

Alcune riflessioni sulla concezione del *corpo* nella Sacra Scrittura

*** Fin dove è stato possibile, ho cercato di mantenere nella relazione scritta il tono ‘parlato’, che avevo preparato in occasione della conferenza del Convegno, anche se in quella circostanza la relazione non fu tenuta, mancandone il tempo, e mi limitai a farne un sommario veloce ***

0₁ - Vi propongo anzitutto le parti in cui ho diviso questo mio intervento:

rifletterò su

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

In ognuna di queste parti cercherò d’evidenziare la relazione che il corpo mostra d’averne con la “parte spirituale” .

[| detto in altre parole, mi piacerebbe mettere in luce la partecipazione “psichica” del corpo, ossia - per coniare un’espressione di tipo ‘biblico’, adatta sia all’Antico che al Nuovo Testamento - la sua partecipazione “cardiaca” ... ovvero ancora, ispirandomi a un termine della *Lettera agli Ebrei* (5,2), vorrei espungere dal testo Sacro la “*cardiopatìa*” del corpo |]

In effetti, se può essere difficile interpretare il termine לֵב-לֵבָב / *lev-levav* — καρδία / *kardia* e tradurlo in modo adeguato una volta per tutte (il che forse è addirittura impossibile), è certo che esso indica normalmente quella dimensione dell’uomo che noi chiameremmo spirituale, quella dell’intimità più profonda, e che spesso designa il fulcro dell’anima (per usare una terminologia non biblica e più propria del nostro linguaggio).

0₂ – Premesse di [metodo](#) per chiarire l'**approccio** dal quale ci muoveremo

a -- Le riflessioni che proporrò sono desunte dai passi che ho scelto dalla Scrittura, che leggo *sempre assieme* nella sua redazione in lingua ebraica & greca per quanto concerne l'Antico Testamento.

b -- L'approccio dello studio, da una parte, è di tipo piuttosto linguistico e antropologico (cerco di tenere alla mente la cultura del tempo biblico) e, dall'altra, tien conto espressamente della Scrittura come Rivelazione che Dio dona all'uomo in vista della sua glorificazione.

Per quanto concerne l'approccio linguistico e antropologico, tengo a sottolineare che in fase di studio e non dunque nel momento della lettura orante, la Scrittura va considerata nel suo complesso come *Corpus organicum*, prima ancora che come *Corpus inspiratum*: nel senso che essa si presenta come un *Corpus* che - nonostante le sue tensioni e talvolta contraddizioni interne -, si mostra come portatore lungo i secoli della cultura omogenea di un popolo che si è ritenuto depositario dell'amore di Dio e affidatario di una missione da parte di Lui. Ciò comporta, anzitutto, che un singolo testo non potrà essere letto da solo e, in seconda battuta, che non lo si può leggere come se fosse scritto a partire dalla nostra mentalità, per rispondere alle nostre esigenze o esprimere le nostre convinzioni. Esso interpellierà 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, il quale non sarà mai avulso totalmente dal primo.

d -- Il tema che mi sono riproposto è così vasto che intendo soltanto offrire spunti di lavoro e 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 e, se ci riesco, fondamentale.

e -- I testi di cui ci occuperemo impiegano normalmente il lessico $\text{בָּשָׂר} / \sigma\omega\mu\alpha$ (*bāsār/sôma*) per indicare la carne, il corpo, l'aspetto fisico dell'uomo. La "parte" non materiale dell'uomo, invece, è definita normalmente con i termini $\text{רוּחַ} / \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ (*ri'ah/pneûma*), $\text{נֶפֶשׁ} / \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (*néfesh/psychê*), $\text{לֵב} / \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$ (*lev-leváv/kardía*).

Se la **carne** (בָּשָׂר) può indicare la parte visibile del corpo, il **corpo** ($\text{גוּי} - g^e wyyi\acute{a}h$) indica l'insieme fisico dell'uomo vivente, fatto di carne, nervi, ossa, muscoli, interiora, viscere, reni, cuore (cuore fisico)... Spesso, comunque, il termine $\text{בָּשָׂר} / carne$ sta a indicare tutto il corpo, come גוּי , 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": non ci preme dirimere la *uexata quaestio*, 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 "soltanto" 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 (il *Cantico* non è scritto in epoca Cristiana e non porta il sigillo della concezione di Gesù sulla sessualità e sull' "esercizio" della stessa). 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 che quest'opera trasmette.

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* / שִׁיר הַשִּׁירִים / 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 – tra l'altro - a immagini peculiari del mangiare - del senso del gusto -, oltre che ai sensi dell'olfatto, dell'udito, del tatto e della vista. Infatti, i cibi più dolci e vigorosi, assieme alle bevande più inebrianti ed estasianti, sono ciò cui i due innamorati ricorrono per dire la squisitezza inebriante della loro bellezza goduta. Si tratta, dunque, del corpo bello, contemplato e goduto da due innamorati, i quali desiderano e affermano, alla fine, per bocca della giovane la sempiternità del loro amore (הַחַיִּים הַחַיִּים - *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, nonostante vi sono pagine cariche di passione erotica. Il greco dell'Antico Testamento descrive queste situazioni utilizzando sempre il verbo ἀγαπᾶν, siano esse positive come nel *Cantico*, siano esse negative come es. in 2Sam 16. 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. Vi è un'ultima descrizione, quella su cui mi soffermerò, dove “accade qualcosa di nuovo”: quella di Ct 7,1-13. Questa, infatti, che è la più compiuta, inverte il percorso dell'ammirazione estetica ed estatica: la descrizione prende l'avvio dal basso, dai piedi o, per

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 è 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.

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, nei cui capelli egli rimane impigliato, 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 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 Hēsbōn; il suo naso è 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 con essi lo abbia incatenato. L'amata è splendida a vedersi nelle sue dolcezze. Sembra un'alta palma, che invita a raccoglierne i frutti: i suoi seni son come grappoli di dattero e d'uva. 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.

