciato di un imperativo che mi obbliga a non lasciarlo solo. Questo obbligo è la prima parola di Dio» [trad. mia] (*Les imprévus de l'histoire*, préface de P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier, 1994, 201-202).

²⁷ La questione della trascendenza si radica decisamente, per Maurice Merleau-Ponty, nella sfera corporea: «La soluzione di tutti i problemi di trascendenza si trova nello spessore del presente preoggettivo, in cui noi troviamo la nostra corporeità, la nostra socialità, la preesistenza del mondo, cioè il punto di radicamento delle *spiegazioni* in ciò che esse hanno di legittimo» [tr. mia] (*Phénoménologie de la perception*, cit., 496).

corporeo.²⁸ Se la Rivelazione si riducesse a un messaggio che viene dall'altro mondo, sarebbe, sia pur accolta inizialmente, presto archiviata;²⁹ se fosse catturata nel primato del pensiero si ridurrebbe a dottrina e morale.³⁰ Sarebbe un grande fraintendimento. La Rivelazione è, in realtà, nel segno dell'incarnazione, ed è quindi radicalmente storica e temporale. Ed è il corpo che ci mantiene nella storia e nel tempo, e quindi sulle tracce della Rivelazione.³¹ La creazione e la redenzione sono eventi di cui l'umanità, i corpi, le interconnessioni corporee, portano le tracce, le scritture. Non ci sono forse nei corpi le tracce dell'immagine e somiglianza con Dio? Non ci sono le impronte delle dita di Dio? La coscienza dovrà riconoscerle, dovrà saperle leggere, dovrà prendere a prestito la Parola della Scrittura, ma le tracce sono là. La piena solidarietà di Cristo con tutti gli uomini, solidarietà di incarnazione, non ha lasciato delle tracce indelebili nelle interconnessioni corporee? Si potrà prenderne o non prenderne coscienza, si potrà incrociare o no una parola che racconti

²⁸ Afferma Giorgio Bonaccorso: «Il punto cruciale è che la fede si configura originariamente come un atto che indubbiamente include anche la riflessione ma che è decisamente più ampio della riflessione. L'interfaccia della *fides* non è quindi la *ratio* ma tutto ciò che la fede stessa indica come luogo della rivelazione di Dio, ossia Gesù Cristo. E Gesù Cristo è la carne assunta dal Figlio di Dio: il *Logos* di Dio non si è fatto *logos* dell'uomo, ossia parola o pensiero, ma *sarx*, ossia uomo nella sua complessità. All'origine, non vi è, quindi, un discorso teologico sul Dio che si è fatto carne, corpo, ma una carne, un corpo nel quale Dio si esprime rendendo così possibile un discorso teologico. Da ciò consegue che l'interfaccia della *fides* è il *corpus* e non la parola, il concetto o la ragione» (*Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella, Assisi, 2010, 24).

²⁹ Ancora Giorgio Bonaccorso avverte e sottolinea: «Il corpo è il luogo della rivelazione profonda del mondo, ma è anche il luogo della rivelazione di Dio. La tragedia che si può abbattere sulle religioni è che l'epifania o ierofania o teofania da cui nascono sia ridotta a un messaggio che viene dall'altro mondo e che deve essere decifrato, capito, archiviato. Se si consuma questa tragedia, la fede di tanti credenti consisterà nel consultare gli archivi, e magari nel fare nuove edizioni di testi antichi. Non c'è più qualcuno che si manifesta, che si rivela, ma solo qualcosa che è stato manifestato, rivelato» (*Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi, 2006, 139).

³⁰ Cf. *Ibid.*, 144.

