

Alcune osservazioni sulla concezione del corpo nella Sacra Scrittura

0 - Vi propongo la seguente **tripartizione** per questo mio intervento:

1 - il corpo bello, fonte di godimento, “degustazione”, di estasi; 2 - il corpo martoriato, sofferente...finanche orribile a vedersi; 3 - il corpo glorioso.

In ognuna di queste parti cercherò di evidenziare la relazione che il corpo mostra d’averne con la “parte spirituale”, la sua partecipazione “psichica” o, per coniare un’espressione sulla base del lessico biblico, adatta sia all’Antico che al Nuovo Testamento, la sua partecipazione “cardiaca”: ... la “cardiopatia” del corpo. In effetti, se può essere difficile interpretare il termine *lev-levav*/לֵב-לֵבָב — καρδία/*kardia* e tradurlo in modo adeguato una volta per tutte, è certo che esso indica la dimensione dell’uomo che noi chiameremmo spirituale, quella dell’intimità più profonda, il fulcro dell’anima (per usare una terminologia non biblica e più propria del nostro linguaggio).

a -- Le riflessioni che proporrò sono desunte da alcuni passi che ho scelto dalla Scrittura e che leggo nella sua redazione in lingua ebraica & greca per l’Antico Testamento, e in lingua greca per il Nuovo Testamento.

b -- L’approccio dello studio, da una parte, è di tipo piuttosto linguistico e, dall’altra, tiene conto espressamente della Scrittura come Rivelazione che Dio dona all’uomo in vista della sua glorificazione.

Per quanto concerne l’approccio linguistico e antropologico, si deve osservare che la Scrittura, nel suo complesso, prima che come *Corpus inspiratum* va osservata come *Corpus organicum*, il quale, pur con le sue tensioni e talvolta contraddizioni interne, si presenta come portatore, nell’arco dei secoli, di una cultura omogenea di un popolo che si ritiene depositario dell’amore di Dio e di una missione da parte di Lui. Ciò comporta, anzitutto, che un singolo testo non potrà essere letto da solo, e, poi, che non potremmo neppure “farlo parlare” come se fosse stato scritto da noi oggi per rispondere alle nostre esigenze, o esprimere le nostre convinzioni: non si può leggere come se fosse scritto a partire dalla nostra mentalità. Esso interpellerà senza dubbio la nostra mentalità, soprattutto a motivo del fatto che è un testo ispirato, ma va letto, anzitutto, indipendentemente dalle nostre attese e dalla nostra mentalità.

c -- Quando, poi, il singolo testo lo si considera parte di un percorso di rivelazione, esso assumerà, a partire da quella sua prima valenza storico-culturale-religiosa, un’ulteriore carica di significato.

d -- Il tema è così vasto che intendo soltanto offrire spunti di lavoro, di riflessione. Non potrò, infatti, toccare tutti gli aspetti necessari per la conoscenza della concezione del corpo nel

mondo biblico. Le note che presento sono necessariamente parziali. Esse desiderano, comunque, presentare alcuni aspetti validi da un punto di vista generale o, se si vuole, fondamentale.

e -- I testi di cui ci occuperemo impiegano normalmente il lessico $\text{בָּשָׂר} / \sigma\omega\mu\alpha$ (*bāsār/sōma*).

La “parte” non materiale dell’uomo è definita normalmente con i termini $\text{רוּחַ} / \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$, (*rúah/pneûma*), $\text{נֶפֶשׁ} / \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, (*néfesh/psychē*), $\text{לֵב} / \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$ (*lev-leváv/kardía*).

Se la *carne* (בָּשָׂר) può indicare la parte visibile del corpo, il *corpo* ($\text{גִּוּיָהּ} - g^e\text{vyyiāh}$) indica l’insieme fisico dell’uomo vivente, fatto di carne, nervi, ossa, muscoli, interiora, viscere, reni, cuore (cuore fisico)... Spesso, comunque, il termine $\text{בָּשָׂר} / \text{carne}$ sta a indicare tutto il corpo, come גִּוּיָהּ , e normalmente indica il corpo vivente.

f – Per quanto concerne il *Canticus Canticorum*, al quale mi rifarò per il primo tema, lo affronterò senza entrare in merito al significato originario del suo “*senso letterale*”: se sia stato scritto, cioè, con senso allegorico o se debba esser letto – in prima battuta – soltanto con senso erotico naturale. Non è questo l’ambito del mio intervento in questa sede. Posso dire soltanto che le affermazioni che porrò, le ritengo valide sia in un caso che nell’altro: la sessualità dell’uomo, o, se si preferisce dire in altra maniera, la corporeità dell’uomo vissuta nell’amore sessuale, viene affermata nella sua assoluta bontà, sia che l’autore del *Cantico* abbia inteso scrivere un’allegoria sia che abbia voluto cantare l’amore sessuale di due innamorati.

Nemmeno ci porremo il problema della giustificazione morale dell’amore sessuale dei due giovani, che non sono sposati e che appaiono cantare, comunque, l’estasi del loro amore sessuale. Del resto, per fare un discorso completo sulla concezione dell’amore sessuale non si potrà leggere soltanto il *Cantico*: facessimo così, ne usciremmo con idee parziali, e, alla fine, distorte. Qui vogliamo occuparci soltanto della concezione del corpo.

1 – il **corpo bello**, “luogo” di comunione e di godimento.

Il corpo bello fonte di attrazione, di godimento, d’estasi, contemplato e gustato nella passione travolgente, una *degustazione* ripetuta, mai sazia.

Ho usato la parola *degustazione* perché mi sovviene come la più adatta a tradurre alcune immagini del *Canticus Canticorum*, / $\text{שִׁיר הַשִּׁירִים} / \text{ᾠσμα ᾠμάτων}$, di cui mi occuperò in questa prima parte.

I due giovani innamorati del *Cantico* (che non sono, di per sé, sposi), si desiderano l’un l’altro, anelano l’un l’altro con passione prorompente; si ricercano con affanno, stanno insieme, giacciono insieme nella natura o nelle stanze più intime della casa della madre della giovane. Essi descrivono questo loro desiderio, e il loro possesso, ricorrendo a immagini peculiari del mangiare, del senso del

gusto, oltre che ai sensi dell'olfatto, dell'udito e del tatto e della vista. Infatti, i cibi più dolci e vigorosi, assieme alle bevande più inebrianti ed estasianti, sono quelli cui ricorrono per dire la squisitezza inebriante della loro bellezza goduta. Si tratta, dunque, nel *Cantico*, del corpo bello contemplato e goduto da due innamorati, i quali desiderano e affermano per bocca della giovane, alla fine, la sempiternità del loro amore (הָאֲהָבָה - *hā'ahāvāh*/ ἡ ἀγάπη - Ct 8,6-7).

Si noterà - per inciso - che il *Cantico*, così fortemente erotico nelle sue descrizioni e immagini, nella redazione greca non usa mai i vocaboli ἔρωσ/ἐρᾶν-σθαι; termini che, peraltro, risultano pressoché assenti nella Bibbia in Greco¹, anche se vi sono pagine cariche di passione erotica. Il greco dell'Antico Testamento descrive queste situazioni, siano esse positive, come nel *Cantico*, siano esse negative, come ed es. in 2Sam 16, utilizzando sempre il verbo ἀγαπᾶν. Tale verbo, così come anche il sostantivo ἀγάπη, ricopre dunque anche il campo semantico dell'amore passionale erotico².

Il corpo bello della giovane amata è descritto più volte, con brevi pennellate o con descrizioni più compiute (Ct 4,1-5; 6,4-7), e in tal caso sempre partendo dall'alto, cioè dalla testa, tranne che nell'ultima descrizione, su cui mi soffermerò. Questa, infatti, quella di Ct 7,1-13, che è la più compiuta, inverte il percorso dell'ammirazione estetica ed estatica: la descrizione prende l'avvio dal basso, dai piedi, o, per esser precisi, dal *movimento* dei piedi. In effetti, il contesto (*la danza dei due cori-accampamenti di battaglia*) e la stessa descrizione, obbligano a pensare la giovane catturata dagli sguardi innamorati mentre danza e volteggia su se stessa e attorno al suo re, che rimane impigliato nei capelli di lei, prigioniero d'amore.

Vengono immortalati nella descrizione i suoi passi, ricamati nei legacci dei suoi calzari; il movimento ritmico dei suoi fianchi, che sembrano gioielli rifiniti da mano d'artista tra i più esperti raffinati; il suo ombelico, dove sembra esservi un vino speziato pronto da suggerire, e il suo ventre, che, nell'insieme, pare ricolmo di grano – così necessario alla vita – cosparso di fiori di loto, o gigli; le sue due mammelle paiono due giovani gemelli di gazzella mentre saltano liberi; il suo collo si porta come la *torre d'avorio*; i suoi occhi rilucono come le famose piscine che si trovavano alle porte di Hesbon; il suo naso come la torre altera del Libano che scruta verso Damasco; il suo capo come il monte Carmelo; e i suoi capelli, che paiono intessuti con fili di porpora che ne colorano le trecce, si dispiegano in vincoli che tengono prigioniero l'amato, quasi che nei movimenti della danza, passandogli accanto, ella lo abbia incatenato con essi. Ancora, essa è splendida a vedersi

¹ Nell'edizione della LXX cfr 1Esdr 4,24; Est 2,17; Prv 4,6 per il verbo ἐρᾶν-σθαι. Prv 7,18 e 30,16 per il sostantivo ἔρωσ.

² Per osservare come la coppia lessicale ἀγάπη/ἀγαπᾶν descriva ogni tipo d'amore, così come impiegata nel greco biblico - sia nell'Antico Testamento sia nel Nuovo -, e dunque anche l'amore passionale erotico sessuale, è sufficiente osservare con attenzione tutte le ricorrenze dei due termini.

nelle sue dolcezze. Ella sembra un'alta palma, che invita a raccogliere i frutti: i suoi seni son come grappoli di dattero e d'uva, al tempo stesso. L'innamorato decide di salirvi senza indugio, per coglierli e suggerli. Nell'effusione amorosa il volto (il naso) dell'amata ricorda il profumo e il gusto della mela, e il sapore della sua bocca, nel gioco delle labbra, diviene come il vino più inebriante, adatto proprio per l'amato.

Riporto di seguito il testo nelle due redazioni, masoretica e greca. Riprenderò in seguito il commento degli ultimi versetti portati nel primo riquadro (i vv.11-13), perché preferisco leggerli dopo essermi soffermato sulla descrizione dell'amato.

Cantico 7,1-13 : la bellezza di Lei- dell'amante amata

<p>v.1 שׁוּבִי שׁוּבִי הַשׁוּלְמִית שׁוּבִי וְנִחְזֶה-בְּךָ מִהֲתַחְזוּ בַשׁוּלְמִית כְּמַחֲלַת הַמַּחְנִים:</p>	<p>v.1 ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε, ἡ Σουλαμίτις, ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε, καὶ ὀψόμεθα ἐν σοί. Τί ὄψεσθε ἐν τῇ Σουλαμίτιδι; ἢ ἐρχομένη ὡς χοροὶ τῶν παρεμβολῶν.</p>
<p>v.2 מִהֲיָפוּ פְעָמֶיךָ בְּנַעֲלִים בַּת־נָדִיב חֲמוּקֵי יִרְכִיךָ כְּמוֹ חֲלָאִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אִמּוֹן:</p>	<p>v.2 τί ὠραιώθησαν διαβήματά σου ἐν ὑποδήμασιν, θύγατερ Ναδαβ; ῥυθμοὶ μηρῶν σου ὅμοιοι ὀρμίσκοις ἔργῳ χειρῶν τεχνίτου·</p>
<p>v.3 שְׁרָרְךָ אֲנִן הַסֵּהר אֶל־יִחְסֵר הַמְּזֹג בַּטָּנֶךָ עֲרַמַת חֲטִים סוּגָה בַשׁוֹשְׁנִים:</p>	<p>v.3 ὀμφαλός σου κρατῆρ τορευτὸς μὴ ὑστερούμενος κρᾶμα· κοιλία σου θημωνιά σίτου πεφραγμένη ἐν κρίνοις·</p>
<p>v.4 שְׁנֵי שְׁדִיךָ כְּשְׁנֵי עֶפְרַיִם תְּאֲמִי צְבִיָּה: בְּרִכּוֹת בְּחֶשְׁבּוֹן עַל־שַׁעַר בַּת־רַבִּים אַפְּךָ כְּמַגְדָּל</p>	<p>v.4 δύο μαστοὶ σου ὡς δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος·</p>
<p>v.5 צִוְאַרְךָ כְּמַגְדָּל הַשֵּׁן עֵינֶיךָ הֶלְבְּנוֹן צוֹפָה פָּנַי דְּמִשְׁק:</p>	<p>v.5 τράχηλός σου ὡς πύργος ἐλεφάντινος· ὀφθαλμοί σου ὡς λίμναι ἐν Ἐσεβων ἐν πύλαις θυγατρὸς πολλῶν· μυκτῆρ σου ὡς πύργος τοῦ Λιβάνου σκοπεύων πρόσωπον Δαμασκοῦ·</p>
<p>v.6 רֹאשְׁךָ עָלֶיךָ כְּכַרְמֶל וְדַלַת רֹאשְׁךָ כְּאַרְגָּמָן מְלֶךְ אֲסוּר בְּרֶהֱטִים:</p>	<p>v.6 κεφαλή σου ἐπὶ σὲ ὡς Κάρμηλος, καὶ πλόκιον κεφαλῆς σου ὡς πορφύρα, βασιλεὺς δεδεμένος ἐν παραδρομαῖς.</p>
<p>v.7 מִהֲיָפִית וּמִהֲנַעַמְתָּ אֶהְבָּה בַּת־עֲנוּגִים:</p>	<p>v.7 Τί ὠραιώθης καὶ τί ἠδύνθης, ἀγάπη, ἐν τρυφαίς σου;</p>