⇒ ⇒ ⇒ ⇒ ⇒ ⇒ ⇒

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

<p>v.1 שׁוּבִי שׁוּבִי הַשׁוֹלְמִית שׁוּבִי שׁוּבִי וְנִחְזֶה־בְּךָ מִה־תִּחְזוּ בַשׁוֹלְמִית כְּמַחֲלַת הַמַּחְנִיטִים:</p>	<p>v.1 ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε, ἡ Σουλαμίτις, ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε, καὶ ὀψόμεθα ἐν σοί. Τί ὄψεσθε ἐν τῇ Σουλαμίτιδι;</p>
<p>v.2 מִה־יָפוּ בַעֲמִיד בְּנַעֲלִים בַּת־נָדִיב חֲמוּקֵי יַרְכִיף כְּמוֹ חֲלָאִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָמֶן:</p>	<p>ἢ ἐρχομένη ὡς χοροὶ τῶν παρεμβολῶν. v.2 τί ὠραιώθησαν διαβήματά σου ἐν ὑποδήμασιν, θύγατερ Ναδαβ; ῥυθμοὶ μηρῶν σου ὅμοιοι ὀρμίσκοις ἔργῳ χειρῶν τεχνίτου·</p>
<p>v.3 שְׁרַרְךָ אָנֹן הַסֶּהַר אֶל־יִחְסַר הַמְּזֹג בַּטָּנָךְ עֲרַמַת חֲטִים סוּגָה בַשׁוֹשְׁנִים:</p>	<p>v.3 ὄμφαλός σου κρατῆρ τορευτὸς μὴ ὑστερούμενος κρᾶμα· κοιλία σου θημωνιά σίτου πεφραγμένη ἐν κρίνις·</p>
<p>v.4 שְׁנֵי שְׁדִיךָ כְּשְׁנֵי עֲפָרִים הַתְּאֵמִי צְבִיָּה: v.5 צֹאֲרֶךְ כְּמַגְדֵּל הַשֵּׁן עֵינֶיךָ בְּרִכּוֹת בְּחֶשְׁבֹן עַל־שַׁעַר בַּת־רַבִּים אֶפְדָּךְ כְּמַגְדֵּל הַלְּבָנוֹן צוֹפָה פָּנֵי דַמְשֶׁק:</p>	<p>v.4 δύο μαστοὶ σου ὡς δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος· v.5 τράχηλός σου ὡς πύργος ἐλεφάντινος· ὀφθαλμοὶ σου ὡς λίμναι ἐν Εσεβων ἐν πύλαις θυγατρὸς πολλῶν· μυκτῆρ σου ὡς πύργος τοῦ Λιβάνου σκοπεύων πρόσωπον Δαμασκού·</p>
<p>v.6 רֹאשְׁךָ עָלֶיךָ כְּכַרְמֶל וְדַלַת רֹאשְׁךָ כְּאַרְגָּמָן מִלֶּךְ אֶסּוּר בְּרִהְטִים:</p>	<p>v.6 κεφαλή σου ἐπὶ σέ ὡς Κάρμηλος, καὶ πλόκιον κεφαλῆς σου ὡς πορφύρα, βασιλεὺς δεδεμένος ἐν παραδρομαῖς.</p>
<p>v.7 מִה־יָפִית וּמִה־נַּעֲמַת אַהֲבָה בַתְּעַנּוּגִים: v.8 זֹאת קוֹמַתְךָ דְּמַתָּה לְתִמְרָה וְשְׁדִיךָ לְאַשְׁכְּלוֹת: v.9 אֲמַרְתִּי אֶעֱלֶה בְּתִמְרָה אֶחְזֶה בְּסִסְנֵי וַיְהִי־נָא שְׁדִיךָ כְּאַשְׁכְּלוֹת הַגֶּפֶן וְרִים אֶפְדָּךְ כְּתַפּוּחִים:</p>	<p>v.7 Τί ὠραιώθης καὶ τί ἠδύνθης, ἀγάπη, ἐν τρυφαῖς σου; v.8 τοῦτο μέγεθός σου ὠμοιώθη τῷ φοίνικι καὶ οἱ μαστοὶ σου τοῖς βότρυσιν. v.9 εἶπα Ἄναβήσομαι ἐν τῷ φοίνικι, κρατήσω τῶν ὕψεων αὐτοῦ, καὶ ἔσονται δὴ μαστοὶ σου ὡς βότρυνες τῆς ἀμπέλου καὶ ὄσμη ῥίνος σου ὡς μῆλα</p>
<p>v.10 וְחֶכְךָ כִּיֵּין הַטּוֹב הוֹלֵךְ לְדוּדֵי לְמִישְׁרִים דּוֹבֵב שְׁפָתַי יְשָׁנִים: v.11 אֲנִי לְדוּדֵי וְעָלִי תִשׁוּקָתוֹ: v.12 לְכָה דוּדֵי נִצָּא הַשָּׂדֶה נְלִינָה בְּכַפְּרִים: v.13 נִשְׁכִּימָה לְכַרְמִים נִרְאָה אִם פָּרְחָה הַגֶּפֶן פֶּתַח הַסְּמֶדֶר הַנִּצְצו הַרְמוּנִים שָׁם אֶתֵּן אֶת־דֹּדֵי לְךָ:</p>	<p>v.10 καὶ λάρυγξ σου ὡς οἶνος ὁ ἀγαθὸς πορευόμενος τῷ ἀδελφιδῷ μου εἰς εὐθύτητα ἱκανούμενος χεῖλεσίν μου καὶ ὁδοῦσιν. v.11 Ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου, καὶ ἐπ' ἐμέ ἡ ἐπιστροφή αὐτοῦ. v.12 ἐλθέ, ἀδελφιδέ μου, ἐξέλθωμεν εἰς ἀγρόν, ἀλίσθωμεν ἐν κώμαις· v.13 ὀρθρίσωμεν εἰς ἀμπελώνας, ἴδωμεν εἰ ἦνθησεν ἡ ἄμπελος, ἦνθησεν ὁ κυπρισμός, ἦνθησαν αἱ ῥόαι· ἐκεῖ δώσω τοὺς μαστοὺς μου σοί</p>

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.

Certo, se leggessimo soltanto questo frammento, avulso dagli altri, 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, come qualche studioso ha fatto, a erotismo *tout-court*³. 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, dapprima, l'unica descrizione per esteso della bellezza del corpo dell'amato innamorato, immaginato lungo tutto il *Cantico* 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: ne 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 abbia mai 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 divinità⁴. Com'è, dunque, l'amato?