³¹ «Nel cristianesimo c'è un Dio che non invia un messaggio dall'altro mondo ma che viene in questo mondo, si fa carne, tempo, storia. La mente razionale può descrivere questa rivelazione come un insieme di messaggi senza tempo, ma il corpo mantiene nella rivelazione di Dio perché mantiene nel tempo e nella storia, coniugando memoria e oblio. Il punto essenziale sta nel fatto che la mente razionale descrive la storia e dove non può descrivere non vede più la storia né la rivelazione storica di Dio; il corpo, invece, è nella storia e la vive anche quando non la vede, non la descrive, non la ricorda. Per questo motivo il corpo può accogliere la rivelazione storica di Dio mantenendo il mistero divino che non può essere decifrato» (*Ibid.*, 139).

l'evento, si potrà rimanere analfabeti per tutta la vita e non incontrare chi sappia spiegare le scritture, ma le tracce sono là. Non c'è qui nessuna svalutazione della parola e della coscienza della Rivelazione, ma la preoccupazione di dare fondamento, sito, carne, alla parola e alla coscienza. E anche all'annuncio del Vangelo. È come se il Vangelo, prima di essere compreso o mentre si cerca di comprenderlo, dovesse *risuonare*; è come se si dovesse restituire al Vangelo suono, sensibilità, carne.³² La bella notizia (il Vangelo) non risuona se catturato nello schema del primato della coscienza, come se bisognasse prima comprenderlo (certo in modo esistenziale, significativo, carico di senso per la vita) per poi viverlo, metterlo in pratica. L'incontro col Vangelo è eminentemente pratico e sensibile. Le parole che fanno parte dell'incontro si situano nell'orizzonte corporeo, carnale, sacramentale, del linguaggio.

3. IL CAMMINO DI FEDE: CUSTODIRE NEL CUORE E PORTARE NEL CORPO LA PAROLA

La pratica della vita cristiana è sfidata a ritrovare la via maestra del corpo, e cioè del sensibile, del simbolico, del sacramentale. La sfida riguarda, evidentemente, anche l'azione evangelizzatrice e pastorale che promuove e accompagna i cammini di fede. La fede non è l'adesione della mente a un messaggio, che apre, poi, alla *messa in pratica* della fede stessa nella liturgia e nelle azioni della vita; ma è, sin dall'inizio, *atto di fede*. Allo stesso modo, l'evangelizzazione-pastorale non è, innanzitutto, un servizio alla presa di coscienza di un messaggio e, successivamente, un accompagnamento alla sua concretizzazione; è, piuttosto, una mediazione che ha, sin dall'inizio e sempre, carattere pratico. Lo *schema applicativo*, per cui prima si comprende e poi si mette in pratica, non tiene più.³³ Esso, in realtà, mortifica la Rivelazione del-

³² Ho cercato di pensare la comunicazione della fede (annuncio, catechesi) nella prospettiva della risonanza in *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechistica*, pref. di A. Fossion, Elledici, Torino, 2014.

³³ A questo schema sono riconducibili molte modalità di progettazione pastorale centrate sul (o che si ispirano al) *vedere-giudicare-agire*. Esse sono segnate dallo schema applicativo, nonostante credano di superarlo partendo dal vedere; il vedere, infatti, è orientato al (e dal) comprendere. Emmanuel Falque, a partire dalla preoccupazione di ricondurre il pensare filosofico e anche quello teologico al vivere e sulla scorta della massima antica «*primum vivere deinde philosophari*», cerca di rendere conto dell'intima connessione tra vivere, pensare e scrivere, e mette in discussione la logica del vedere-giudicare-agire: «*Il pensiero e la scrittura sono essi stessi atti della vita*. Non si cercherà dunque prima di *vedere*, poi di *giudicare*, e quindi di *agire* –

l'incarnazione; la cattura in un orizzonte mentale che non è il suo. Ma non intercetta nemmeno le istanze più profonde del mondo di oggi. La nostra epoca, segnata da incertezze, fatiche a guardare al futuro con speranza, da identità sospese (non sufficientemente radicate, disincarnate), è attraversata anche da domande gridate dai corpi e dalla terra, che esigono una sintonia più sensibile e affettiva.