v.8 זאת קומתך דמתה לתמר ושדיך לאשכלות:	v.8 τοῦτο μέγεθός σου ὠμοιώθη τῷ φοίνικι
v.9 אמרתי אעלה בתמר אחנה בסנסניו	καὶ οἱ μαστοί σου τοῖς βότρυσιν.
v.9 ויהי ונא שדיך כאשכלות הגפן וריח אפך כתפוחים:	v.9 εἶπα Ἴναβήσομαι ἐν τῷ φοίνικι, κρατήσω τῶν ὕψεων αὐτοῦ, καὶ ἔσσονται δὴ μαστοί σου ὡς βότρυες
v.10 וחכך בנין הטוב	τῆς ἀμπέλου καὶ ὀσμὴ ῥινός σου ὡς μῆλα
v.10 הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים:	v.10 καὶ λάρυγξ σου ὡς οἶνος ὁ ἀγαθὸς πορευόμενος τῷ ἀδελφιδῶ μου εἰς εὐθύτητα
v.11 אני לדודי ועלי תשוקתו:	v.11 Ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῶ μου, καὶ ἐπ' ἐμέ ἢ ἐπιστροφή αὐτοῦ.
v.12 לכה דודי נצא השדה גלינה בכפרים:	v.12 ἐλθέ, ἀδελφιδέ μου, ἐξέλθωμεν εἰς ἀγρόν, ἀύλισθῶμεν ἐν κώμαις·
v.13 נשכימה לכרמים נראה אם פרחה הגפן	v.13 ὀρθρίσωμεν εἰς ἀμπελῶνας, ἴδωμεν εἰ
v.13 פתח הסמדר הנצו הרמונים שם אתן את דודי לך:	ἤνθησεν ἢ ἄμπελος, ἤνθησεν ὁ κυπρισμός, ἤνθησαν αἱ ῥόαι·
	ἐκεῖ δώσω τοὺς μαστούς μου σοί

Certo, se leggessimo soltanto questo frammento, avulso dagli altri, avulso da tutto il poema e da tutti i testi della Scrittura nei quali si parla dell'amore sessuale, verrebbe da pensare a un'esaltazione erotica, o più ancora a erotismo *tout-court*. Non è così. Cercherò di dirne il motivo. Indubbiamente, in questa descrizione c'è l'*eros*, forte, prorompente, ma è un tipo ben preciso di *eros*.

Vediamo, prima, l'unica descrizione per esteso della bellezza del corpo dell'amato innamorato, immaginato ora come un re, ora come un pastore, ora come un agile animale che corre veloce per i monti e i campi.

Nella descrizione, che andiamo a leggere, l'amato è immaginato come una statua vivente e amorosa. Richiamo il contesto immediato: l'amata è uscita troppo tardi per aprire la porta all'innamorato che le bussava di notte: non lo trova più, e la sua anima vien meno. Lo cerca, non lo trova, viene percossa dalle guardie che fanno la ronda di notte, chiede aiuto alle giovani di Gerusalemme, le quali le chiedono com'è fatto, che cosa mai abbia di così speciale, da indurre alla malattia d'amore. La giovane, allora, canta la bellezza fisica di lui. E termina dicendo che, in verità, sa dove lo troverà: lì nel giardino sigillato e aperto solo per lui da lei stessa, la sua amata, l'unica per lui.

Alcuni studiosi hanno paragonato la descrizione del giovane ad antiche statue policrome, e composte di più materiali, intarsiate con pietre preziose, usate per esprimere la grandezza dei re e delle divinità³.

Il diletto, il “fratellino-*fratruehus*” è, a un tempo, bianco e vermiglio: lo si distingue tra miriadi di persone. La descrizione di questa statua vivente, splendida, procede, in questo caso, dall’alto verso il basso. Il capo dell’amato è come d’oro purissimo, oro di Paz, e i riccioli dei suoi capelli come i frutti di dattero; sono neri come il nero del corvo, che si distingue per riflessi blu profondo; i suoi occhi bianchi (probabilmente s’intende lucenti), come se fossero lavati nel latte, come colombe che volteggiano sopra abbondanza d’acque; le sue guance son fiale di aromi, che stillano unguenti profumati; le sue labbra gocciolano mirra pura, vergine; le dita delle sue mani sono lavorate, tornite da un raffinato artista che le ha arricchite con pietre di Tarsis; il suo addome è come una tavola d’avorio con ricami di zaffiro; le sue gambe colonne di marmo, su stilobati d’oro.

Il suo aspetto al vederlo è come il Libano: distinto tra tutti come i cedri del Libano. Dentro la sua gola (metonimia per bocca) si trovano dolcezze: insomma tutto lui è un desiderio intenso, prorompente per chi lo ammira.

Cantico 5,9-16 : la bellezza di Lui- dell’amante amato

<p>v.9 מִהֲדֹדֶיךָ תִּפְּחַ בְּנָשִׁים מְדוּד מִהֲדֹדֶיךָ מְדוּד שְׂכָכָה הַשְּׁבַעֲתָנוּ:</p>	<p>v.9 Τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ ἀδελφιδοῦ, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν, τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ ἀδελφιδοῦ, ὅτι οὕτως ὤρκισας ἡμᾶς;</p>
<p>v.10 דְּוָדִי צַח וְאָדוּם דָּגוּל מִרְבָּבָה: v.11 רֵאשׁוֹ כֶּתֶם פָּז</p>	<p>v.10 Ἄδελφιδός μου λευκὸς καὶ πυρρὸς, ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδων· v.11 κεφαλὴ αὐτοῦ χρυσοῖον καὶ φαζ,</p>
<p>v.12 קְיֻצוֹתָיו תִּלְתְּלִים שְׁחָרוֹת כְּעֹרֵב: v.12 עֵינָיו כְּיוֹנִים עַל־אֲפִיקֵי מַיִם</p>	<p>βόστρυχοι αὐτοῦ ἐλάται, μέλανες ὡς κόραξ, v.12 ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς περιστερὰ ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων λελουσμένοι ἐν γάλακτι</p>
<p>v.13 רְחֻצוֹת בְּחֶלֶב יִשְׁבוֹת עַל־מְלֵאֹת: v.13 לְחָיו כְּעֵרוֹנֵת הַבַּשֵּׂם מְגִדְלוֹת מִרְקָחִים</p>	<p>καθήμεναι ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων, v.13 σιαγόνες αὐτοῦ ὡς φιάλαι τοῦ ἀρώματος φύουσαι μυρσεψικά, χεῖλη αὐτοῦ κρίνα στάζοντα σμύρναν πλήρη,</p>
<p>שְׁפָתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נִטְפוֹת מִזֶּרַע עֵבֶר:</p>	<p></p>

³ Si possono vedere i riferimenti in G. Barbiero, *Cantico dei Cantici*. Nuova versione, introduzione e commento, Milano, Paoline, 2004, e in O. KEEL, *The Song of Songs (Continental Commentary)*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.

v.14 יָדָיו גְּלִילֵי זָהָב מְמֻלָּאִים	v.14 χεῖρες αὐτοῦ τορευταὶ χρυσᾷ
בַּתְּרֵשִׁישׁ מַעְיֹו עֵשֶׂת שָׁן מֵעֲלֶפֶת סַפִּירִים:	πεπληρωμέναι θαρσις,
v.15 שֹׁקְיוֹ עֲמוּדֵי יָשׁ מִיִּסְדִּים	κοιλία αὐτοῦ πυξίον ἐλεφάντινον ἐπὶ λίθου
עַל־אֲדָנֵי־פֹ מְרֹאָהוּ כְּלָבָנוֹן בְּחֹר כְּאֲרָזִים:	σαπφείρου,
v.16 חָכּוֹ מִמֶּתְקִים וְכֹלּוֹ מִחֲמָדִים	v.15 κινῆμαι αὐτοῦ στῦλοι μαρμάρينوι
וְהָ דֹרֵי וְנָה רְעֵי בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם	τεθεμελιωμένοι ἐπὶ βάσεις χρυσᾶς,
v.16 חָכּוֹ מִמֶּתְקִים וְכֹלּוֹ מִחֲמָדִים	εἶδος αὐτοῦ ὡς Λίβανος, ἐκλεκτὸς ὡς
וְהָ דֹרֵי וְנָה רְעֵי בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם	κέδροι,
v.16 חָכּוֹ מִמֶּתְקִים וְכֹלּוֹ מִחֲמָדִים	v.16 φάρυγξ αὐτοῦ γλυκασμοὶ καὶ ὄλος
וְהָ דֹרֵי וְנָה רְעֵי בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם	ἐπιθυμία·
וְהָ דֹרֵי וְנָה רְעֵי בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם	οὗτος ἀδελφιδός μου, καὶ οὗτος πλησίον
וְהָ דֹרֵי וְנָה רְעֵי בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם	μου, θυγατέρες Ἱερουσαλημ

Dunque, una statua viva, splendida, amorosa, che dona godimento.

Perché queste descrizioni non sono erotismo? E dove sta, se c'è, la parte spirituale dell'amore erotico? Diciamo, anzitutto, che queste domande tradiscono una mentalità alquanto contemporanea, o per lo meno del modo occidentale forgiato sulla cultura greco-romana. Esse non mi appaiono proprie del mondo biblico, almeno fino al suo incontro con la cultura ellenistica. Per parte mia, ritengo che, anche dopo l'incontro con tale cultura ellenistica, il pensiero biblico rimanga, di per sé, avulso dal dualismo, benché si ravvisino tensioni culturali e linguistiche che permettano di vedere approcci *dualisti* nei confronti della costituzione dell'uomo, e si possa pensare, talvolta, a un'opposizione tra anima e corpo, con la conseguente esaltazione dell'uno a scapito dell'altra, o viceversa. Per l'uomo del mondo biblico un individuo che vive è un corpo vivo, vivente, con tutta la sua passionalità e sensibilità, le quali trovano nel *cuore*, cioè nel suo intimo invisibile, la ragione, l'affetto, la progettualità per decidere della sua vita: cuore e corporeità, che sono dono di Dio, e che sono coinvolti l'un nell'altro nel porre l'uomo dinanzi a Dio nell'alleanza, e sono chiamati, in ultimo, ad avere questa alleanza iscritta nel cuore (Ger 31,31-34 e Ez 36,24ss).

In secondo luogo, va detto che per rispondere alle due domande poste pocanzi, è necessario anzitutto leggere con attenzione il *Cantico per intero*, dimenticandosi - per un attimo - che esso sia un testo ispirato. Se lo si legge con calma, limitando al massimo le nostre precomprensioni (siano esse culturali, sociali, teologiche, morali o spirituali), si osserverà che la corporeità potente e dirompente nel *Cantico* non assurge mai a idolatria del corpo: è un fatto. Il corpo cantato dai due amanti è il corpo di quella persona, non di altre, e viene distinto da tutti gli altri (cfr per es. Ct 1,7; 8,11-12): non è un semplice corpo bello che induce al godimento di se stessi. I due innamorati s'interessano solo di loro stessi, e non cercano altrove il loro benessere. I due innamorati, quando si descrivono e si ricercano, dicono sempre "io", "tu", "il mio diletto", "il mio amore", "la mia tutta":

il corpo è totalità del soggetto amato e innamorato. Non è idolatrato: tale affermazione vale sia che il *Cantico* sia nato dalla penna dell'autore con senso allegorico sia, al contrario, con preciso significato "erotico-naturale".

Occorre, a questo punto, riprendere i versetti che abbiamo lasciato volutamente da parte più sopra, i vv. 7,11-13. Vi ritroviamo una delle affermazioni amorose più lapidarie e incisive che vi possano essere in tutta la letteratura amorosa di cui sono a conoscenza, di notevole portata lirica, così in ebraico come in greco: la traduzione non la ritengo facile, poiché in italiano abbisogniamo, come mi sembra, di più parole rispetto alle poche e scultoree dell'ebraico e del greco.

וְעָלִי תְּשׁוּקָתוֹ / אֲנִי לְדֹדַי / ἔγωγε τῷ ἀδελφιδῶ μου, καὶ ἐπ' ἐμὲ ἡ ἐπιστροφή αὐτοῦ.