Il diletto, il "fratellino-*fratrueus*" 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 suo capo 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

³ Cfr uno studioso che - *mirabile dictu e fortuito casu* - porta il mio stesso cognome: R. Boer, "King Solomon Meets Annie Sprinkle" in *Semeia* 82 (1998), pp. 151-182, e "The Second Coming: Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs" in *BibInt* 8 (2000), pp. 276-301. A proposito di questi due articoli, Barbiero scrive: «c'è una corrente attuale che propugna addirittura una lettura "pornografica" del poema», cfr G. Barbiero, *Cantico dei Cantici*. Nuova versione, introduzione e commento, Milano, Paoline, 2004 (p. 48, n. 207).

⁴ Si possono vedere i riferimenti in G. Barbiero, *op.cit.*, e in O. KEEL, *The Song of Songs* (Continental Commentary), Minneapolis, Fortress Press, 1994.

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 gli alti e possenti cedri. 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 מִה־דֹדְךָ הִיפָּח בְּנָשִׁים מְדוּד מִה־דֹדְךָ מְדוּד שְׂכָכָה הַשְּׁבַע־תָּנוּ:</p>	<p>v.9 Τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ ἀδελφιδου, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν, τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ ἀδελφιδου, ὅτι οὕτως ὤρκισας ἡμᾶς;</p>
<p>v.10 דֹּדֵי צַח וְאָדוּם דָּגוּל מִרְבָּבָה: v.11 רֹאשׁוֹ כֶּתֶם פָּז קִוצוֹתָיו תְּלִתְלִים שְׁחֵרוֹת כְּעֹרֵב:</p>	<p>v.10 Ἀδελφιδός μου λευκὸς καὶ πυρρὸς, ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδων· v.11 κεφαλὴ αὐτοῦ χρυσίον καὶ φαζ, βόστρυχοι αὐτοῦ ἔλάται, μέλανες ὡς κόραξ,</p>
<p>v.12 עֵינָיו כִּיּוֹנִים עַל־אֲפִיקַי מַיִם רְחִצוֹת בְּחֶלֶב יִשְׁבוֹת עַל־מַלְאֵת:</p>	<p>v.12 ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς περιστερὰ ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων λελουσμένοι ἐν γάλακτι καθήμεναι ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων,</p>
<p>v.13 לָקְחוּ כְּעֶרְוַת הַבֶּשֶׂם מִגְדְּלוֹת מִרְקָחִים שְׁפִתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נִמְפוֹת מִזֶּרַע עֵבֶר:</p>	<p>v.13 σιαγόνες αὐτοῦ ὡς φιάλαι τοῦ ἀρώματος φύουσαι μυρεψικά, χεῖλη αὐτοῦ κρίνα στάζοντα σμύρναν πλήρη,</p>
<p>v.14 יָדָיו גְּלִילֵי זָהָב מִמְּלֵאִים בַּתְּרֵשִׁישׁ מַעְיֹו עָשֶׂת שֵׁן מֵעֶלְפֶת סַפִּירִים:</p>	<p>v.14 χεῖρες αὐτοῦ τορευταὶ χρυσαὶ πεπληρωμέναι θαρσῖς, κοιλία αὐτοῦ πυξίον ἐλεφάντινον ἐπὶ λίθου σαπφείρου,</p>
<p>v.15 שׁוֹקִיו עֲמוּדֵי שֶׁשׁ מִיָּסָדִים עַל־אֲדָנֵי־פִּו מִרְאֵהוּ כְּלִבְנוֹן בְּחֹר כְּאֲרָזִים:</p>	<p>v.15 κινήμῃ αὐτοῦ στῦλοι μαρμάρῃνοι τεθεμελιωμένοι ἐπὶ βάσεις χρυσᾶς, εἶδος αὐτοῦ ὡς Λίβανος, ἐκλεκτὸς ὡς κέδροι,</p>
<p>v.16 חֶבֶר מִמְּתַקִּים וְכָלוּ מִחֲמָדִים יְהִי דֹדִי וְיֵה רַעֵי בָנוֹת יְרוּשָׁלַם:</p>	<p>v.16 φάρυγξ αὐτοῦ γλυκασμοὶ καὶ ὄλος ἐπιθυμία· οὗτος ἀδελφιδός μου, καὶ οὗτος πλησίον μου, θυγατέρες Ἱερουσαλημ</p>

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

L'ultima immagine è icastica e supera le rifiniture sintattiche: "egli è tutto prorompente desiderio di passione"; una figura retorica (quella della *metonimia*), con la quale si indica quello che un soggetto causa in colui che lo percepisce: non si scrive che "tutto in lui provoca desiderio appassionato", che è il senso dell'espressione, ma si *ipostatizza* in qualche modo l'ardente passione amorosa che egli suscita.

Perché queste descrizioni non sono *erotismo* nel senso negativo con cui possiamo intendere oggi codesto termine? E dove sta, se c'è, la parte spirituale dell'amore erotico? Diciamo, anzitutto, che queste domande tradiscono una mentalità alquanto contemporanea, e non appaiono proprie del mondo biblico, almeno fino al suo incontro con la cultura ellenistica. Inoltre, per parte mia, ritengo che anche dopo l'incontro con la cultura ellenistica, il pensiero biblico genuino rimanga, di per sé, avulso dal dualismo, benché si ravvisino tensioni culturali e linguistiche che permettano di scorgere 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 - come presentato dalla Scrittura - 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 son coinvolti l'un nell'altro nel porre l'uomo dinanzi a Dio nell'alleanza, alleanza che l'uomo è chiamato ad avere iscritta nel cuore (Ger 31,31-34 e Ez 36,24ss).

In secondo luogo va detto che, per rispondere alle due domande, è necessario 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 l'uno dell'altro, e non cercano altrove il loro benessere, o altri corpi belli. I due innamorati, quando descrivono le parti del loro corpo 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 in precedenza, 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.

אֲנִי לְדֹדִי וְעַלֵּי תְּשׁוּקָתוֹ / ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῶ μου, καὶ ἐπ' ἐμὲ ἢ ἐπιστροφὴ αὐτοῦ.

La giovane, dopo che l'innamorato ha esclamato di voler salire su di lei come su di una 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, dopo aver invitato l'amato in mezzo alla natura in fiore, soggiunge: “*vieni! lì ti darò le mie effusioni amorose (secondo il testo masoretico)*” o “*le mie mammelle (secondo la redazione greca)*”. In precedenza, la giovane s'era già espressa in una simile esclamazione, in Ct 2,16 e 6,3: “*io sono del/per il mio diletto, e il mio diletto è mio, è per me, è mio possesso, e io sua*” (Ct 2,1)

ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῶ μου, καὶ ἀδελφιδός μου ἐμοί / אֲנִי לְדֹדִי וְדֹדִי לִּי

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.