Molte contraddizioni del nostro tempo si concentrano proprio sui corpi: il desiderio di assecondare le esigenze del corpo finisce per idealizzarlo, e così l'idea del corpo (un corpo ideale) si sostituisce al corpo proprio; l'enfasi sul virtuale, sull'intelligenza artificiale, sul superamento dell'umano nel transumano, veicola l'illusione di potersi liberare dal corpo; il rapporto con le macchine intelligenti è segnato dall'orgoglio di averle prodotte ma anche dalla paura di non poterle controllare. Dovunque si possono rintracciare, insieme (paradossalmente insieme), la tendenza a fuggire dal corpo e l'istanza di riconciliazione con esso.³⁴ La sfida è culturale ed anche ecclesiale. La fuga dal corpo e, insieme, l'istanza di riconciliazione col corpo sono una buona chiave di lettura anche per comprendere la crisi ecclesiale attuale e la crisi dell'evangelizzazione. E ciò è particolarmente sfidante per il cristianesimo, la religione del corpo: del Dio incarnato in Gesù Cristo; della Parola che si è fatta carne; della passione, morte e risurrezione di Gesù nel suo vero corpo. La sfida, per i cristiani, è di riattingere, in modo coraggioso e sapiente, al tesoro antico della fede per far emergere risorse rimaste un po' assopite e che possono invece aprire vie di speranza per il futuro. Fa parte di questo tesoro l'intimo e incomprensibile legame del nostro corpo col corpo di Dio, per grazia di Dio.³⁵

nemmeno di *riflettere*, poi di *vivere*, e quindi di *rileggere* – come se il *giudizio*, o la *rilettura*, non risultassero essi stessi dalla modalità del *vivere*. Il *cerchio della vita e del pensiero* appartiene alla vita, o meglio *fa* la vita». E ancora: «Non c'è *vita senza pensiero* né *senza pensiero senza vita*, nella complementarietà certo dell'intuizione e del concetto, ma anche nell'unità dell'*esperienza del pensiero come pensiero dell'esperienza*» [trad. mia] (*Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essais sur les frontières*, Lessius, Bruxelles, 2013, 197).

³⁴ Un autore che ha saputo mettere ben in evidenza le contraddizioni che si concentrano sul corpo, indicandone anche le implicazioni educative, è David Le Breton; si veda in particolare *Fuggire da sé. Una tentazione contemporanea*, tr. di M. Gregorio, Cortina, Milano, 2016.

³⁵ Scrive Pierangelo Sequeri: «La finitezza e la corporeità sono le condizioni che ci fanno vivere, senza le quali saremmo soltanto un'ipotesi irrealizzata di Dio. E la novità assoluta del cristianesimo è l'immedesimazione indissolubile della finitezza e della corporeità dell'umano nella vita di Dio. [...] È sul nesso fra la verità di Dio e il corpo del Signore che si decide la possibilità di pensare il senso autentico della *verità* del cristianesimo. Ed è sulla differenza del corpo-del-mondo dal peccato-del-mondo – sulla loro abissale distanza, nella loro indiscernibile

Il rapporto con Dio, nell'esperienza cristiana, è un *corpo a corpo* e non ha niente di fuga dal mondo (e dal corpo).³⁶ Anzi, è un rapporto sensibile.³⁷ Certo, è rapporto tra disuguali: dell'infinito col finito, di Colui che salva con colui che è salvato, di Colui che ama con colui che vive di tale amore. Ma è anche un rapporto che non mortifica mai l'uomo, la sua libertà e la sua dignità. L'iniziativa (iniziativa di amore) è sempre di Dio, l'uomo è sempre colui che risponde o che corrisponde; eppure Dio opera senza scavalcare l'uomo. La Rivelazione avviene grazie a uomini che rispondono a Dio, che vi (*cor*)rispondono. Dio parlava a Mosé e, allo stesso tempo, per mezzo di Mosé; parlava al popolo mentre (e perché) egli gli (*cor*)rispondeva.³⁸ Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio (*Eb* 1,1-2). Lo ha fatto perché Maria gli ha (*cor*)risposto, gli ha permesso di parlare. Dio parla con parole umane, non nel senso che utilizza le parole degli uomini per farsi meglio comprendere; ma nel senso che parla mentre gli uomini rispondono, quando le parole-azioni umane hanno carattere profondamente responsoriale.³⁹

contiguità – che si decide l'esperienza dell'attualità del cristianesimo, in grado di corrispondere esattamente a quella verità» (*Il grembo di Dio. Questioni/1: Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, pref. di P. Coda, postf. di K. Appel, Città nuova, Roma, 2023, 78).