La giovane, dopo che l'innamorato ha esclamato di voler salire su di lei come palma per goderne i frutti squisiti, e dopo che lei stessa offre a lui il vino delizioso della sua bocca, proclama: "**Io sono del mio diletto, e tutta la sua passione è su di me**". Quindi, soggiunge, dopo aver invitato l'amato in mezzo alla natura in fiore, "**vieni! lì ti darò le mie effusioni amorose (secondo il testo masoretico)**" o "**le mie mammelle (secondo la redazione greca)**". In precedenza, la giovane si era già espressa in una simile esclamazione, in Ct 2,16 e 6,3: "**il mio diletto è mio, è per me, è mio possesso, e io sua**" [וְדֹדַי לִי / אֲנִי לְדֹדַי / ἔγωγε τῷ ἀδελφιδῶ μου, καὶ ἀδελφιδός μου ἐμοί]; in quella circostanza l'amato era raffigurato anche come giovane cerbiatto che pascola tra i fiori di loto/gigli, che sono figura della giovane stessa (Ct 2,1).

Come si vede, la giovane s'esprime come soggetto intero, non si riduce a corpo, e afferma lo stesso del giovane, anche se - indubbiamente - la corporeità è al centro dell'espressione e della comunione amorosa attraverso la passione erotica.

Che non sia solo questione di corpo, di "*corpolatria*", "*somatolatria*" – se m'è consentito coniare una nuova fraseologia –, lo dicono anche queste altre seguenti affermazioni, sparse in tutto il *Cantico* fin dal suo principio, affermazioni che seleziono tra le molte possibili. "*Che egli mi baci a lungo con i suoi baci*" (Ct 1,2). Il testo originale, nelle lezioni masoretica e greca non esplicita il soggetto, ma questo dipende dal tipo di costruzione sintattico-linguistica caratteristica di queste lingue: del resto la forma imperativa pone chiaramente l'enfasi sul soggetto dell'azione. "Egli", dunque, deve baciare, non qualcosa di lui con la quale si vuole godere. Ancora: ella invoca il suo amato chiamandolo: "*Amor dell'anima mia*" o, traducendo in altro modo, "*tu di cui l'anima mia s'è innamorata*" (cfr Ct1,7 e anche 3,1.4). "*Il mio amato è un sacchetto di mirra, ...un grappolo di cipro*" (Ct 1,13-14). Dunque, il corpo appare come presenza dell'amato, non è separabile da lui, o riducibile a un suo pezzo. "**Io sono un narciso,...**" dice lei, come pure "**Io sono malata d'amore, o ferita d'amore**" (secondo la lezione greca - Ct 2,5). Lui a lei: "*Alzati amica mia, mia compagna, e*

vieni!...”. Lei – non appena s’accorge che l’amato sta arrivando correndo e chiamando- dice: “Una voce! Il mio diletto!” (Ct 2,8). La voce dice la presenza di tutta la persona. Lui dice a lei, in Ct 4,7: “tutta incantevole sei, compagna mia, non hai alcun difetto!”. La chiama “sposa”, più volte, anche se ancora non sono sposi.

Mi preme selezionare ancora un’espressione, assai difficile da rendere in traduzione, perché il verbo adoperato in ebraico appare soltanto due volte nella Scrittura (è un verbo denominativo, impiegato alla coniugazione del *Piel*, derivato dal sostantivo לֵב/לֵבָב), e quello greco solamente una volta (καρδιοῦν, pur’esso denominativo); due sono le traduzioni ugualmente possibili, perché ben s’intarsiano entrambe nel contesto: l’una permetterebbe d’intendere il verbo nel senso di *allargare il cuore*, renderlo più capiente, “renderlo più cuore”, l’altra significherebbe che il cuore è stato *ferito*, ferito d’amore⁴. Ove per “cuore” deve intendersi il nucleo della persona che parla. Siamo in Ct 4,9: “Mi hai/ci hai **ferito** il cuore con un solo tuo sguardo, uno solo dei gioielli delle tue collane...” oppure “hai **dilatato** il cuore...”.

Nel *Cantico* vien delineato, parimenti, il cuore della giovane: se di notte ella dorme - perché bisogna pur anche dormire! - il suo cuore è desto, cioè pronto a cogliere la voce dell’amato, che si fa sentire quando arriva. Pare una descrizione esperta delle scoperte della psicologia contemporanea, ...è, in realtà, una descrizione che viene dall’esperienza di ogni amante, di chi è preoccupato della persona amata. Si può ben dormire, infatti, ma una mamma, anche se dorme, si accorge che il suo piccolo ha bisogno: dorme, sì, ma il suo intimo è ben vigile.... In Ct 5,4 la giovane descrive la commozione delle sue viscere non appena l’amato introduce la mano nell’apertura del chiavistello della serratura. Viscere che non sono più qualcosa di estetico, di esteriore..., bensì sempre di fisico, in piena simbiosi con i “movimenti del cuore”.

Di nuovo, il cuore ritorna *protagonista* in Ct 8,6, dove troviamo un’altra delle affermazioni vigorose sull’amore: la giovane chiede all’amato di metterla come sigillo sul proprio cuore, di averla appesa al proprio braccio come i sigilli dell’epoca, per suggellare, imprimere con essa tutto quello che è di sua proprietà, ...chiede d’essere lei il marchio con cui egli riconoscerà qualsiasi cosa che sia sua.

Quindi, giungiamo all’affermazione che pone l’amore di fronte alla morte, e alle potenze sotterranee, le quali, una volta che siano agitate, possono travolgere e inghiottire tutto. Ebbene, l’amore non è abbattuto dalla morte: di fronte a essa le resiste con durezza e forza, perché è forte come lei. Dal momento che l’amore non può soccombere alle forze della morte, nella tradizione posteriore il versetto è stato inteso nel senso che *amore è più forte di morte*, il che troverà la sua *evidenza fisica* nell’esperienza storica di Gesù, che risorge dalla morte.

⁴ Nell’altra attestazione, Gb 11,12, il verbo indica *crescere nell’intelligenza*, nella capacità di comprensione.

Tralascio il versetto 6c, dove l'amore è descritto come fiamma che brucia, perché si discute se in esso sia originario il riferimento a Dio, oppure se esso sia dovuto alla vocalizzazione masoretica, e necessiteremo di dover fare, in questa sede, un'analisi compiuta di critica testuale: ricordo soltanto che, la redazione greca del *Cantico* e le antiche versioni siriane e latine non conoscono la menzione di Yhwh. Qualunque fosse il testo alla sua origine – con o senza riferimento a Dio/Yhwh –, il contesto più allargato con i riferimenti alle forze sotterranee, afferma con chiarezza che l'amore che ha catturato i giovani è forza divina. Del resto, il *Cantico*, come suo contesto proprio, dev'essere letto soltanto all'interno di tutta la Scrittura: posto in questo suo alveo naturale, è evidente che l'amore di cui godono i giovani, e dal quale sono resi dolcemente schiavi, malati, è un dono di Dio, addirittura un compito affidato da Dio all'uomo (cfr Gen 1-2).

Ultima nota, che seleziono: la giovane risponde ai suoi fratelli, i quali mostrano preoccupazione perché ella sta crescendo e sta mostrando i segni della sua bellezza, e vogliono prepararsi a munirla di difese; a essi ella risponde dicendo che lei è già una fortezza, con i suoi seni che sono, su di lei, come torri su d'una muraglia. Ella – dice – appare al suo diletto come colei che ha già la sua *perfezione*, oppure, secondo un'altra interpretazione, come colei che sta salda e sicura in *pace* rispetto a un avversario che la circonda, oppure ancora, come colei che può trattare la pace nella battaglia dell'amore.

Dunque, se il corpo è esaltato nel *Cantico*, esso è esaltato - potremmo dire con linguaggio contemporaneo – in quanto riassunto completo e perfetto dell'*io* che ama con tutto se stesso. Se l'*io* può essere ridotto a corpo, non è riducibile a esso per un materialismo di tipo filosofico - che è fuori di ogni concezione della cultura israelita testimoniata nella Scrittura -, ma perché, esso corpo-vivo, bello, è depositario ricco di un *cuore* responsabile di conoscenza e di amore, un *cuore* che lo fa muovere, volere, amare. Questo splendido corpo vivente è l'individuo che vive imperniato nel suo cuore, che concentra ogni pensiero, ogni affetto, ogni decisione e speranza nella corporeità, con la quale ama o rifiuta, lavora e soffre. In sostanza, non si può, a rigor di testo, pensare a una forma di *dualismo*. Si può parlare di *interiorità* e *esteriorità*, che sono l'*io* amante che si innamora di tutto l'amato penetrando nell'esteriorità dell'amato fino al suo cuore. L'amato e l'amante non sono pensabili solo come esteriorità fisica o, al contrario, come emotività psichica: non sono pensabili così perché essi non si descrivono così, non perché noi non li vogliamo vedere così.

Questo il *Cantico*. La corporeità bella in altre parti della Scrittura, che parte ha? Posso solo richiamare alcuni passi tra i molti, soffermandomi su quelle che ritengo le acquisizioni più fondamentali. Si può ritenere, a ragione, che il *Cantico*, nello stupore dei due innamorati che si contemplano e si uniscono, e si riservano a se stessi, sia un'esplicitazione dello stupore che Adamo prova nel contemplare Eva e nel ritenerla finalmente un aiuto che gli può stare innanzi, di fronte, che gli sia simile (Gen 2,20: כָּנָגְדוֹ עֵזֶר לְאִשְׁתּוֹ / τῶ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ). L'importanza della reciprocità sessuale, e la non superiorità o inferiorità dell'uno sull'altra sono evidenziate, anche, dal fatto che Adamo non pone a Eva un nome differente, ma la chiama con il suo stesso nome, la riconosce “*un'altra come lui*”. Certo, questa sottolineatura si perde nelle traduzioni, e anche nella trasposizione in greco: שִׁשׁ / הַשִּׁשׁ: ἀνῆρ / γυνή.

Altri due dettagli importanti, per affermare con sicurezza la bontà originaria della corporeità e della sessualità inscindibilmente congiunta con questa, sono, da una parte, il fatto che Adamo e Eva si rapportano tra loro nella nudità senza provare vergogna, o malizia, la quale scaturisce soltanto dopo il peccato⁵; dall'altra, e prima di tutto ancora, il fatto che in Gen 1,26-27 Dio vuole creare appositamente l'uomo a sua immagine e somiglianza facendoli uno nell'unità, distinti nella sessualità:

נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵינוּ – ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν

וַיְבָרֵא אֱלֹהִים אֱתֵתְהָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם – καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς

Si deve osservare che in tutto il corso della *Scrittura* si asserisce con vigore che il Dio YHWH non è un Dio che abbia al suo fianco una paredra, una compagna: non è, cioè, un Dio sessuato⁶; e, tuttavia, si afferma che Egli plasma l'uomo nella distinzione sessuale, a immagine di Se stesso. Se, per un verso, simile affermazione pone la sessualità ai più alti vertici della propria dignità, per un altro verso, le toglie ogni possibile sacralizzazione o idolatrizzazione - che caratterizzò assai di frequente le culture dei popoli antichi, e non solo. In più, e soprattutto, tale affermazione, che sembrerebbe paradossale, obbliga a interpretare la corporeità sessuale al di là di quanto l'uomo possa percepire con la semplice esperienza normale della propria sessualità. Si può affermare, così,

⁵ Questo particolare è sufficiente, da solo, a fugare la pretesa di una cultura che volesse rifarsi alla Scrittura per giustificare i movimenti nudisti.

⁶ Verrà trattato alla stregua degli altri dei da parte del popolo israelita, ma questo atteggiamento verrà sempre condannato dai cultori della genuinità della fede ebraica. Basti osservare la lotta condotta dai profeti per salvaguardare l'onore di YHWH.

che nel testo di *Genesi* è riposta l'esigenza di un ulteriore chiarimento da parte di Dio sul senso di tale struttura sessuata dell'uomo. Se leggessimo, allora, soltanto la *Genesi*, non potremmo sciogliere il *paradosso*: il completamento della rivelazione avverrà con l'esperienza storica di Gesù Cristo.

Possiamo considerare altre due testimonianze ancora: il corpo bello, con il godimento che può procurare, quando viene vissuto al di fuori della fedeltà e del rispetto della singola persona e del suo patto con Dio. E' da notare che il lessico impiegato per descrivere la passione erotica nei due testi che andiamo a citare - che viene nel caso specifico condannata - è il medesimo del *Cantico*. Se ne deduce che il fattore discriminante sulla bontà dell'unione amorosa è dato non dal godimento che essa dona, che è identico nelle due situazioni, ma dal cuore con cui viene vissuto e ricercato. Nei due casi che presenterò, è ben evidente che l'amore erotico vien vissuto al di fuori della concezione della fedeltà di un rapporto coniugale e al di fuori del *Codice di Alleanza* con cui Dio YHWH si rapporta con i suoi eletti. Un *Codice* che Gesù mostrerà di assumere *in toto*, e di portarlo fino alle estreme conseguenze, negando la possibilità del divorzio e invitando a riflettere sull'adulterio del cuore (per es. cfr Mt 5,27-32).