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 terminologia –, lo dicono anche queste altre 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). 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 לִבָּב/לִבָּבָה), 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'amore⁵. 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 oltre che il corpo: 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. Così è di chi è innamorato: il suo cuore percepisce immediatamente, anche nel sonno, l'arrivo dell'amato. 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 8,6-7, lì dove troviamo un'altra delle affermazioni vigorose sull'amore, forse la più alta, che può stare senza ombra di dubbio al fianco delle grandi riflessioni poetiche che la letteratura universale ci ha consegnato sull'amore.

⁵ Nell'altra attestazione, Gb 11,12, il verbo indica *crescere nell'intelligenza*, nella capacità di comprensione. Sono attestate, inoltre, due ricorrenze della radice לִבָּב il cui significato, però, in base al contesto, è quello di *cuocere dolci* (si parla, in senso tecnico, della radice verbale 2-לִבָּב - cfr 2Sam 13,6.8). Alcuni pensano che tale significato dipenda dalla forma con cui venivano impastati i dolci, e cioè a foggia di cuore. Un'altra possibilità è che in queste due ricorrenze il verbo 2-לִבָּב sia collegato al sostantivo לִבָּה, che indica la fiamma e, dunque, si intenda il cuocere con il fuoco: l'unica ricorrenza del sostantivo לִבָּה-*fiamma* è in Es 3,2, e concerne il fuoco che attira Mosè, il quale vuole capacitarsi come mai il rovetto non si consumi. Per il significato di *bruciare, infiammare*, si ipotizza anche, sulla base delle lingue vicine, un verbo 3-לִבָּב, al quale sarebbe collegato il sostantivo לִבָּה.

Ecco il testo per esteso di Ct 8,6-7:

<p>שִׁמְנֵי כַחוֹתֶם עַל־לִבֶּךָ כַחוֹתֶם עַל־זְרוּעֶךָ כִּי־עֵנָה כַמּוֹת אֶהְבָּה קָשָׁה כַשְּׂאוֹל קִנְיָה רִשְׁפִּיָּה רִשְׁפִּי אִישׁ שְׁלֵהֲבַתָּהּ מִיָּם רַבִּים לֹא יוֹכְלוּ לְבֹת אֶת־הָאֶהְבָּה וּנְהָרוֹת לֹא יִשְׁטַפּוּהָ אִם־יִתֵּן אִישׁ אֶת־כָּל־הוֹן בֵּיתוֹ בָּאֶהְבָּה בּוֹ יִבּוֹזוּ לוֹ:</p>	<p>Θέσ με ως σφραγίδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, ὡς σφραγίδα ἐπὶ τὸν βραχίονά σου· ὅτι κραταιὰ ὡς θάνατος ἀγάπη, σκληρὸς ὡς ἄδης ζῆλος· περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρός, φλόγες αὐτῆς· ὔδωρ πολὺ οὐ δυναίσεται σβέσαι τὴν ἀγάπην, καὶ ποταμοὶ οὐ συγκλύσουσιν αὐτήν· ἐὰν δῶς ἀνὴρ τὸν πάντα βίον αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἐξουδενώσει ἐξουδενώσουσιν αὐτόν.</p>
--	---

La giovane chiede all'amato di metterla come sigillo sul proprio cuore, d'averla appesa al proprio braccio come i sigilli dell'epoca, per suggellare, imprimere con ella tutto quello che è di sua proprietà ... chiede d'essere lei il marchio con cui egli riconoscerà qualsiasi cosa che sia sua.

Infine, 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 della morte*, il che troverà la sua *evidenza fisica* nell'esperienza storica di Gesù, che risorge dalla morte.

Tralascio di soffermarmi sul versetto 6c, dove l'amore è descritto come fiamma che brucia, perché si discute se in esso il riferimento a Dio (Yahweh - יהוה) sia originario, oppure se tale richiamo sia dovuto alla vocalizzazione-interpretazione masoretica: necessiteremo di dover fare, in questa sede, un'analisi assai elaborata di critica testuale e della tradizione del testo:

רִשְׁפִּיָּה רִשְׁפִּי אִישׁ שְׁלֵהֲבַתָּהּ

Ricordo soltanto, in estrema sintesi, che la redazione greca del *Cantico* e le antiche versioni siriane e latine non conoscono la menzione di YHWH: la LXX, ad esempio, legge περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρός, φλόγες αὐτῆς. In ogni modo, qualunque fosse il testo alla sua origine – con o senza riferimento a Dio/YHWH –, il contesto più allargato nel

quale la frase è inserita, 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): non di un dio tra i molti, ma del Dio YHWH, l'unico Dio.

Ultima nota, che seleziono, quella di **Ct 8,8-10**: la giovane risponde ai suoi fratelli, i quali mostrano preoccupazione perché ella sta crescendo e mostrando i segni della sua bellezza (la quale si esprime nelle sue mammelle ormai prosperose), e vogliono prepararsi a munirla di difese; 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 (sono tutti modi nei quali si può tradurre il termine שְׁלוֹמִי-*elρήμη* in questo preciso caso).

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 d'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, soltanto 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? Dipende: *distinguat*, avrebbero risposto gli antichi scolastici. 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, si uniscono e si riservano a se stessi, sia un'esplicitazione dello stupore che commuove Adamo quando contempla Eva appena la vede per la prima volta, la rimira e la proclama *osso dal suo osso e carne dalla sua carne*: l'aiuto che gli può stare finalmente innanzi, *di fronte*

**Gen 2,20.23:**

כַּנְגִדּוֹ עֵזֶר לְאִמְצָא עָדָם / τῶ δὲ Ἀδαμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῶ

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עָצָם מֵעֲצָמֵי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרֵי / καὶ εἶπεν Ἀδαμ τοῦτο νῦν ὅστων ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου.

In queste affermazioni della *Genesi* 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 dal proprio, ma la chiama con il suo stesso nome, la riconosce “*un'altra come lui*” (לְקַח-זֹאת / אֵת / אִיִּשׁ כִּי מֵאִישׁ לְקַח-זֹאת) / αὕτη κληθήσεται γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη). Certo, questa sottolineatura si perde nelle traduzioni, e anche nella trasposizione in greco: il suono di אִישׁ / אִשָּׁה non è ‘riprodotto’ dal suono di ἀνὴρ / γυνή, o uomo/donna, *hombre/mujer*, *homme/femme*, *mann/frau*. Un po' più vicino si pone l'inglese con *man/woman*.