³⁶ Emmanuel Falque ha reagito alla critica per cui il cristianesimo sarebbe segnato, nel fondo, dalla fuga dal mondo; critica che, come si sa, trova una formulazione radicale in Nietzsche. Falque risponde a Nietzsche a partire da San Paolo, immaginando una sorta di *corpo a corpo* tra i due. Di Paolo, Falque evidenzia tre sottolineature che emergono nella sue lettere: la relazione a Dio e la vita nuova in Cristo passano sempre per il corpo (*soma*); la carne (*sarx*) e lo spirito (*pneuma*) (e quindi: il vivere secondo la carne e il vivere secondo lo spirito) sono due modalità del corpo (*soma*); il corpo, infine, è pensato non secondo la nozione di sostanza o in prospettiva di ontologizzazione, ma secondo la qualità (*qualité*) e la forza di irradiazione (*éclat*), e quindi in ottica che possiamo dire fenomenologica (*Métamorphose de la finitude. Essais philosophiques sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris, 2004, 98ss.). La differenza è allora, in definitiva, tra due modalità del corpo, tra due fenomenalità. Il cristianesimo riconosce, con Nietzsche, che il corpo è forza di pulsione, ma riconosce anche che esso è pure luogo della manifestazione di Dio (*Ibid.*, 103ss.). Si veda anche ID., *Les noces de l'agneau. Essais philosophiques sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris, 2011, 68.

³⁷ Pierangelo Sequeri sottolinea l'urgenza di recuperare l'«affinità dello spirituale e del sensibile» (*Il grembo di Dio*, cit., 250).

³⁸ L'uomo – afferma Emmanuel Levinas – è «allo stesso tempo, colui a cui la parola è detta ma anche colui per il quale vi è Rivelazione». L'uomo – aggiunge, con un riferimento critico a Heidegger – è «il luogo in cui passa la trascendenza, anche se può essere detto *esserci* o *Dasein*» [tr. mia] (*L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982, 175).

³⁹ L'espressione di *Dei Verbum*, «Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana» (*DV* 12), va intesa in senso profondo, rispettoso della libertà e responsabilità dell'uomo, non in senso strumentale.

L'uomo, in altre parole, ha la responsabilità di permettere a Dio di parlare, ponendo anche impedirglielo. È la grandezza dell'uomo e insieme la sua responsabilità. Se è vero che l'uomo dipende da Dio è anche vero che Dio dipende dall'uomo; questi può decretare anche la morte di Dio. Il dramma dell'uomo si gioca, in fondo, nel dilemma di permettere a Dio di agire o di farsi lui stesso Dio.

Nella vicenda di Gesù il dramma esplode radicalmente. Gesù ha risposto pienamente al Padre, al punto che ha potuto dire: «Io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv 14,11). Ha risposto con tutto se stesso, col suo corpo. Ha detto un *eccomi* sin dall'entrata nel mondo: «Entrando nel mondo, Cristo dice: *Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: "Ecco io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà"*» (Eb 10,5-7); un *eccomi* che assomiglia al «Questo è il mio corpo» della notte dell'ultima cena (Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; I Cor 11,24), prolungato nella passione e morte sulla croce. Un *eccomi* segnato dall'amore, per il quale, in Cristo, Dio si è manifestato in verità. La Parola si è fatta carne (Gv 1,14). Ma il Vangelo attesta che molti si sono chiusi alla Parola (all'amore, all'iniziativa di Dio, al richiamo responsoriale della vita); spesso ciò è avvenuto, paradossalmente, in nome della Parola (si pensi agli scribi e ai farisei). Cristo è stato ucciso in nome della religione, in nome di Dio e per il bene del popolo (cf. Gv 11,50). Il confine tra apertura e chiusura alla Parola, tra il permettere a Dio di agire e il farsi Dio, tra il vero Dio e l'idolo, è sottile; non è tracciato una volta per tutte. Tale confine non passa solo per la coscienza (o per le idee); passa innanzitutto per il corpo, per la pratica; ha a che fare con la sfida continua o col dilemma continuo dell'amare o non amare, del lasciarsi amare o del chiudersi presuntuosamente in sé, del (cor)rispondere o del farsi da sé. Il dilemma non è davanti a noi, anche se possiamo oggettivarlo, ma lo abitiamo col corpo; attraversa il nostro corpo.