2Sam 13. I termini usati per descrivere la passione amorosa di Amnon, figlio di Davide, la quale lo porterà a violentare Tamar, sua sorella, sono quelli conosciuti nel *Cantico*: $\text{בְּהַבְהֵסָה} - \text{בְּהֵסָה}$ / $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu - \alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ per l'amore passionale, l'innamoramento, $\text{הִלָּחַץ} / \acute{\alpha}\rho\rho\omega\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\nu - \mu\alpha\lambda\alpha\kappa\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ per la malattia. Si Sottolinea, poi, che Amnon si finge *ammalato*, per attirare Tamar in una trappola, ma in realtà è ammalato, nel proprio cuore, ammalato d'amore per sua sorella, una malattia d'amore, però, che a differenza di quella descritta nel *Cantico*, è vissuta contro la dignità della sorella, che avrebbe accondisceso alla sua passione, purché all'interno d'un matrimonio ufficiale. Una malattia che non lo porterà a chiedere a suo padre la mano della sorella (figlia non della stessa madre), cosa che avrebbe potuto fare. All'amico con cui si confida, Amnon si professa, invece, dispiaciuto perché, essendo ella ancora vergine, non può avere rapporti con lei, poiché la cosa diverrebbe di dominio pubblico, e rovinerebbe la dignità della sorella e soprattutto l'immagine di lui dinanzi al padre, Davide. Non fosse stata vergine, avrebbe potuto *usarla per sé*. Inoltre, dopo averla violentata, nonostante le preghiere della sorella, la caccia, odiandola più di quanto l'aveva bramata ($\text{הִשְׂנֵא} - \text{שִׂנְאָה}$ / $\tau\omicron\text{ } \mu\acute{\iota}\sigma\omicron\varsigma - \mu\acute{\iota}\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$ --pron. ebr: *sin'āh-sān'eh*). Non è l'eroticità qui a essere condannata, o la corporeità che chiama all'unione amorosa, ma la disonestà e l'insana passione di Amnon, passione che non è animata da un cuore amoroso, ma da un cuore desideroso d'appagare solo il proprio godimento. Amnon non è preoccupato per Tamar, ma solo di se stesso, a differenza di Tamar, che chiede comunque ad Amnon, anche dopo la violenza subita, di riparare al danno (sposandola, pertanto).

Proverbi 7,10-27. Il maestro saggio, che istruisce i discepoli, “gioca” sul rapporto amoroso che bisogna instaurare con “donna Sapienza”, presentata come la donna amata che va preferita a ogni altro bene, della quale esser sempre innamorati e continuamente alla ricerca.

Vale la pena annotare che, all’interno della riflessione dei libri sapienziali, il matrimonio con una donna, più specificatamente una figlia d’Israele, giudiziosa, fedele, garantisce all’uomo la possibilità di conquistare la sapienza, perché la donna limpida e amorevole, sposa e madre fedele e provvida, impedisce all’uomo di vagare, smarrito, in mezzo ai sentieri incerti o sperduti della vita. La sposa, amata, goduta e rispettata, è come un recinto che tiene ordine nella vita dell’uomo, e gli permette di divenire sapiente (Sir 36,22-24: “*La bellezza d’una donna allieta il volto e supera ogni desiderio dell’uomo. Se ci sono sulla sua lingua misericordia e mitezza, suo marito non è come gli altri figli degli uomini. Chi si procura una sposa, possiede il primo dei beni, un aiuto adatto a lui e una colonna d’appoggio. Dove non esiste siepe, la proprietà è saccheggata: ove non c’è moglie, l’uomo geme randagio*”⁷). In Prv 7,10ss, dunque, si tratta del giovane sprovveduto, che viene sedotto da un’adultera, che vive in realtà come prostituta ben esperta: adocchia i giovani avvenenti, e non appena suo marito parte lontano per viaggi di lavoro, cerca quelli di cui s’è invaghita per giacere con essi. Anche in questo caso, nella descrizione dell’amore desiderato e consumato, il lessico non differisce da quello del *Cantico*. Troviamo le medesime dinamiche della passione e dell’esigenza amorosa descritte con verbi come “*afferrare l’amato*” (קִיַּח/ ἐπιλαμβάνεσθαι), “*baciare*” (נָשַׁח/ φιλεῖν), “*uscir di casa*” (צָא/ ἐξελεῖν) per cercare e trovare l’amato (צָא/ εὐρίσκειν), il “*giaciglio dell’amore*” (בֵּית־נְשִׁיחַ/ κοίτη κλίνη), gli *unguenti* preziosi come mirra, aloè, cinammomo (בִּשְׂמָנִים, בְּרִי, בְּרִי, בְּרִי, קְנִיָּוִן/ κρόκος, κιννάμωμος), “*passare la notte*” nell’ebbrezza dell’amore fino al mattino (בֵּית־נְשִׁיחַ נִתְּנָה לְבָרְכָהּ / ἀπολάσσωμεν φιλίας ἕως ὄρθρου, δεῦρο καὶ ἐγκυλισθῶμεν ἔρωτι).

Dunque, il corpo bello, vissuto con un cuore infedele a Dio e all’uomo o alla donna della propria vita, è segno di una vita perduta. La passione amorosa come tale, così come il corpo bello, non sono condannati, tutt’altro: anzi, nel caso di una donna che unisca bellezza ad assennatezza, cioè un cuore vigile e previdente, fedele e generoso, alla grazia del viso e al portamento attraente del corpo, si può dire che il suo marito è il più beato tra gli uomini.

Si deve, pertanto, dire che la concezione della corporeità bella e fonte di gioia non rimanda - almeno alla sua origine - a un possibile dualismo o a un materialismo concentrato sui piaceri:

⁷ Il testo greco: κάλλος γυναικὸς ἰλαρύνει πρόσωπον καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπιθυμίαν ἀνθρώπου ὑπεράγει· εἰ ἔστιν ἐπὶ γλώσσης αὐτῆς ἔλεος καὶ πραύτης, οὐκ ἔστιν ὁ ἀνὴρ αὐτῆς καθ’ υἱοὺς ἀνθρώπων. ὁ κτώμενος γυναῖκα ἐνάρχεται κτήσεως, βοηθὸν κατ’ αὐτὸν καὶ στῦλον ἀναπαύσεως. οὐ οὐκ ἔστιν φραγμὸς, διαρπαγῆσεται κτῆμα· καὶ οὐ οὐκ ἔστιν γυνή, στενάζει πλανώμενος.

l'uomo e la donna vengono presentati come corpi viventi caratterizzati, determinati dal cuore, che è un abisso, sondabile solo da Dio (cfr per es. Ger 17,9-10). Da quell'abisso, posto o meno nelle mani di Dio YHWH scaturiscono la bontà, la verità (fedeltà) o la fallacia dell'amore umano.

Ma anche quando l'uomo vive nella ricerca del piacere, in lui tutto è uno, corpo e cuore. Qualora, invece, faccia vedere all'esterno, con il corpo, tutt'altro rispetto a quello che s'annida nel suo cuore, questo non va letto nella direzione d'una dissociazione tra anima e corpo, bensì nel senso che il suo cuore ha deciso di assecondare l'aspettativa degli altri per ottenerne i favori, e comunque assume comportamenti subdoli per conquistare un proprio vantaggio. E' il suo cuore a comportarsi in modo doppio. Non è il corpo a mettersi in contrasto con il cuore.

2 – il corpo martoriato, disfatto

Prenderò alcuni passi dal libro di Giobbe e dal Salmo 21/22, nei quali si descrive la dissoluzione del corpo, causata dalla malattia o dalla cattiveria degli uomini. Leggerò i testi selezionando alcuni passaggi dalla redazione masoretica e da quella greca.

Giobbe: 2,7-12 *passim*

<p>v.7 וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מֵאֵת פְּנֵי יְהוָה וַיִּךְ אֶת־אִיּוֹב בְּשַׁחֲיַן רָע מִכַּף רִגְלוֹ עַד [הַ]עֵד [הַ]קָּדְדוֹ v.8 וַיִּקְחֵלּוּ חָרֶשׁ לְהִתְגַּרְדּוּ בּוֹ וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ־הָאֲפֶר:</p>	<p>v.7 Ἐξῆλθεν δὲ ὁ διάβολος ἀπὸ τοῦ κυρίου καὶ ἔπαισεν τὸν Ἰωβ ἔλκει ποινηρῶ ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς. v.8 καὶ ἔλαβεν ὄστρακον, ἵνα τὸν ἰχῶρα ξύη, καὶ ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως.</p>
<p>v.11 וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רֵעֵי אִיּוֹב אֵת כָּל־הַרָעָה הַזֹּאת הַבָּאָה עָלָיו וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ אֵלָיו הַתִּימָנִי וּבְלָדָד הַשּׁוּחִי וְצוֹפָר הַנְּעֻמִּיתִי וַיָּנֻעְדּוּ יַחְדָּו לְבֹא לְנֻדְלָו וּלְנַחֲמוֹ</p>	<p>v.11 ἀκούσαντες δὲ οἱ τρεῖς φίλοι αὐτοῦ τὰ κακὰ πάντα τὰ ἐπελθόντα αὐτῷ παρεγένοντο ἕκαστος ἐκ τῆς ἰδίας χώρας πρὸς αὐτόν, Ελιφας ὁ Θαιμανων βασιλεύς, Βαλδαδ ὁ Σαυχαίων τύραννος, Σωφαρ ὁ Μιναίων βασιλεύς, καὶ παρεγένοντο πρὸς αὐτόν ὁμοθυμαδὸν τοῦ παρακαλέσαι καὶ ἐπισκέψασθαι αὐτόν.</p>
<p>v.12 וַיִּשְׂאוּ אֶת־עֵינֵיהֶם מִרְחוֹק וְלֹא הִכִּירוּהוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעָלוֹ וַיִּזְרְקוּ עָפָר עַל־רֵאשֵׁיהֶם הַשְּׂמֹמָה:</p>	<p>v.12 ἰδόντες δὲ αὐτόν πόρρωθεν οὐκ ἐπέγνωσαν καὶ βοήσαντες φωνῇ μεγάλῃ ἔκλαυσαν ῥήξαντες ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ στολήν καὶ καταπασάμενοι γῆν.</p>

“ Allora Satana, il diavolo, se ne andò dal cospetto di Dio/YHWH e colpì Giobbe con una piaga cattiva purulenta, dalla pianta dei piedi fino alla testa; tanto che Giobbe prese un coccio per grattarsi via il pus, e se ne stava seduto sulla polvere/nell'immondezzaio (secondo la redazione greca), fuori della città ...

I suoi tre amici - Elifaz il Temanita, Bildad il Suchita e Zofar il Naamita/Mineo -, venuti a conoscenza delle disgrazie accadutegli, vennero per trovarlo, ognuno dal proprio paese, insieme, per confortarlo e consolarlo. Quando giunsero, alzarono gli occhi di lontano, ma non lo riconobbero; [quando lo riconobbero] proruppero in alte grida, piansero, si strapparono ognuno la propria stola, e gettarono in alto verso il cielo polvere che ricadeva sul loro capo.

Giobbe 7,5-17 *passim*

<p>v.5 לָבַשׁ בְּשָׂרִי רִמָּה וְגִישׁ [וְ]גֹשׁ עֶפֶר עוֹרִי רָגַע וַיִּמָּאֵס:</p>	<p>v.5 φύρεται δέ μου τὸ σῶμα ἐν σαπρία σκωλήκων, τήκω δὲ βύλακας γῆς ἀπὸ ἰχώρος ξύων.</p>
<p>v.6 יָמִי קָלוּ מִנִּי-אָרֶג וַיְכַלּוּ בְּאַפְסֵי תִקְוָה: v.7 וְזָכַר כִּי-רוּחַ חַיִּי לֹא-תָשׁוּב עֵינַי לְרֵאוֹת טוֹב:</p>	<p>v.6 ὁ δὲ βίος μου ἐστὶν ἐλαφρότερος λαλιᾶς, ἀπόλωλεν δὲ ἐν κενῇ ἐλπίδι. v.7 μνήσθητι οὖν ὅτι πνεῦμά μου ἢ ζωῆ καὶ οὐκέτι ἐπανελεύσεται ὁ ὀφθαλμός μου ἰδεῖν ἀγαθόν.</p>
<p>... .. v.11 וְגַם-אֲנִי לֹא אֶחְשָׁךְ כִּי אֲדַבְּרָה בְּצַר רוּחִי אֲשִׁיחָה בְּמַר נַפְשִׁי:</p>	<p>... .. v.11 ἀτὰρ οὖν οὐδὲ ἐγὼ φείσομαι τῷ στόματί μου, λαλήσω ἐν ἀνάγκῃ ὦν, ἀνοίξω πικρίαν ψυχῆς μου συνεχόμενος.</p>
<p>v.12 הַיָּמִים-אֲנִי אִסְתַּנֵּן כִּי-תִשָּׂים עָלַי מִשְׁמַר: v.14 וַחֲתַתֵּנִי בַחֲלָמוֹת וּמַחֲזִינֹת תִּבְעַתֵּנִי:</p>	<p>v.12 πότερον θάλασσά εἰμι ἢ δράκων, ὅτι κατέταξας ἐπ' ἐμέ φυλακὴν; v.14 ἐκφοβείς με ἐνυπνίοις καὶ ἐν ὄραμασίν με καταπλήσσεις.</p>
<p>v.15 וַתִּבְחַר מַחֲנֶק נַפְשִׁי מִוַּת מֵעֲצָמוֹתַי: v.16 מֵאַסְתִּי לֹא-לְעֶלְם אֶחְיֶה קָדַל מִמֶּנִּי כִי-תִהְבֵּל יָמִי:</p>	<p>v.15 ἀπαλλάξεις ἀπὸ πνεύματός μου τὴν ψυχὴν μου, ἀπὸ δὲ θανάτου τὰ ὀστά μου. v.16 οὐ γὰρ εἰς τὸν αἰῶνα ζήσομαι, ἵνα μακροθυμήσω· ἀπόστα ἀπ' ἐμοῦ, κενὸς γάρ μου ὁ βίος.</p>
<p>v.17 מָה-אֲנֹשׁ כִּי תִגְדְּלֵנוּ וְכִי-תִשִּׂית אֱלֹהֵינוּ לַבְּדָה:</p>	<p>v.17 τί γὰρ ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι ἐμεγάλυνας αὐτὸν ἢ ὅτι προσέχεις τὸν νοῦν εἰς αὐτὸν</p>

“ La mia carne si è vestita di verme, di crosta di terra. La mia pelle si è tutta raggrinzita, s’è disfatta (secondo la redazione ebraica). *S’è intriso, il mio corpo, del putridume di vermi: marcisco, mentre mi raschio via dal mio liquido purulento pezzi di terra* (secondo la redazione greca).