Altri due dettagli importanti per affermare con sicurezza la bontà originaria della corporeità e della sessualità inscindibilmente congiunte, sono, da una parte, il fatto che Adamo e Eva si rapportano tra loro nella nudità, senza provare vergogna o malizia, le quali scaturiranno soltanto dopo il peccato<sup>6</sup>; 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 e distinti nella sessualità:

<sup>6</sup> Questo particolare è sufficiente, da solo, a fugare la pretesa di una cultura che volesse rifarsi alla Scrittura per giustificare i movimenti nudisti.

|                                                                                                          |                                                                                                   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוֹתֵנוּ                                                                | ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν                                         |
| <i>Facciamo l'uomo nella/secondo la nostra immagine e somiglianza</i>                                    |                                                                                                   |
| אֱלֹהִים בָּרָא אֶת־וְזָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם<br>וַיְבָרֵא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם | καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς |
| <i>e Dio creò l'uomo nella/secondo l'immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò</i>              |                                                                                                   |

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 sessuato<sup>7</sup>; e, tuttavia, si afferma che Egli plasma l'uomo a immagine di Se stesso nella distinzione sessuale. 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 di essi. 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, che *nel testo di Genesi è riposta l'esigenza d'un **ulteriore chiarimento** da parte di Dio sul senso di tale struttura sessuata dell'uomo*. Se leggessimo, allora, soltanto la *Genesi*, non potremmo sciogliere l'apparente *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 - trasporto erotico che viene nel caso specifico condannato - 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

<sup>7</sup> Verrà sì 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.

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 portare fino all'estreme conseguenze — negando la possibilità del divorzio e invitando a riflettere sull'adulterio del cuore e sul senso di un corpo donato nella vita matrimoniale (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*:  $\text{הַבְּרִיָּה} - \text{בְּרִיָּה}$  / ἀγαπᾶν- ἀγάπη per l'amore passionale, l'innamoramento,  $\text{הַלְּוִיָּה}$  / ἀρρωστῆιν-μαλακίεσθαι 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), ciò 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 certo, ma 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 di condurla in sposa, la caccia, odiandola più di quanto l'aveva bramata ( $\text{הַשְׂנֵאָה} - \text{שְׂנֵאָה}$  / τὸ μῖσος-μισῆν -- pronuncia in ebraico: *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 bellissima, 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 (sì, anche goduta) e rispettata, è come un recinto che tiene ordine nella vita dell'uomo e gli permette di divenir 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 saccheggiata: ove non c’è moglie, l’uomo geme randagio*”<sup>8</sup>). 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*” (קִיָּף / ἐπιλαμβάνεσθαι), “*baciare*” (קָשַׁף / φιλεῖν), “*uscir di casa*” (סָצָר / ἐξέλθειν) per cercare e trovare l’amato (סָצַר / εὐρίσκειν), il “*giaciglio dell’amore*” (בֵּית שֵׁכֶב / κοίτη κλίνη), gli *unguenti* preziosi come mirra, aloè, cinammomo (בֵּית שֵׁכֶב, קְנִיָּוִן, קְנִיָּוִן / κρόκος, κιννάμωμος), “*passare la notte*” nell’ebbrezza dell’amore fino al mattino (עַד הַבֹּקֶר נִתְעַלְעַל בְּשֵׁכֶב / ἀπολαύσωμεν 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 d’una vita perduta. La passione amorosa come tale, così come il corpo bello, non sono condannati, tutt’altro: anzi, si può dire che il marito 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 — è il più beato tra gli uomini.

Si deve, pertanto, affermare 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: 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

<sup>8</sup> 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’ υἱοῦς ἀνθρώπων. ὁ κτώμενος γυναῖκα ἐνάρχεται κτήσεως, βοηθὸν κατ’ αὐτὸν καὶ στῦλον ἀναπαύσεως. οὐδ’ οὐκ ἔστιν φραγμὸς, διαρπαγῆσεται κτήμα· καὶ οὐδ’ οὐκ ἔστιν γυνή, στενάξει πλανώμενος.

17,9-10). Da quell'abisso, posto o meno nelle mani di Dio YHWH scaturiscono la bontà e la verità (fedeltà) dell'amore umano, oppure la sua fallacia.

Ma anche quando l'uomo vivesse nella ricerca del piacere fine a se stesso, in lui tutto è uno, corpo & 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, tenendo conto — come già detto — sia della redazione masoretica sia di quella greca.

**Giobbe 2,7-12 passim**

|                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>v.7 וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מֵאֵת פְּנֵי יְהוָה<br/>וַיִּדְ אֶת־אִיּוֹב בְּשַׁחִין רָע<br/>מִכַּף רַגְלֹו עַד [וְ]עַד קְדָקְדֹו<br/>v.8 וַיִּקְחֵלֹו חֶרֶשׁ לְהִתְנַגֵּד בּוֹ<br/>וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹדֵי־הָאֶפֶר:</p>                                           | <p>v.7 Ἐξῆλθεν δὲ ὁ διάβολος ἀπὸ τοῦ κυρίου καὶ ἔπαισεν τὸν Ἰωβ ἕλκει πονηρῶ ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς.<br/>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<br/>אֵת כָּל־הַרְעָה הַזֹּאת הַבָּאָה עָלָיו<br/>וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ אֵלֵיפוֹ הַתִּימָנִי<br/>וּבְלִדָד הַשׁוּחִי וְצוֹפָר הַנְּעֻמִּיתִי<br/>וַיִּנְעֲדוּ וַיַּחֲדוּ לָבוֹא לְנוֹדֵלֹו 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 הִכִּירְהוּ<br/>וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעֵלֹו<br/>וַיִּזְרְקוּ עָפָר עַל־רִאשֵׁיהֶם הַשָּׁמַיְמָה:</p>                                                                            | <p>v.12 ἰδόντες δὲ αὐτόν πόρρωθεν οὐκ ἐπέγνωσαν καὶ βοήσαντες φωνῇ μεγάλῃ ἔκλαυσαν ῥήξαντες ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ στολὴν καὶ καταπασάμενοι γῆν.</p>                                                                                                                                                  |

“ Allora Satana, il diavolo, se ne partì 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<sup>9</sup> -, 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

<sup>9</sup> Il testo in greco specifica che dei tre amici due sono *re* e uno *tiranno* dei loro popoli.