Il cammino di fede, nel cristianesimo, non può che essere pratico, corporeo, e quindi sensibile, simbolico, sacramentale. La stessa testimonianza si attua per via pratica, sensibile; da contatto a contatto: «Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi – quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo» (I Gv 1,1-3). La fede è pratica

di fede.⁴⁰ Si cammina con fede attraverso una pratica sacramentale e una pratica dell'amore, che si intrecciano tenendoci situati, radicati.⁴¹ Si intrecciano in contatto con Cristo (sacramento del Padre), nella Chiesa (sacramento del Regno), nel mondo (che porta le tracce vive della creazione e della redenzione). Nel battesimo, porta dei sacramenti, riceviamo in dono lo Spirito di Dio: Dio abita in noi, è più intimo a noi di noi stessi. Nell'eucaristia, culmine e sorgente del cammino di vita cristiana, riceviamo in dono il corpo di Cristo; il suo corpo nutre il nostro corpo. «Questo è il mio corpo»: dice il dono di Cristo, del suo corpo; dice anche ciò che responsabilmente e umilmente, in Cristo, diciamo anche noi, ogni volta che amiamo, anche senza dirlo, perché è il corpo che lo dice. Le parole di Cristo possono diventare le nostre parole. L'eucaristia è il *memoriale* del dono d'amore di Cristo, e cioè la presenza viva di quel dono. Il memoriale, che è il legame sensibile (corporeo, sacramentale, che attraversa la storia) con l'evento, deborda la memoria (cioè il ricordo della coscienza), anzi la rende possibile. È il memoriale che precede la memoria, e non viceversa: noi pure, infatti, eravamo nel cenacolo e sotto la croce.⁴² C'eravamo pur senza esserci: il nostro corpo lo sa; la nostra coscienza ci arriva in ritardo. L'eucaristia, inoltre, non è semplice coscienza del futuro compimento, ma è reale anticipazione, pegno del banchetto eterno: il corpo lo sa. La pratica sacramentale fa da orizzonte di senso a tutta la pratica cristiana.

La stessa pratica della Parola (l'ascolto, l'accoglienza, la testimonianza) ha carattere sacramentale. La Parola ha una sua sacramentalità, come, d'altra parte, la Rivelazione ha un orizzonte sacramentale.⁴³ Nella celebrazione euca-

⁴⁰ È la prospettiva che attraversa Michel DE CERTEAU, *La pratica del credere*, introd. e cura di G. Leghissa, Medusa, Milano, 2007.

⁴¹ Jean-Yves Lacoste ha approfondito il ruolo della liturgia in rapporto all'essere radicati. Il luogo liturgico, che abitiamo corporalmente, libera l'esperienza di fede dal rischio di essere racchiusa in una interiorità sradicata e di ridursi quindi a semplice esperienza religiosa. La liturgia impedisce la dissociazione di interiore ed esteriore, di corpo e anima. Il luogo liturgico, poi, contiene il segreto dell'abitare. La liturgia, che si svolge in un luogo, è paradossalmente anche la trasgressione del luogo; ci fa abitare un orizzonte più grande, senza sradicamento ma anzi liberando il senso più radicale dell'abitare nel mondo (*Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris, 1994, 2e tirage, 2014, 27).

⁴² Afferma Benedetto XVI: «Attraverso il Sacramento eucaristico Gesù coinvolge i fedeli nella sua stessa ora; in tal modo Egli ci mostra il legame che ha voluto tra sé e noi, tra la sua persona e la Chiesa» (esort. apost. *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007: *AAS* 99 (2007) 115, n. 14).