I miei giorni sono stati più veloci d’una spola, e finirono per mancanza di speranza. Ricordati (YHWH) che un soffio di vento è la mia vita (secondo la redazione ebraica). *La mia vita è più veloce del mio parlare, s’è dissolta nel vuoto della speranza* (secondo la redazione greca).

Non torneranno i miei occhi a vedere il bene ...

... Io non tratterrò la mia bocca, parlerò nell’angoscia del mio spirito, aprirò l’amarezza della mia anima, avvinghiato dal male. Forse io sono il mare, o un drago marino, uno dei suoi mostri, perché Tu abbia disposto per me una simile prigioniera/guardia? ...

... [Mentre di notte cerco di dormire] mi spaventi con i sogni, mi terrorizzi con visioni. La mia anima ha preferito essere soffocata, una simile morte, piuttosto che queste mie membra/ossa disfatte (secondo la redazione ebraica)!⁸. Mi sono disfatto, non vivrò per sempre: lasciami stare, poiché i miei giorni sono come un soffio. Che cos’è l’uomo perché Tu lo renda grande e ponga il tuo cuore su di lui? ”.

⁸ La LXX in questo caso legge non solo in modo differente, ma in maniera che appare difficilmente comprensibile: per questo non ho riportato la resa in italiano nel corpo del testo, ma qui, in nota. Si deve supporre però che la difficoltà dell’interpretazione sia nostra: “*Allontanerai la mia anima dallo spirito, le mie ossa dalla morte*”. Forse ha letto בְּחַי anziché בְּחַיִּים . Aquila legge $\text{καὶ αἰρείται ἀγχώνην ἢ ψυχὴ μου}$, in modo simile al testo ebraico pervenutoci. Anche Simmaco, nella seconda parte del versetto, legge in modo simile al testo masoretico: $\text{καὶ θάνατον διὰ τῶν ὀστέων μου}$; i LXX – con $\text{ἀπὸ δὲ θανάτου τὰ ὀστᾶ μου}$ – sembrano leggere, invece, $\text{בְּמִוֶּתֶת עֲצָמוֹתַי}$. Il senso è differente rispetto all’edizione masoretica (va notato che la *Vulgata* conosce il medesimo testo della redazione masoretica: *quam ob rem elegit suspendium anima mea et mortem ossa mea*). Raccogliamo i dati: la redazione greca dei LXX nei vv. 15-16, non legge בְּחַי bensì, forse כְּחַי ; legge $\text{בְּמִוֶּתֶת עֲצָמוֹתַי}$ anziché בְּעֲצָמוֹתַי ; non legge בְּחַיִּים , mentre legge ἵνα μακροθυμήσω , che non ha corrispondente nella redazione masoretica. Dunque, la seconda parte del versetto nei LXX sembra essere un’affermazione di vita (“*allontanerai le mie ossa dalla morte*”, sembra cioè che le ossa vengano fatte rivivere), che appare però in contraddizione con quanto finora Giobbe sta dicendo: anticiperebbe, invece, quanto Giobbe proclamerà nel cap. 19,25-27a. La prima frase, invece, parla di una sorta di separazione dell’anima dallo spirito, ma è difficile ricostruire quale espressione i LXX abbiano letto al posto di בְּחַיִּים . L’espressione sembra da intendere nel senso della morte; a meno che, qui, la particella ἀπὸ non voglia indicare una sorta di luogo/situazione di partenza – il che grammaticalmente e sintatticamente a livello teorico è possibile; per cui il senso sarebbe: *a partire dallo spirito libererai la mia anima, dalla morte le mie ossa*: sarebbe una protesta di vita: sembra francamente, però, in contrasto con il contesto prossimo, anche perché i due ἀπὸ dovrebbero essere letti nella medesima maniera, dal momento che appaiono costruiti in parallelismo, e sono retti dal verbo ἀπαλλάσσειν , che nel suo senso base indica comunque allontanamento.

Giobbe 10,8-12.

v.8 וַיִּדְהַ עֲצָבוֹנִי וַיַּעֲשֵׂנִי יַחַד סָבִיב וַתִּבְלַעַנִי:	v.8 αἱ χεῖρές σου ἔπλασάν με καὶ ἐποίησάν με, μετὰ ταῦτα μεταβαλὼν με ἔπαισας.
v.9 וַזְכַּרְנָא כִּי־כַחֲמֵר עָשִׂיתָנִי וְאַל־עָפָר תְּשִׁיבֵנִי:	v.9 μνήσθητι ὅτι πηλὸν με ἔπαισας, εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις.
v.10 הֲלֹא כַחֲלָב תִּתִּיכֵנִי וְכַגְבֵּנָה תִּקְפִּיאֵנִי:	v.10 ἦ οὐχ ὥσπερ γάλα με ἤμελξας, ἐτύρωσας δέ με ἴσα τυρῶ;
v.11 עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישָׁנִי	v.11 δέρμα καὶ κρέας με ἐνέδυσας, ὅστέοις
וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תְּסַכְּכֵנִי:	δὲ καὶ νεύροις με ἐνείρας.
v.12 חַיִּים וְחֹסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי	v.12 ζωὴν δὲ καὶ ἔλεος ἔθου παρ' ἐμοί, ἡ
וּפְקֻדָּתְךָ שְׁמֵרָה רוּחִי:	δὲ ἐπισκοπή σου ἐφύλαξέν μου τὸ πνεῦμα.

“ LeTue mani m’hanno plasmato e hanno fatto tutt’attorno la mia forma: e dopo questo mi hai inghiottito (redazione ebraica), *percusso* (redazione greca). Ricordati che mi hai fatto come creta, e tornerò alla polvere. Forse non mi hai versato come il latte per coagularmi come il formaggio? Di pelle e di carne mi hai rivestito, e d’ossa e nervi mi hai ricoperto. Mi avevi concesso vita e misericordia, ma poi la tua sentinella si è posta a custodia del mio spirito ”.

Giobbe 19,13-27:

v.13 אַחֵי מַעְלֵי הִרְחִיק וַיִּדְעִי אֲדִי־נָרוּ מִמֶּנִּי:	v.13 ἀπ' ἐμοῦ δὲ ἀδελφοί μου ἀπέστησαν, ἔγνωσαν ἀλλοτρίους ἢ ἐμέ· φίλοι δέ μου ἀνελεήμονες γεγόνασιν.
v.14 קָדְלוּ קְרוֹבֵי וּמִיָּדַעִי שְׂכַחוּנִי:	v.14 οὐ προσεποιήσαντό με οἱ ἐγγύτατοί μου, καὶ οἱ εἰδότες μου τὸ ὄνομα ἐπελάθοντό μου.
v.15 גָּרִי בֵּיתִי וְאַמְהוֹתַי לְנֹר תִּחְשַׁבְנִי וְכָרִי הָיִיתִי בְּעֵינֵיהֶם:	v.15 γείτονες οἰκίας θεράπαιναί τέ μου, ἀλλογενῆς ἤμην ἐναντίον αὐτῶν.
v.16 לְעַבְדֵי קָרָאתִי וְלֹא יַעֲנֶנּוּ בְּמוֹפֵי אֶתְחַנְנֶנְלוּ:	v.16 θεράποντά μου ἐκάλεσα, καὶ οὐχ ὑπήκουσεν· στόμα δέ μου ἐδέετο.
v.17 רוּחִי נֹרָה לְאַשְׁתִּי וְחַנְתִּי לְבָנִי בְטָנִי: ...	v.17 καὶ ἰκέτευον τὴν γυναῖκά μου, προσεκαλούμην δὲ κολακεύων υἱοὺς παλλακίδων μου·
v.20 בְּעוֹרִי וּבְבָשָׂרִי דָבַקָה עֲצָמִי וְאַתְמִלְטָה בְּעוֹר שָׁנִי:	v.20 ἐν δέρματί μου ἐσάπησαν αἱ σάρκες μου, τὰ δὲ ὀστᾶ μου ἐν ὀδοῦσιν ἔχεται.

...
v.23 מִי־יָתֵן אִפּוֹ וַיִּכְתְּבוּן מִלִּי מִי־יָתֵן בַּסֵּפֶר וַיִּחְקֶן:	v.23 τίς γὰρ ἂν δώῃ γραφῆναι τὰ ῥήματά μου, τεθῆναι δὲ αὐτὰ ἐν βιβλίῳ εἰς τὸν αἰῶνα
v.24 בְּעֵט־בְּרֹזָל וְנִפְרָת לְעַד בְּצוּר יִחְצְבוּן:	v.24 ἐν γραφείῳ σιδηρῶ καὶ μολίβῳ ἢ ἐν πέτραις ἐγγλυφῆναι;
v.25 וְאֲנִי יָדַעְתִּי גֵאֲלֵי חַי וְאַחֲרוֹן עַל־עֶפְרַיִם יְקוּם:	v.25 οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς.
v.26 וְאַחַר עוֹרֵי נִקְפּוֹזוֹת וּמִבְּשָׂרֵי אֲחֻזָּה אֱלוֹהִים:	v.26 ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη,
v.27a אֲשֶׁר אֲנִי אֲחֻזָּה־לִּי וְעֵינַי רָאוּ	v.27a ἃ ἐγὼ ἐμαυτῶ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος·

“ I miei fratelli si son posti lontano da me, e a me hanno preferito gli estranei (secondo la redazione greca); i miei conoscenti si son comportati come se fossero stranieri; i miei amici son divenuti gente senza pietà (secondo la redazione greca)⁹. Mi hanno abbandonato i vicini, e coloro che conoscevano il mio nome, l’han dimenticato. Gli ospiti e i servi di casa mia mi hanno ritenuto come uno straniero, un forestiero ai loro occhi io sono divenuto. Quando ho chiamato il mio servo, lui non mi ha risposto, quando lo pregavo con la mia bocca. Il mio soffio/alito è ripugnante per mia moglie, e son divenuto fetore per i figli del mio grembo. Pregavo mia moglie, e invocavo i figli delle mie concubine, cercando di blandirli. Il mio osso s’è attaccato alla mia pelle e alla mia carne, e i miei denti non hanno più pelle che li ricopre.

Chi mi darà dove poter scrivere le mie parole? Chi mi darà un libro dove possano rimanere scolpite per sempre? In modo che siano incise con stilo di ferro e piombo sulla roccia?

Io ho conosciuto che il mio redentore/Goèl è vivo, e, ultimo, sulla polvere, sorgerà (nella redazione ebraica); *sta per sempre senza fine* - ἀέναος - e *sta per lasciarmi libero sulla terra* (nella redazione greca). E dopo che questa mia pelle sarà stata distrutta, *a partire da*¹⁰ questa mia carne, con essa, io

⁹ Anche in questo caso i LXX divergono dal testo ebraico in nostro possesso: in tal caso però il senso non è in contrasto.