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 רֶמֶה וְגִישׁ [וְ]גֹשׁ עָפָר<br/>עוֹרֵי רִגְעַ וַיִּמְאָס׃</p>           | <p>v.5 φύρεται δέ μου τὸ σῶμα ἐν σαπρία<br/>σκωλήκων, τήκω δὲ βώλακας γῆς ἀπὸ<br/>ἰχώρος ξύων.</p>                               |
| <p>v.6 יָמִי קָלוּ מִנִּי־אָרְגַּג וַיְכַלּוּ בְּאַפְסֵ תְקוּנָה׃</p>                            | <p>v.6 ὁ δὲ βίος μου ἐστὶν ἐλαφρότερος<br/>λαλιᾶς, ἀπόλωλεν δὲ ἐν κενῇ ἐλπίδι.</p>                                               |
| <p>v.7 וְזָכַר כִּי־רוּחַ חַיִּי<br/>לֹא־תָשׁוּב עֵינַי לְרֵאוֹת טוֹב׃</p>                       | <p>v.7 μνήσθητι οὖν ὅτι πνεῦμά μου ἢ ζωὴ<br/>καὶ οὐκέτι ἐπανελεύσεται ὁ ὀφθαλμός<br/>μου ἰδεῖν ἀγαθόν.</p>                       |
| <p>... ..</p>                                                                                    | <p>... ..</p>                                                                                                                    |
| <p>v.11 גַּם־אֲנִי לֹא אֶחְשָׁף כִּי אֲדַבְּרָה בְּצַר רוּחִי<br/>אֲשִׁיחָה בְּמַר נַפְשִׁי׃</p> | <p>v.11 ἀτὰρ οὖν οὐδὲ ἐγὼ φείσομαι τῷ<br/>στόματί μου, λαλήσω ἐν ἀνάγκῃ ὧν,<br/>ἀνοιξω πικρίαν ψυχῆς μου <b>συνεχόμενος</b>.</p> |
| <p>v.12 הַיָּמִים־אֲנִי אִם־תִּנְיִן כִּי־תִשִּׁים עָלַי מִשְׁמַר׃<br/>... ..</p>                | <p>v.12 πότερον θάλασσά εἰμι ἢ δράκων,<br/>ὅτι κατέταξας ἐπ' ἐμέ φυλακὴν; ... ..<br/>...</p>                                     |
| <p>v.14 וַיַּחַתְתַּנִּי בַחֲלָמוֹת וּמַחְזִינֹת תִּבְעַתְנִי׃</p>                               | <p>v.14 ἐκφοβέῖς με ἐνυπνίους καὶ ἐν<br/>ὄραμασίν με καταπλήσσεις.</p>                                                           |
| <p>v.15 וַתִּבְחַר מַחְנֶק נַפְשִׁי מִנְּת מַעֲצָמוֹתַי׃</p>                                     | <p>v.15 ἀπαλλάξεις ἀπὸ πνεύματός μου τὴν<br/>ψυχὴν μου, ἀπὸ δὲ θανάτου τὰ ὀστᾶ<br/>μου.</p>                                      |
| <p>v.16 מֵאַסְתִּי לֹא־לְעֹלָם אֶחְיֶה<br/>קָדַל מִמֶּנִּי כִי־הִבֵּל יָמִי׃</p>                 | <p>v.16 οὐ γὰρ εἰς τὸν αἰῶνα ζήσομαι,<br/>ἵνα μακροθυμήσω· ἀπόστα ἀπ' ἐμοῦ,<br/>κενὸς γάρ μου ὁ βίος.</p>                        |
| <p>v.17 מָה־אֲנוּשׁ כִּי תִגְדָּלְנוּ וְכִי־תִשִּׁית אֱלֹהִי לְבָרָךְ׃</p>                       | <p>v.17 τί γάρ ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι<br/>ἐμεγάλυνας αὐτὸν ἢ ὅτι προσέχεις τὸν<br/>νοῦν εἰς αὐτὸν</p>                               |

“ La mia carne si è vestita di verme, di crosta di terra. La mia pelle s’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 (si rivolge a 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 prigionia/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)!<sup>10</sup>. 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? ”.

<sup>10</sup> 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 בַּחֲרוֹתָ anziché בַּחֲרוֹתָ. Aquila legge 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: καὶ θάνατον διὰ τῶν ὀστέων μου; i LXX – con ἀπό δὲ θανάτου τὰ ὀστά μου – sembrano leggere, invece, מִמְּוֹתַי 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 בַּחֲרוֹתָ bensì, forse כַּחֲרוֹתָ; legge מִמְּוֹתַי עֲצָמוֹתַי anziché מִמְּוֹתַי עֲצָמוֹתַי; non legge מִמְּוֹתַי עֲצָמוֹתַי, 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); il 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 d’una sorta di separazione dell’anima dallo spirito, ma è difficile ricostruire quale espressione i LXX abbiano letto al posto di מִמְּוֹתַי עֲצָמוֹתַי. L’espressione sembra da intendersi nel senso della morte; a meno che, qui, la particella ἀπό 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. Tale lettura sembra francamente, però, in contrasto con il contesto prossimo, anche perché i due ἀπό dovrebbero essere letti nella medesima maniera, dal momento che appaiono costruiti in parallelismo e sono retti dal verbo ἀπαλλάσσειν, il quale nel suo senso base indica comunque allontanamento.