⁴³ Si veda Benedetto XVI, esort. apost. *Verbum Domini*, 30 settembre 2010: *AAS* 102 (2010) 735, n. 56 (su «La sacramentalità della Parola»).

ristica c'è una profonda connessione tra le due mense: quella della Parola e quella eucaristica.⁴⁴ Se cronologicamente è prima la mensa della Parola, in ottica di senso è prima la mensa eucaristica; ed è questa che libera il carattere sacramentale della Parola.⁴⁵ La Parola, infatti, vive dell'orizzonte sacramentale. E tale orizzonte dovrebbe informare di sé tutto ciò che, in pastorale, ha a che fare con la parola: la catechesi, e non solo. In tal modo l'evangelizzazione-pastorale potrà intercettare il corpo delle persone, le scritture della loro esistenza; le potrà interpellare su un piano sensibile, affettivo; le potrà raggiungere nel cuore, nucleo e motore della persona. L'accoglienza e la corrispondenza non sono, certo, mai scontate, giacché rimane sempre la responsabilità dell'interlocutore. E rimane importante l'apporto della coscienza evangelizzatrice, che dovrà mediare tra il sacramentale e il sensibile, tra la Parola e le scritture dell'esistenza; ma la mediazione non è secondo il paradigma della presa di coscienza (comprensione) di contenuti che poi vanno messi in pratica. Tale mediazione dovrà giocarsi sull'asse dell'amore, del coraggio, del rischio di rispondere, della fiducia; dovrà intercettare i dilemmi che attraversano la pratica della vita: amo o non amo? mi affido o non mi affido? esco dal mio mondo o rimango in me stesso? mi apro o no ad altro e ad altri, mettendomi nella condizione (o nell'in-condizione) di poter ritrovare me stesso? Si va comprendendo mentre si praticano questi dilemmi. Si comprende mentre si pratica. Il conoscere vive del riconoscere e la comprensione dell'amore (e di Dio amore) implica l'amore: avviene mentre si ama. Come si potrebbe conoscere il Dio che ama, senza amare, e cioè fuori dall'orizzonte dell'amore? (cf. *IGv* 4,8). La conoscenza corretta del messaggio è così situata nell'orizzonte dell'evento, dell'incontro vivo col Dio di Gesù Cristo.

La Parola di Dio, in fondo, può essere ascoltata, accolta, testimoniata, compresa, solo col corpo, e in rapporto alle dinamiche e ai dilemmi del corpo. La Parola cerca, richiede e produce, un terreno sensibile; intercetta cuori non induriti; interagisce con chi sa affidarsi, con chi sa rischiare il dono di sé. Qui

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, nn. 54-55.

⁴⁵ Nota, con sensibilità fenomenologica, Emmanuel Falque: «La *mensa della Scrittura* o l'ermeneutica del testo *non precede* ontologicamente, ma soltanto cronologicamente, la *mensa dell'eucaristia* o l'ermeneutica del corpo nella liturgia cattolica; essa la *segue* piuttosto e vi trova il suo *fondamento*. Il corpo del testo si radica nel corpo della Chiesa, e non viceversa. Se la parola di Dio è *unica*, essa si comprende (testo) nello stesso tempo in cui la si mangia (corpo), o meglio, non risuona ai timpani (ascolto) se non per il fatto che innanzitutto la si gusta al palato (manducazione)» (*Passer le Rubicon*, cit, 53).

è in gioco non solo la necessità di ritrovare, in ambito ecclesiale, il giusto rapporto con la Parola, ma anche la possibilità di ritrovare l'umano come accoglienza, responsabilità, dono di sé; di ritrovarlo in verità, magari nell'orizzonte della Parola. A furia di pensare l'umano come condizione per accedere alla Parola, dimentichiamo di pensarlo *secondo* la Parola, che è forse ciò che il mondo si attende. L'umano è, in fondo e nella sua verità, responsoriale. È cioè sempre preceduto dal dono, da altro e da altri, da una iniziativa che non ci appartiene, da una parola detta da altri, da una chiamata. Ma c'è di più: la parola che ci precede viene a manifestazione mentre vi rispondiamo; mentre già opera in noi, perché appunto vi rispondiamo (la *assecondiamo*). Andiamo comprendendo da dove viene la parola e anche chi è che la pronuncia e chi è che ci chiama, mentre vi rispondiamo. C'è uno strano intreccio tra chiamata e risposta. Si pensi a Samuele. Il suo rispondere corporeo (*ISam* 3,1-10) sembra precedere la coscienza della chiamata; grazie a un ripetuto «eccomi», detto col corpo (Samuele si lascia svegliare, corre da Eli) prima che con la parola, si manifesta a lui la Parola di Dio.⁴⁶ Se questo intreccio di chiamata-risposta o di risposta-chiamata è intreccio corporeo, allora, in certo modo, l'accoglienza-testimonia del corpo fa da sito alla comprensione della Parola stessa; non solo, ma fa da sito anche all'operare della Parola, dà corpo alla Parola, permette alla Parola di incarnarsi, di informare anche la nostra parola (cioè di darle forma).