¹⁰ Il testo, anche in questo caso, presenta una difficoltà di lettura. Qui si nota come la LXX differisca non poco all’edizione ebraica pervenutaci, differenza testimoniata peraltro anche da Girolamo, che, dunque, leggeva un testo piuttosto simile alla *vorlage* dei LXX: “[v.25] scio enim quod redemptor meus uiuat et in nouissimo de terra surrecturus sim [v.26] et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea uidebo Deum [v.27] quem uisurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius reposita est haec spes mea in sinu meo”. Ho tradotto il sintagma ebraico מִבְּשָׂרֵי con senso positivo (“a partire da”), e non di separazione, come sarebbe più comune (“senza la mia carne”), sia perché è un senso possibile nell’ebraico (per gli esempi cfr F. Zorell, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma, PIB, 1989, ad uocem בָּשָׂר; L. Koehler – W.

vedrò Dio, Lui io vedrò, da me stesso: i miei occhi lo vedranno ... *Questa mia pelle, che ha sopportato queste cose, Lui la farà risorgere: da parte del Signore sarà compiuto questo, e io ne sono ben consapevole, il mio occhio lo vedrà, non un altro (secondo la redazione greca)*”.

Dal Salmo 21/22, *passim*:

v.7 וְאֲנִי תוֹלַעַת וְלֹא־אִישׁ חָרַפְתָּ אָדָם וּבְזוּי עָם:	v.7 ἐγὼ δὲ εἶμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ.
v.8 כָּל־רֹאֵי יִלְעֲגוּ לִי וַיִּפְטְרוּ בְשָׁפָה יְנִיעוּ רֹאשׁ:	v.8 πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλὴν
v.9 גַּל אֶל־יְהוָה יִפְלְטֵהוּ יַצִּילְהוּ כִּי חָפֵץ בּוֹ:	v.9 Ἦλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν.
v.10 כִּי־אָתָּה גָחִי מִבֶּטֶן מִבְּטִיחִי עַל־שְׂדֵי אִמִּי:	v.10 ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐκσπάσας με ἐκ γαστρός, ἢ ἐλπίς μου ἀπὸ μαστῶν τῆς μητρός μου·
v.11 עָלֶיךָ הִשְׁלַכְתִּי מִרְחֹם מִבֶּטֶן אִמִּי אֵלֵי אָתָּה:	v.11 ἐπὶ σὲ ἐπερρίφην ἐκ μήτρας, ἐκ κοιλίας μητρός μου θεός μου εἶ σύ.
v.12 אֶל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי כִּי־צָרָה קְרוּבָה כִּי־אֵין עֲזָרָה:	v.12 μὴ ἀποστῆς ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι θλίψις ἐγγύς ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν.
...	...
v.15 כַּמַּיִם נִשְׁפַּכְתִּי וְהִתְפָּרְדוּ כָּל־עֲצָמוֹתַי הִזָּה לְבִי כְּדוֹנֵג נֶמֶס בְּתוֹךְ מַעֵי:	v.15 ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη, καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστά μου, ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου·
v.16 יָבֵשׁ כַּחֲרָשׁ כַּחֲי וּלְשׁוֹנִי מִדְּבַק מִלְקוֹחַי וְלִעְפָּר־מֹות תִּשְׁפָּתְנִי:	v.16 ἐξηράνθη ὡς ὄστρακον ἢ ἰσχὺς μου, καὶ ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου, καὶ εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με.
v.17 כִּי סִבְבוּנִי כְּלָבִים עֲדַת מְרַעִים הִקִּיפוּנִי כְּאַרְיֵי יָדַי וְרַגְלֵי:	v.17 ὅτι ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί, συναγωγὴ ποιηρευομένων περιέσχον με, ὤρυσαν χεῖράς μου καὶ πόδας.
v.18 אֶסְפֹּר כָּל־עֲצָמוֹתַי הֲמָה יְבִישׁוּ יְרֹאוּ־בִי:	v.18 ἐξηρίθμησαν πάντα τὰ ὀστά μου, αὐτοὶ δὲ κατενόησαν καὶ ἐπεῖδόν με.

Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden-Boston-London, Brill, 2001, ad *uocem* (בָּן), sia perché è quello più coerente con il contesto, che esprime la sicurezza di Giobbe di vedere il suo liberatore-riscattatore con i suoi stessi occhi.

...	...
v.20 וְאַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְעֹנֵתֵנוּ חוֹשָׁה	v.20 σὺ δέ, κύριε, μὴ μακρύνῃς τὴν βοήθειάν μου, εἰς τὴν ἀντίλημψίν μου πρόσχες.
v.21 הֲצִילָהּ מִחֶרֶב נַפְשִׁי מִיַּד־כָּלֵב יַחֲדֹתַי:	v.21 ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μου.
v.22 הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אֲרִיָּה וּמִקַּרְנֵי רַמִּים עֲנִיתָנִי:	v.22 σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπείνωσίν μου.

“ Ma io sono verme, e non uomo: obbrobrio per gli uomini, disprezzo per il mio popolo.

Tutti quelli che mi ridevano addosso, hanno fatto commenti con le loro labbra, hanno scosso la testa. Dicevano: “Ha sperato nel Signore, si è rivolto a Lui: lo liberi, lo salvi, visto che gli vuol bene!!!”.

Sei Tu che mi hai tratto dal grembo, Tu la mia speranza fin dalle mammelle di mia madre. Su di Te sono stato gettato fin dall’utero, fin dalle viscere di mia madre sei Tu il mio Dio. Non allontanarti da me, perché la tribolazione è vicina, e non c’è che mi aiuta. ...

... Come acqua sono stato versato, sono state disgiunte tutte le mie ossa. Il mio cuore è divenuto come cera che fonde in mezzo al mio seno. S’è inaridita come coccio la mia forza, la mia lingua sta incollata al palato, e fino alla polvere della morte mi hai fatto scendere, poiché mi hanno circondato molti cani: il raduno dei malvagi mi ha assediato, *hanno scavato* le mie mani e i miei piedi / le hanno *legate**: potevo contare tutte le mie ossa mentre essi stavano a osservare e tenevano puntato lo sguardo su di me ...

... Ma tu, YHWH, non stare lontano, mia forza, affrettati in mio aiuto, vienimi incontro per sostenermi. Libera dalla spada la mia anima/vita, dalle grinfie del cane la mia unica, dalle fauci del leone e dalle corna dei bufali selvatici/rinoceronti proteggimi (secondo la redazione ebraica); *salvami dalle fauci del leone, salva la mia umiliazione dalle corna dei rinoceronti* (secondo la redazione greca)”.

* Mi soffermo sulla traduzione “*scavate/legate*”. Il v. 17 conosce differenti letture. Per un’esaustiva disamina sulla difficoltà di ricostruire il testo originale, cfr Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, Tome 4, Psaumes (OBO 50/4) Fribourg-Goettingen, 2005, pp..

Mi soffermo sulla difficoltà principale, quella della seconda parte del versetto, dovuta alla forma vocalizzata כָּאֲרִי / כְּאֲרִי. Ciò che offre il testo masoretico è ritenuto spesso impossibile a comprendersi, e la stessa massora ne offre il qere/ketiv. Non si comprende, infatti, che senso abbia in questa precisa frase, nella sua costruzione sintattica il sintagma כָּאֲרִי, che così com’è vocalizzato compare ancora soltanto in Is 38,13, e va tradotto “*come un leone*”. Applicando il qere/ketiv suggerito dalla Massora

- כָּאָר - ne viene una lettura che può offrire differenti significati, che spaziano dall' ὄρυσξαν dei LXX, - *foderunt* della traduzione di Girolamo *iuxta graecos* (“scavare” in italiano, piuttosto che “perforare/trafiggere”¹¹)-, al *uinxerunt* della *interpretatio iuxta Hebreos* dello stesso Girolamo. Per motivare tali traduzioni, s’ipotizza, sulla base di riscontri dei testi in ebraico e aramaico, che la radice כָּאָר sia sinonima di כָּרָה, di כּוּר e di כָּעַר; inoltre, vengono riconosciuti alla radice כָּרָה 4 ambiti semantici, uno dal quale dipenderebbe Girolamo per la versione *iuxta ebreos* (“*uinxerunt*”), e uno al quale fanno riferimento i LXX.

Senza entrare ulteriormente nei dettagli, ritengo necessario ricordare, in aggiunta, che nei frammenti di Aquila, confermati da Eusebio, è attestata la traduzione ἡσχυναν. In tal senso si deve fare riferimento all’ebraico testimoniato nell’epoca rabbinica, dove כָּעַר/כָּאָר significa, nella forma *piel*, “rendere brutto”, “privo di dignità”, “ridurre in

¹¹ Di per sé, il termine latino e greco, che si corrispondono, indicano propriamente lo *scavare*. Soltanto in contesti dettagliati possono essere tradotti con *trafiggere*, anche se è meglio, in quei contesti intendere *tormentare*, *strappare* scavando, rompere *percuotendo* con insistenza. Se in casi isolati, e ben evidenti dal contesto, si può tradurre *trafiggere*, (per esempio quando si dice che qualcuno *fodit* qualcun altro con una *lancia* – *quidam fodit aliquem lancea*: qui è lo strumento usato che conduce a tradurre *trafiggere*, se non si debba intendere che la vittima è stata più volte trafitta con la lancia, nel qual caso si recupera l’idea base dello *scavare*), qui, nel nostro salmo secondo la redazione greca, il senso è quello dello *scavare*, o in maniera più traslata del *tormentare*, *torturare* – Si possono vedere come esempi del significato dei verbi le citazioni riportate nei dizionari di Rocci e Montanari per la letteratura greca e del Badellino-Calonghi per la letteratura latina. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino, Loescher, 2004²; L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 2011; F. Calonghi, *Dizionario della lingua latina*. Volume Primo: Latino - Italiano, Torino, Rosenberg - Sellier, 1954³.

Il significato di *trafiggere* o *perforare* è stato indotto, con ogni probabilità, dall’applicazione di questo salmo a Gesù crocifisso: se si traduce il testo a partire dall’esperienza di Cristo sulla croce viene spontaneo tradurre *foderunt/ὄρυσξαν* con *trafissero*, allontanandosi dal significato proprio dei termini; il salmo, però, non può essere tradotto pensando anzitutto a Gesù, dal momento che il salmista l’ha composto ben prima dell’esperienza di Gesù. Per evitare d’essere frainteso, sottolineo che non può essere *tradotto*: altra cosa è *interpretare* il salmo nel suo *senso pieno* in riferimento a Gesù nella Sua Passione; questo è senz’altro adeguato, ma la traduzione deve venire prima dell’interpretazione. Sappiamo che i salmi venivano composti in base a esperienze concrete vissute dal salmista o a motivo del culto del Tempio. Invece, quello che è certo è che questo salmo, in forza del principio dell’Ispirazione della Scrittura, contiene una profezia della morte di Gesù e della sua risurrezione, una profezia che va a toccare con precisione non pochi dettagli. Non possiamo, però, ritenere che la volontà del salmista sia stata quella di descrivere espressamente la situazione di Gesù sulla croce. Sostenere questo vorrebbe dire impedirci di comprendere il *senso letterale* iniziale del Salmo. Certo, dal momento che Dio ha ispirato il salmista a scrivere tale preghiera a partire dalla sua esperienza personale, noi possiamo e dobbiamo affermare che il *senso pieno* di quel salmo lo si ritrova sulla croce di Gesù: ed è del resto Gesù stesso che intona questo salmo sulla croce prima di morire, volendo indicare – probabilmente - agli astanti che in quel salmo avrebbero trovato il significato di quello che stava accadendo. Una profezia, del resto, non necessariamente contiene i dettagli precisi del fatto al quale si riferisce, tanto più quando colui che parla *profeticamente* non sa che sta facendo una profezia.

Aggiungo ancora quanto segue: è possibile che i Padri della Chiesa greca, che leggevano la Scrittura secondo l’edizione della LXX, e quelli della Chiesa latina, che leggevano la Scrittura secondo le recensioni della *Vetus latina* e di *Girolamo*, possano aver dato ai verbi *foderunt/ὄρυσξαν* il significato proprio di *trafiggere* perché applicavano direttamente il salmo alla crocifissione di Gesù, e abbiano “aggiunto” al significato base dei verbi un senso più preciso, per il quale però il greco e il latino conoscono già verbi specifici (per esempio, *per-forāre*, *per-fodēre*, *transfigēre*, per il latino, *κεντεῖν* e composti, o composti dello stesso ὀρύσσειν, per il greco. Si sa che, sia in greco che in latino – come pure in italiano –, spesso i verbi composti vengono a esprimere un senso molto più specifico, o intensivo del verbo-base non composto). Se questo fosse accaduto, il che andrebbe provato con uno studio attento e completo, si tratterebbe d’un caso di *evoluzione semantica*. Il salmo dovrà essere tradotto, comunque, da noi oggi cercando di leggerlo nel suo significato originario, quando questo può essere conosciuto con certezza. A questa traduzione si dovrà poi aggiungere l’interpretazione.

stato vergonoso”. In tal caso, il salmista direbbe che le sue mani e i suoi piedi sono stati ridotti in qualcosa di obbrobrioso, di cui vergognarsi (a tal riguardo, va segnalato che si conosce l’uso del verbo greco ἀλσχύνειν/νεσθαί nella letteratura antica – per es. Omero in *Iliade* XXII,75 e XXIV,18 – con il senso di deturpare qualcuno, finanche nelle parti più intime del corpo, togliendogli ogni dignità). Si può osservare che ognuno di questi significati si adatta al contesto. Il comitato di studio diretto da Barthélemy propende per il significato di “sfigurare”, “deturpare”.