## Giobbe 10,8-12

|                                                                      |                                                                                  |
|----------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| v.8 וַיִּדְּי עֲצָבוֹנִי וַיַּעֲשֵׂנִי יָחַד סָבִיב וַתִּבְלַעַנִּי: | v.8 αἱ χεῖρές σου ἔπλασάν με καὶ ἐποίησάν με, μετὰ ταῦτα μεταβαλὼν με ἔπαισας.   |
| v.9 וְזָכַרְנָא כִּי־כַחֲמֹר עָשִׂיתָנִי וְאֶל־עֶפֶר תְּשִׁיבֵנִי:   | v.9 μνήσθητι ὅτι πηλὸν με ἔπλασας, εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις.              |
| v.10 הֲלֹא כְּחֶלֶב תִּתִּיכֵנִי וְכַגְבָּנָה תִּקְפִּיאֵנִי:        | v.10 ἦ οὐχ ὡσπερ γάλα με ἤμελξας, ἐτύρωσας δέ με ἴσα τυρῶ;                       |
| v.11 עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישָׁנִי                                   | v.11 δέρμα καὶ κρέας με ἐνέδυσας, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις με ἐνείρας.             |
| וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תְּסַכְּכֵנִי:                                |                                                                                  |
| v.12 חַיִּים וְחֹסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי                               | v.12 ζῶην δὲ καὶ ἔλεος ἔθου παρ' ἐμοί, ἡ δὲ ἐπισκοπή σου ἐφύλαξέν μου τὸ πνεῦμα. |
| וּפְקַדְתָּךְ שְׁמֶרָה רוּחִי:                                       |                                                                                  |

“ LeTue mani m'hanno plasmato e hanno fatto tutt'attorno la mia forma: e dopo questo mi hai inghiottito (redazione ebraica), *percosso* (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 אֲחֵי מַעְלֵי הַרְחִיק וַיִּדְעִי אֲדֹנָיו מִמֶּנִּי:            | v.13 ἀπ' ἐμοῦ δὲ ἀδελφοί μου ἀπέστησαν, ἔγνωσαν ἀλλοτρίους ἢ ἐμέ· φίλοι δέ μου ἀνελεήμονες γεγόνασιν. |
| v.14 חֲדָלוּ קְרוֹבִי וּמִיַּדַּעִי שְׁכַחוּנִי:                      | v.14 οὐ προσεποιήσαντό με οἱ ἐγγύτατοί μου, καὶ οἱ εἰδότες μου τὸ ὄνομα ἐπελάθοντό μου.               |
| v.15 גָּרִי בֵּיתִי וְאַמְהוֹתַי לְזֶרַח תִּחְשָׁבֵנִי                | v.15 γείτονες οἰκίας θεράπαιναί τέ μου, ἀλλογενῆς ἤμην ἐναντίον αὐτῶν.                                |
| נִכְרִי הָיִיתִי בְּעֵינֵיהֶם:                                        |                                                                                                       |
| v.16 לְעַבְדֵי קְרָאתִי וְלֹא יַעֲנֶה בְּמוֹדֵפִי אֶתְחַנְּנֶנּוּלוֹ: | v.16 θεράποντά μου ἐκάλεσα, καὶ οὐχ ὑπήκουσεν· στόμα δέ μου ἐδέετο.                                   |

|                                                                                               |                                                                                                   |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>v.17 רוחי זרה לאשתי וּחֲנֹתַי לְבָנַי בְּטָנַי:<br/>...</p>                                | <p>v.17 καὶ ἰκέτευον τὴν γυναῖκά μου, προσεκαλούμην δὲ κολακεύων υἱοὺς παλλακίδων μου· ... ..</p> |
| <p>v.20 בְּעוֹרַי וּבְבָשָׁרִי דָבַקָה עֲצָמִי<br/>... .. וְאֶת־מִלְטָה בְּעוֹר שָׁנַי:</p>   | <p>v.20 ἐν δέρματί μου ἐσάπησαν αἱ σάρκες μου, τὰ δὲ ὀστά μου ἐν ὀδοῦσιν ἔχεται.</p>              |
| <p>v.23 מִיִּיתָן אִפּוֹ וַיִּכְתְּבוּן מִלִּי<br/>... .. מִיִּיתָן בְּסֵפֶר וַיִּחַקּוּ:</p> | <p>v.23 τίς γὰρ ἂν δῶη γραφῆναι τὰ ῥήματά μου, τεθῆναι δὲ αὐτὰ ἐν βιβλίῳ εἰς τὸν αἰῶνα</p>        |
| <p>v.24 בְּעֵט-בְּרוֹזָל וְעַפְרַת לְעַד בְּצוּר יִחַצְבוּן:</p>                              | <p>v.24 ἐν γραφείῳ σιδηρῷ καὶ μολίβῳ ἢ ἐν πέτραις ἐγγλυφῆναι;</p>                                 |
| <p>v.25 וְאֲנִי יָדַעְתִּי גֵּאֲלֵי חַי וְאַחֲרוֹן עַל-עֶפֶר יָקוּם:</p>                      | <p>v.25 οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς.</p>                                |
| <p>v.26 וְאַחַר עוֹרַי נִקְפּוּ-זֹאת וּמִבָּשָׁרִי אֲחֻזָּה אֱלֹהִים:</p>                     | <p>v.26 ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη,</p>       |
| <p>v.27a אֲשֶׁר אֲנִי אֲחֻזָּה-לִּי וְעֵינַי רָאוּ</p>                                        | <p>v.27a ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος·</p>                   |

“ 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)<sup>11</sup>. 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*

<sup>11</sup> Anche in questo caso i LXX divergono dal testo ebraico in nostro possesso: in tal caso però il senso non è in contrasto.

(nella redazione greca). E dopo che questa mia pelle sarà stata distrutta, *a partire da*<sup>12</sup> questa mia carne, con essa, io vedrò Dio, Lui io vedrò, da me stesso: i miei occhi lo vedranno (secondo la redazione ebraica masoretica)... *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 הוֹלַעַת וְלֹא-אִישׁ חָרַפְתָּ אָדָם וּבְזוּי עָם:     | v.7 ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ.       |
| v.8 כָּל-רְאִי יִלְעֲגוּ לִי וַפְּטִירוּ בְשָׁפָה יְנִיעוּ רֹאשׁ:  | v.8 πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλῆν |
| v.9 גַּל אֶל-יְהוָה יִפְלְטֵהוּ יִצִּילֵהוּ 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 אֵלֶי אָתָּה:   | v.11 ἐπὶ σὲ ἐπερρίψην ἐκ μήτρας, ἐκ κοιλίας μητρός μου θεός μου εἶ σύ.               |
| v.12 אֶל-תִּרְחַק מִמֶּנִּי כִּי-צָרָה קְרוּבָה כִּי-אֵין עֲוֹנֶי: | v.12 μὴ ἀποστῆς ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι θλίψις ἐγγύς ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν.                   |
| ...                                                                | ...                                                                                  |

<sup>12</sup> 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 מִבְּטִיחִי 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 בִּטְחָן; L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden-Boston-London, Brill, 2001, ad uocem בִּטְחָן), 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.