La Parola, evento che non si lascia catturare nell'orizzonte del segno che rinvia al significato, può essere, in fondo, solo custodita nel cuore; è un po' già compresa ma rimane anche in attesa di una comprensione più piena o più vera. Un *eccomi*, da rinnovare continuamente, un *questo è il mio corpo*, detto anche senza dirlo, permetterà lo sprigionarsi della ricchezza e della forza della Parola. Potrà capitare, magari, di aprire improvvisamente gli occhi come risvegliandosi da un sonno: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (*Gb* 42,5); o anche: «Le mie mani ti hanno toccato» o «Le mie orecchie ti hanno ascoltato». La Parola era già custodita con fiducia e amore; il corpo già la portava con sé. Una vera comprensione della Parola sarà sempre situata nel corpo, sarà dentro un cammino corporeo. Lo stesso cammino di fede e di conversione continua sarà, in fondo, sempre un cammino corporeo, in Cristo: una sorta di *trasfigurazione corporea*. D'altra parte, prima

⁴⁶ Cf. la lettura fenomenologica della vocazione di Samuele in Jean-Luc MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. di R. Caldarone, SEI, Torino, 2001, 351 (all'interno di una sezione intitolata «La chiamata si mostra nella risposta», 346-351).

che andare verso Cristo o prima che prenderlo come modello, viviamo *con* Lui, *per* Lui e *in* Lui. E se la beatitudine è vivere in Cristo e lasciare che Cristo viva in noi, si può ben dire: «Beato chi custodisce nel cuore e porta nel corpo la Parola».

ABSTRACT

La riflessione si lascia provocare e ispirare da un testo della Scrittura: quello che stabilisce una connessione (di beatitudine) tra Colei che ha portato Gesù nel suo grembo e coloro che custodiscono la Parola di Dio nel loro cuore (*Lc* 11, 27-28). Si cerca – in ottica fenomenologica e in dialogo con quella fenomenologia (soprattutto francese) che si è concentrata sul corpo – di risalire dalla parola al corpo, dalla coscienza alla sensibilità, dalla coscienza della trascendenza alle tracce di rivelazione scritte nell'esistenza corporea e intercorporea. L'ispirazione di fede permette di intercettare le tracce della creazione e della redenzione. La Rivelazione cristiana, in effetti, è la Rivelazione dell'incarnazione, della passione, morte e risurrezione di Gesù nel suo vero corpo. Si apre, per la vita cristiana e anche per l'evangelizzazione, la sfida a dare (o ridare) centralità alla pratica corporea della fede. Bisognerà imparare ad accogliere la Parola nel corpo? Bisognerà imparare a credere col corpo?

PAROLE CHIAVE

Corpo, Parola, Incarnazione, Risalita, Generazione.

ABSTRACT

The reflection is provoked and inspired by a text from Scripture: the one that establishes a connection (of bliss) between She who carried Jesus in her womb and those who keep the Word of God in their hearts (*Lk* 11:27-28). An attempt is made – from a phenomenological perspective and in dialogue with that phenomenology (especially French phenomenology) which has focused on the body – to trace back from the word to the body, from consciousness to sensibility, from the consciousness of transcendence to the traces of revelation written in bodily and inter-bodily existence. The inspiration of faith allows one to intercept the traces of creation and redemption. Christian Revelation, in fact, is the Revelation of the incarnation, passion, death and resurrection of Jesus in his true body. It opens up, for Christian life and also for evangelisation, the challenge to give (or restore) centrality to the bodily practice of faith. Will it be necessary to learn to welcome the Word in the body? Will it be necessary to learn to believe with the body?

KEYWORDS

Body, Word, Incarnation, Riascent, Generation