Una prima acquisizione s’impone: entrambi, Giobbe e il salmista, esprimono la consapevolezza che il corpo sia stato **plasmato da Dio** fin nei dettagli, come del resto è attestato dal Sal 138/139. Sì: se in Gen 1,26-28 e 2,7.21-24 s’indica espressamente che Dio “*lavora l’uomo*” come un artista, come uno scultore che plasma il corpo di Adamo con l’argilla e quello di Eva a partire dalla costola di Adamo, qui, in Giobbe – così come nel sal 138/139 - si penetra ancor più nei segreti della creazione, della sua genesi bio-fisiologica. Dio stesso entra all’interno delle viscere materne per formare, passo dopo passo, il corpo dell’uomo nei suoi dettagli, un corpo vivente; come il casaro, il quale versa il latte a poco a poco nella forma predisposta e segue la coagulazione fino a che l’opera non sia giunta a completamento e a beneficio degli uomini, che ne gusteranno e si nutriranno¹².

Ciò che in *Gen* è detto espressamente del soffio vitale, e cioè che è insufflato da Dio nell’uomo, così da farlo divenire vivente (Gen 2,7), viene necessariamente sottinteso nella descrizione figurata che Giobbe fa della formazione dell’uomo nell’utero materno.

Un secondo punto. La condizione miserevole, o al contrario sana e bella del corpo, diviene la cifra della dignità/indegnità dell’individuo agli occhi degli altri e di se stessi: un corpo maciullato, privato della possibilità d’essere guardato, e motivo di commento ridicolo o sprezzante sulle labbra della gente o di una banda di malvagi, pone la persona in una tale condizione che porta a chiedere la morte, addirittura per soffocamento, o il riscatto da parte di Dio. Non sarà di poco conto quest’ultima annotazione: il corpo dell’uomo ha a che fare con Dio, e Dio deve spiegare perché questo corpo è abbandonato al satana o alla cattiveria degli uomini, che mostrano in tal caso di essere come altri satana.

Lo sguardo di derisione degli altri e il disprezzo o ribrezzo corrispondono, o perfino aggravano, lo sguardo che il sofferente ha su di sé. Ma c’è la reazione: Giobbe e il Salmista si confrontano con Dio. Questa dissoluzione del corpo e dell’interiorità, mentre tutto va verso la morte, è posta dinanzi a Dio: Dio c’entra con **questo** corpo di **questo** sofferente: Egli deve dire/fare qualcosa.

Su questo torneremo, perché è la cifra specifica, a mio avviso, della concezione del corpo nella Scrittura.

¹² Vale la pena qui ricordare l’importanza alimentare del latte e del formaggio nell’antichità in generale e nel Medio Oriente in particolare. L’esempio, pertanto, oltre ad essere assai espressivo della cura di chi assiste l’opera, indica la “costruzione” di ciò che sostiene la vita dell’uomo.

Continuiamo. Leggendo i testi, che abbiamo riportato come semplici testimoni d'una convinzione diffusa lungo tutto l'arco dell'epoca biblica, si percepisce come il salmista e Giobbe non separino mai l'esperienza interiore, psichica o spirituale, che dir si voglia, da quella del corpo in disfacimento, o sottoposto a tortura: alla fine essi si rapportano con se stessi, verso gli altri e con Dio, dicendo sempre: “io...”, “io sono...”. E quando parlano specificamente del corpo o dell'anima, ne parlano sempre dicendo *il mio corpo, la mia carne, la mia anima*, senza pensarli come qualcosa di più o meno importante rispetto alla loro totalità individuale: il corpo, senza la נֶפֶשׁ / anima / ψυχή / נִפְתָּר / πνεῦμα, non è corpo: al massimo è cadavere (תָּבַח); la *nefesh* senza il corpo, con tutte le sue parti non esiste, non c'è, *non datur*.

Così, la situazione tragica e sofferta della carne indica lo stato di tutta la vita così com'è sperimentata in quel momento¹³: tra l'anima, la mente, la volontà dell'uomo, i suoi sentimenti e la condizione miserevole e ripugnante del corpo non c'è alcuna distanza, bensì piena immedesimazione. L'anima “*vive del male del corpo*”, del suo disfacimento, e si rapporta con Dio, cercandone il perché, chiedendone la fine (Giobbe), o appellandosi a Lui perché porti giustizia davanti alla banda di malvagi (il salmista).

Così, se il corpo si sta distruggendo e “*liquefaciendo*” nelle piaghe purulente, sta venendo meno anche l'anima, e con essi la vita tutta: c'è piena identificazione dell'anima con ciò che accade al corpo; l'anima sta andando verso la morte con il corpo.

Nella strutturazione del pensiero biblico, è ancora più significativa la convinzione che di questa distruzione del corpo in qualche maniera è corresponsabile Dio. L'orante sperimenta un dato contraddittorio: perché Dio, che s'è impegnato nel plasmare l'uomo fin nel segreto insondabile del grembo materno, sembra che voglia o permetta la sua distruzione senza far nulla?

Se nell'esperienza dei due innamorati del *Cantico* era sottinteso che l'amore che li ha avvolti - fisico & psichico - è potenza che viene da Dio perché non teme la morte, né le forze degli abissi del regno della morte e se, di conseguenza, il loro corpo bello, che permette il godimento nell'amore, è dono di Dio, *qui* – nelle parole di Giobbe e del Salmista - vien detto espressamente, nel grido di dolore, che il corpo è in rapporto con Dio, nel proprio tormento, e così l'anima. E l'anima, non si rivolge a Dio soltanto per chiedere aiuto, ma perché in qualche maniera riconosce Dio responsabile della dissoluzione in atto, o quanto meno testimone di essa e, quindi, capace di dare spiegazione.

La domanda è cruciale: “*Perché devo soffrire? Perché mi lasci soffrire? Non sono, io, opera tua?*”. Dal momento che l'uomo nella sua carne e nella sua vita interiore è stato costruito da Dio, e a Lui è stato affidato dall'utero della madre, a Lui si chiede conto e giustizia per questo corpo-psiche in

¹³ Così come la situazione di godimento fisico degli amanti del *Cantico* era comunicazione e comunione del loro godimento nella totalità della loro persona, del loro cuore.

dissoluzione. L'uomo, vedendosi consumare nel corpo, e perciò nella vita sociale, familiare e individuale, nella sua più radicale dignità, dice a Dio la propria distruzione, perché Egli dica una parola, *compia una parola*, quella della giustizia.

In sostanza, dalla lettura della Sacra Scrittura sui testi che si soffermano sulla sofferenza, sembrano emergere questi binomi: un corpo sano con la conseguente vita psichica beata dice vita piena di fronte a se stessi, agli uomini e a Dio; un corpo traumatizzato, o dalla cattiveria dei nemici o per disgrazia, pone una riflessione assoluta sulla propria dignità - diremmo oggi sul "significato di se stessi".

Addirittura, stando ad alcune affermazioni di Giobbe, sembrerebbe che la vita in un corpo disfatto, logorato dalle piaghe... non sia degna: meglio la morte, e che morte! Meglio essere soffocati, come gli impiccati.

Eppure si chiede conto a Dio, per quella che appare un'ingiustizia. Non soltanto questo: si evince dai testi che non si potrà comprendere il perché di quella dissoluzione, *se non perché Dio si rivela* in un'esperienza particolare. Non si può comprenderlo per ragionamento, o per tradizione di sapienza umana, religiosa... Infatti, anche se Dio non dirà a Giobbe che ha voluto concedere al satana campo d'azione per mostrare quanto Giobbe fosse giusto, oltre ogni aspettativa, Giobbe comprenderà *per rivelazione* divina, che un corpo deturpato non è lontano dallo sguardo e dall'amore di Dio, e che comunque c'è un disegno che Dio, alla fine, raccoglie.

Di più, davanti alla sofferenza d'un uomo distrutto nella sua persona, tanto più se innocente, i giudizi sapienziali tradizionali, le certezze sulle quali abbiamo costruito il nostro metro di verità, di sicurezza, saltano tutte: non reggono alla prova. La constatazione è drammatica: anche il giusto può trovarsi, senza peccato, nel vortice della dissoluzione della persona e della personalità. Ciò nonostante, gli rimane dinanzi a Dio la dignità, fino alla fine, fin dopo la morte. E la recupererà: lui stesso, lui, che si è consunto tra i vermi e il liquido purulento, proprio lui, vedrà il suo Liberatore, dopo la morte: vedrà con i suoi occhi, ... dunque con il corpo... !

La cattiveria degli uomini o la perfidia del satana non potranno, non dovranno essere l'ultima parola. Di nuovo ci sarà la vita fisica, sia del salmista sia di Giobbe, i quali, con il loro corpo vivo, restaurato, daranno la prova della giustizia di chi era perseguitato e dell'amore di Dio.

Intimità e corporeità sono ancora, dunque, in piena sintonia.

Certo, la risposta compiuta a questo dramma dovrà attendere, in ultima analisi, l'esperienza di Cristo per aver risposta al dramma della distruzione psico-fisica dell'uomo. Per il momento, Giobbe e il salmista affermano che la risposta è nascosta in Dio, che la darà, a suo tempo.

Basti, a questo punto, un solo richiamo ad alcune espressioni di Giobbe, per evincere quella che tento di chiamare “*immedesimazione dell’anima nel corpo*” e “*somatizzazione dell’anima/spirito*”. Mi appaiono tra le espressioni più incisive che parlano dell’anima in un modo fisico e del fisico in un modo spirituale.

Gb 7,11: “*Io non tratterò la mia bocca, parlerò nell’angoscia del mio spirito, aprirò l’amarezza della mia anima, avvinghiato dal male*”.

Non tratterò la mia bocca, parlerò...”: il parlare è un atto corporale, che può divenire musicale, oppure stridore, grido: questo atto fisico, che descrive la dissoluzione del corpo, dice l’*angoscia dello spirito*, l’*amarezza dell’anima*. L’amarezza, di per sé, può essere percepita con il senso del gusto, anch’esso proprietà del corpo; l’angoscia, che attribuiamo all’anima, di per sé indica un soffocamento, una costrizione fisica che provoca dolore, smarrimento, anche disperazione, finanche la morte: è un termine tipico di una situazione fisica, corporale, che viene applicata per metafora all’anima - metafora ben adeguata: tale è l’ambito del significato-base sia del termine ebraico נָצַח che di quello greco ἀνάγκη.

Giobbe - dice la redazione greca - è *stretto d’assedio* (συνεχόμενος), un assedio che lo comprime da ogni parte, senza scampo, e che lo porta lentamente alla morte: un assedio fisico e psichico al tempo stesso. Tanto che l’anima ha preferito la morte per soffocamento – un’altra espressione fisica del desiderio dell’anima ... – piuttosto che le ossa così disfatte, disgiunte, consumate.

Dunque, se la struttura dell’uomo è integrale, la sofferenza dell’uomo è integrale (Giobbe, il salmista), così come la gioia è integrale (*Cantico dei Cantici*): possiamo dire che l’anima è “*intrisa nel*” corpo, e il corpo “*respira*” della néfesh/rúah, dello spirito.

Interiorità ed esteriorità dell’uomo sono specchio e criterio l’uno dell’altra. Anche qui, nella descrizione vivida del corpo sofferente, non v’è ombra di dualismo.

Tuttavia, non si può negare che vi siano parti della Scrittura che denunciano la fatica che l’anima, o il *cuore*, affrontano per rimanere puri, privi del peccato, che è *come* iscritto nel corpo e nelle sue passioni. All’interno del *Corpus Biblicum* e più precisamente all’interno del Nuovo Testamento, ci si può riferire ai passi della Lettera ai Romani 7,7-25 e 8,1-17, come esempio d’un possibile dualismo nella concezione cristiana della struttura dell’uomo, con la visione negativa del corpo rispetto all’anima. Il Sal 50/51,7.12 afferma che l’uomo è segnato dal peccato fin dal grembo della mamma: l’affermazione riguarda tutto l’uomo, nella sua totalità di *cuore/corpo*; tale concezione soggiace al ragionamento che San Paolo sviluppa nella Lettera ai Romani.

Nel caso specifico, dal momento che non possiamo affrontare in dettaglio l'analisi dei passi, una prima nota da porre in evidenza è che San Paolo in questo contesto, sta parlando dell'uomo privo della redenzione, o dell'uomo che rigetta la Redenzione offertagli, o che fatica a rimanere nel cammino della Redenzione: non parla dell'uomo nel suo stadio finale, quello della gloria, e nemmeno nel suo stadio precedente al peccato dell'Eden. Anzi, in Rom 8,23 dice espressamente che attendiamo la redenzione del nostro corpo mentre abbiamo in noi le primizie della redenzione con lo Spirito di Dio (v.22 οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· v.23 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν).

Se è vero che i capitoli Rom 7-8 di San Paolo potrebbero essere letti nel senso che il nostro spirito, la nostra anima soffrono dell'unione con il corpo, che sembra foriero di passioni peccaminose, tanto che i peccati più gravi sono compiuti con il corpo e deturpano l'anima, si deve osservare che una lettura completa della Lettera smentisce quest'interpretazione: è sufficiente considerare l'*incipit* del cap. 12, ai vv. 1-2: lì si vede con chiarezza che l'uomo redento è chiamato a cambiare l'intelletto, l'approccio mentale nei confronti del mondo, della vita e di se stesso: dunque a cambiare l'interiorità. E si nota, senza possibilità di confusione, che il corpo è l'oggetto della propria offerta di culto a Dio, un corpo vivente, santo; *corpo vivente* che nel contesto indica tutta la persona.

v.1 Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν·

v.2 καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

Del resto, in 1Cor 6,12-20 San Paolo dice che il nostro corpo è tempio di Dio, e che noi siamo un unico Spirito con il Cristo: con tutto il nostro essere noi siamo membra di Cristo. L'espressione di 1Cor 6,12 mi sembra determinante nella sua brevità e incisività:

τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι

La vocazione del corpo non è il disordine sessuale, la ricerca dei piaceri fine a se stessi. Il piacere provato nelle gioie sessuali potrebbe far credere che quello sia il fine del corpo, la sua realizzazione, a motivo dell'estasi che consegue. In realtà, credere questo è una deriva imposta al corpo da parte di un *cuore* non redento: l'impurità originaria non è dunque del corpo ma del cuore. La frase è tanto

fondamentale per ogni teologia della sessualità tanto quanto è breve: *il corpo non è per il disordine sessuale ma per il Signore Gesù, e il Signore Gesù è per il corpo*. Sembra quasi di poter dire che se Gesù vanta diritti sul nostro corpo, anche il nostro corpo *vanta diritti su Gesù*. Ed è per questo che non può essere reso, come dice San Paolo, membro di una prostituta. Forse, dovremmo poggiare di più la nostra pastorale matrimoniale su questa lapidaria affermazione di rivelazione: il corpo, con la sua sessualità, è per il Signore risorto, trova nella vita di Gesù risorto la propria pienezza e il proprio vero godimento. Il corpo, nella sua sessualità, ha un senso escatologico, l'unico che ammette San Paolo, sulla base dell'esperienza di Gesù Cristo.

Alquanto significativa contro una concezione dualistica mi appare anche l'affermazione di 1Cor 6,18: chi pecca di impudicizia, pecca ***contro*** il proprio corpo. A dire che il corpo, il corpo strutturato per essere tempio di Dio, subisce un'ingiustizia dai peccati che vengono commessi "giocando" sul piacere dei sensi:

Φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐστίν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.

San Paolo si contraddirebbe, dunque, se intendesse trasmetterci in Rom 7-8 un dualismo radicale, con l'accezione negativa del corpo, dal momento che altrove afferma la sacralità del nostro corpo, che è di Gesù, così come Lui stesso è del nostro corpo. Del resto, San Paolo conosce benissimo e trasmette la *cena del Signore*, fondata sulla carne e sul sangue di Cristo che Egli stesso ci ha lasciato in *memoriale*, e mette in guardia dal divenire rei del corpo e sangue di Cristo (ἔνοχοι - 1 Cor 11,27).

Proprio Gesù, che ha insegnato quanto il peccato annidi nel cuore dell'uomo (Mt 15,10-20 e Mc 7,14-23), sceglie una modalità di *integralità fisica* per rimanere tra noi, e trasformarci compiutamente fino a che Egli ritorni. Il discorso eucaristico, che San Giovanni riporta al cap. 6 del suo Vangelo, è eloquente sulla fisicità chiamata in causa: la Vita, la Vita eterna, è donata dalla carne e dal sangue di Gesù. Ora, se una comunione fisica di carne e sangue può trasmettere la vita eterna, non potrà essere a partire da una situazione negativa o deficitaria del corpo di Cristo, e in ogni caso questa comunione verrebbe a ridare al nostro corpo e al nostro sangue – cioè a tutta la nostra vita psico-fisica – il loro proprio valore, trasformandoli in tempio di Cristo, in sue membra.

Pertanto, se non si può negare che alcune parti della Scrittura pongano in evidenza una sorta di attrito tra corpo e spirito/anima, tra richiami del corpo ed emozioni/tensioni/scelte dell'anima - come ad es. nella Lettera *ai Romani* -, tuttavia l'insieme del *Corpus Biblicum* letto senza precomprensioni culturali contemporanee, permette di comprendere questi passi nel senso che non vanno risolti in un'interpretazione che "punti a favore" dell'anima "a scapito" del corpo, o

considerare quest'ultimo, addirittura, una sorta di "peso", di "*fomes peccati*". Queste parti della Scrittura vanno lette piuttosto nel senso della *integrazione*.

Se non convincessero le molte testimonianze della Scrittura, dovrebbe bastare, almeno per i Cristiani, il Cristo risorto in se stesso. Tale constatazione ridonderà necessariamente anche sulla concezione della sessualità: non soltanto essa è connotata, seppure in modo per noi ancora in parte misterioso, come immagine di Dio Trinità; si deve considerare, anche, che Gesù – di fatto – risorge non con un corpo apparente, ma reale e sessuato, con il suo corpo di maschio.

L'opposizione *carne* \neq *spirito* andrà, dunque, decodificata più propriamente nella maniera seguente: Corpo/uomo psichico \neq uomo nuovo/corpo pneumatico-spirituale. La carne, con le sue leggi, nelle nostre membra, andrà dunque intesa, in sintonia con l'insieme del pensiero biblico, non come corporeità, ma come l'umanità (corpo-cuore) ridotta alla prigionia del peccato, come l'integralità dell'uomo disintegrata e sottoposta alla legge del peccato, priva ancora della grazia e della gloria finale.

In verità, il peccato nasce nel cuore dell'uomo, nella sua parte "spirituale": se è vero che gratifica il corpo nei suoi sensi, e si rende visibile nel corpo, esso nasce, però, nel cuore (Mt 15,10-20 e Mc 7,14-23), e da questo cuore esso può venire deturpato.

Il dualismo che sperimentiamo è dato piuttosto, allora, dal fatto che dopo il peccato dell'Eden, con il quale avremmo soltanto conosciuto la morte, e quindi la dissoluzione, Dio ha voluto tenere agganciato a sé l'uomo per salvarlo, e condurlo alla mèta postagli innanzi fin dalle origini. In tal modo, la tensione che l'uomo sente tra il "*corpo di morte*" e la "*legge dello Spirito*" ($\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \neq\ \nu\omicron\mu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$), per usare espressioni di San Paolo, è la lotta tra l'uomo vecchio ($\pi\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\omicron\varsigma\ \grave{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$), rovinato dal peccato, e l'uomo uovo ($\kappa\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \grave{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$), che Dio sta ricostruendo, affinché giunga alla piena maturità di Cristo.

Di per sé, se non ci fosse il richiamo interiore di Dio, attraverso la *legge dello Spirito*, l'uomo non sperimenterebbe nessuna tensione interna, se non soltanto la repulsione verso chi o che cosa gli impedisca di raggiungere, volta per volta, i suoi desideri momentanei: senza alcuna lotta interiore egli andrebbe verso l'unica direzione, in perfetta integrazione, senza patemi d'animo; verso la direzione, appunto, dell'esaudimento d'ogni suo desiderio immediato... che in ultimo meriterebbe, sempre per usare un'espressione di San Paolo, la condanna nel giorno dell'ira (cfr per es. Rom 1,18; 5,9). Leggerei, dunque, questo dissidio interiore, psico-fisico, questa lotta tra le due leggi (Rom 7,7-25; 8,1-17) come le vestigia che ci permettono di ricordarci che noi siamo da Dio, di Dio, per Dio (Padre), in Gesù, per mezzo dello Spirito, in tutta la nostra integralità.

3 – corpo glorioso: 1 Cor 15,35-58

Che dire del corpo glorioso? Abbiamo una prima luce, sfolgorante sul monte della Trasfigurazione, e alcuni accenni intrisi di luce e ombra nelle descrizioni del corpo risorto di Gesù – un Gesù che esce dal sepolcro senza spostare la pietra che ne sigillava l'ingresso, lasciando i lini a giacere su stessi, in perfetto ordine, senza che siano disfatti, bensì afflosciati su se stessi, con il sudario, che non giaceva afflosciato con i lini, ma sullo stesso posto, avvolto su se stesso: un Gesù, dunque, che passa attraverso le bende; un Gesù che entra a porte chiuse nel cenacolo, un Gesù che appare e scompare, un Gesù che viene riconosciuto non sempre con facilità, un Gesù che può essere toccato, che parla, che mangia, un Gesù che, a un certo punto, scompare alla vista, fino al giorno in cui tornerà nella gloria...

... A noi può sembrare per il momento sufficiente rileggere con attenzione il discorso di Paolo ai Corintini nel capitolo 15 della Prima Lettera, così come tener conto delle parole di Giovanni nella sua Prima Lettera, al capitolo 3°, come pure la descrizione che ci offre l'Apocalisse in 22,3-5 della Città Santa e dei suoi eletti. Qui più che spiegare servirà contemplare, e desiderare che lo Sposo torni.

Prima Corinzi 15,35-58

v.35 Ἀλλὰ ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;

v.36 ἄφρων, σὺ ὁ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· v.37 καὶ ὁ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἢ τινος τῶν λοιπῶν·

v.38 ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἐκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. v.39 Οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. v.40 καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων.

v.41 ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.

v.42 Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ·

v.43 σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· v.44 σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.

v.45 οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιούν. v.46 ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ

ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ν.47 ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. ν.48 οἶος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἶος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι·

ν.49 καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουραίου. ν.50 Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομησαὶ οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.

ν.51 ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα,

ν.52 ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίζει γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.

ν.53 Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. ν.54 ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος*.

ν.55 *ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῆκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;*

ν.56 τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἀμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος·

ν.57 τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῆκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

ν.58 Ὡστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἐδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ.

Prima Giovanni 3,1-3

ν.1 ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.

ν.2 ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερῶθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν καθὼς ἐστιν.

ν.3 καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἀγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν.

Apocalisse 21,22-23; 22,3-5.

21,22 Καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ, ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστιν καὶ τὸ ἄρνιον.

ν.23 καὶ ἡ πόλις οὐ χρεῖαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ, ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἄρνιον.

22,3 καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι. καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ

v.4 καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

v.5 καὶ νῦν οὐκ ἔσται ἔτι καὶ οὐκ ἔχουσιν χρείαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ' αὐτούς, καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Sul passo della Prima Giovanni farei notare come l'autore della Lettera, che mostra di aver conosciuto assai bene Gesù (cfr 1Gv 1,1-4), trovi difficoltà a poter spiegare come “*saremo dopo*”: se trova difficoltà lui, che ha conosciuto Gesù, lo ha contemplato e toccato dopo la risurrezione, e ha assistito alla sua “scomparsa tra i cieli”, sarà ben più difficile per noi poter dire qualcosa sul nostro “*stato futuro*”. Tuttavia, è interessante notare quanto egli afferma: fin d'ora siamo figli di Dio, e lo siamo realmente, non per illusione o autosuggestione. Quel che è ancora certo, è che “*dopo*” saremo come Lui, poiché lo vedremo così come Egli è: la visione diretta di Dio permetterà la somiglianza con Lui.

In continuità con questo, mi sembra che si ponga la visione di Apocalisse: nella Gerusalemme Celeste, Dio stesso sarà il Tempio, e la possibilità di vedere non sarà data dalla luce naturale del mondo di ora. I nostri occhi comunque vedranno, e di conseguenza la vita psico-fisica trasformata sarà piena: i nostri occhi, che ci permettono in modo principale di conoscere e amare - dal momento che il primo canale della contemplazione passa attraverso di essi -, potranno vedere. Ma perché? E come, atteso che non ci saranno più i mezzi che rendono possibile la visione, e cioè la luce e la fonte della luce? La *fonte* della luce sarà Dio stesso, il Padre, il *mezzo* che porterà la luce sarà il Figlio, l'*oggetto* della visione sarà Dio, la *possibilità di vedere*, di recepire quest'oggetto assieme al mezzo della visione, dipenderà dal fatto che verremo trasformati dalla stessa fonte-oggetto-mezzo, trasformati perché ricolmi dello Spirito del Padre e del Figlio. Ci sarà identificazione dell'oggetto, della fonte e del mezzo della visione, e la loro stessa comunicazione all'uomo permetterà all'uomo d'essere trasformato, sì da vivere della loro vita di luce.

Il modo d'esprimersi sembra “porre le cose”, dal punto di vista del contenuto, alla stessa maniera di come le ha descritte Gesù nei discorsi dell'ultima cena (Gv 13-17): il nostro destino, la nostra vocazione, lo scopo della venuta del Figlio è quello di permetterci di *essere nel* Padre e nel Figlio, *così come* il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre; essere l'Uno nell'Altro, abitare l'Uno nell'Altro: la vocazione dell'uomo è vivere con tutta la propria realtà psico-fisica in Dio, o che Dio viva con tutto Se stesso dentro la nostra realtà psico-fisica, glorificandola.