|                                                                                                                      |                                                                                                                                        |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>v.15 כַּמַּיִם נִשְׁפַּכְתִּי וְהִתְפָּרְדוּ כָּל־עֲצָמוֹתַי<br/>הִיָּה לְבִי כְּדוֹנָג נֹמֵס בְּתוֹךְ מַעַי:</p> | <p>v.15 ὡσεὶ ὕδωρ ἔξεχύθην, καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστά μου, ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου·</p> |
| <p>v.16 יָבֵשׁ כְּחָרָשׁ כַּחֲזִי וְלִשׁוֹנִי מִדְּבַק מִלְקוֹחָי<br/>וְלַעֲפָר־מוֹת תִּשְׁפָּתֵנִי:</p>             | <p>v.16 ἐξηράνθη ὡς ὄστρακον ἡ ἰσχὺς μου, καὶ ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου, καὶ εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με.</p>           |
| <p>v.17 כִּי סִבְבוּנִי כְּלָבִים<br/>עַד־תִּמְרָעִים הַקִּיפוּנִי כְּאַרְי יְדֵי וְרַגְלָי:</p>                     | <p>v.17 ὅτι ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί, συναγωγή ποιηρευομένων περιέσχον με, ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας.</p>                           |
| <p>v.18 אֶסְפֹּר כָּל־עֲצָמוֹתַי הַמָּה יָבִיטוּ יִרְאוּ־בִי:</p>                                                    | <p>v.18 ἐξηρίθμησαν πάντα τὰ ὀστά μου, αὐτοὶ δὲ κατεινόησαν καὶ ἐπείδόν με.</p>                                                        |
| <p>...<br/>v.20 וְאַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתַי לִעֲזָרְתִּי חוֹשֶׁה</p>                                            | <p>...<br/>v.20 σὺ δέ, κύριε, μὴ μακρύνῃς τὴν βοήθειάν μου, εἰς τὴν ἀντίλημψίν μου πρόσχες.</p>                                        |
| <p>v.21 הַצִּילָה מִחֶרֶב נַפְשִׁי מִיַּד־כָּל־בְּיָחִידַתִּי:</p>                                                   | <p>v.21 ῥύσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μου·</p>                                                     |
| <p>v.22 הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אֲרִיָּה וּמִקֶּרְנֵי רַמִּים עֲנִיתָנִי:</p>                                            | <p>v.22 σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπεινώσίν μου.</p>                                               |

“ 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 chi 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*<sup>13</sup>, 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)".

### \*\* Excursus 1

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. 127-132.

Mi soffermo sulla difficoltà principale, quella della seconda parte del versetto, dovuta alla forma vocalizzata כָּאֵרִי / כְּאֵרִי. Ciò che offre il testo masoretico è ritenuto spesso impossibile a comprendersi, e la stessa *Massora* ne dà il *qére/ketiv*. Non si comprende, infatti, che senso abbia in questa precisa frase il sintagma כָּאֵרִי, il quale così com’è vocalizzato compare ancora soltanto in Is 38,13, dove va tradotto “*come un leone*”. Applicando il *qére/ketiv* suggerito dalla *Massora* - כָּאֵרִי - ne viene una lettura che può offrire differenti significati, che spaziano dall’ὄρυξαν dei LXX, - *foderunt* della traduzione *iuxta graecos* di Girolamo (“scavare” in italiano, piuttosto che “perforare/trafiggere” \*\*2)-, al *uinxerunt* della *interpretatio iuxta Hebreos* dello stesso Girolamo. Per motivare tali traduzioni s’ipotizza, sulla base di riscontri della letteratura in lingua ebraica e aramaica, che la radice כָּאֵר sia sinonima di כָּרָה, di כֹּרַר 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 farebbero 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 ἡσχυσαν. In tal senso si deve fare riferimento all’ebraico testimoniato nell’epoca rabbinica, dove כָּעַר/כָּאֵר significano, nella forma *piel*,

<sup>13</sup> Il testo ebraico masoretico legge יְחִידָה (da יָחִיד) un termine che, nell’uso testimoniato nei vari libri della Scrittura, indica la persona diletta, la preferita, spesso con il significato di *unica*, come lo erano i figli *primogeniti* o i figli *unici*. Ed è in questo senso che la redazione greca legge: la ψυχὴ è l’*unicogenita* (μονογενής).

“rendere brutto”, “privo di dignità”, “ridurre in stato vergonoso”. Se questo è il caso, il salmista direbbe che le sue mani e i suoi piedi sono stati ridotti in qualcosa di obbrobrioso, di cui vergognarsi (a tal proposito, va segnalato che si conosce l’uso del verbo greco ἀισχύειν/νέσθαι 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, *renderlo motivo di vergogna*).

Si può osservare, forse con un po’ di meraviglia, che ognuno di questi significati si adatta al contesto.

La *P<sup>e</sup>shitta*, dal canto suo, legge con il verbo זָרַח, (*b<sup>e</sup>za‘*) che ha una gamma abbastanza ampia di significati, accomunati dall’idea dello *spaccare, rompere*, e contiene quella del *forare, penetrare, erompere* (per esempio, è usato per descrivere che il vino nuovo *spacca* gli otri vecchi erompendo - cfr Lc 5,37 - oppure che i cani e i maiali *sbranano/dilaniano* - Mt 7,6 ).

Il comitato di studio diretto da Barthélemy propende per il significato di “*sfigurare*”, “*deturpare*”.

**\*\* Excursus 2** riguardo a ὄρυξαν - *foderunt* - *scavare*, piuttosto che “*perforare/trafiggere*”

Di per sé, i termini latino e greco, che si corrispondono, indicano propriamente lo *scavare*. Soltanto in contesti ben determinati possono essere tradotti con *trafiggere*, anche se in quei contesti è meglio intendere *tormentare, strappare* scavando, rompere *percuotendo* con insistenza. Se in casi isolati, e ben evidenti dal contesto, si può tradurre pertanto *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*, a meno che non si debba intendere che la vittima è stata trafitta ripetutamente con la lancia, senza alcuna pietà, 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*. Infatti, a mio giudizio non vi sono dettagli specifici che inducano a tradurre *trafiggere*, anche se a prima vista sembra difficile comprendere che le mani e i piedi vengano *scavati*. Il verbo ὀρύσσειν è usato, per es., anche per descrivere i lottatori quando *si pestano*, o *ammaccano*; e può essere adoperato, inoltre, per indicare *cavare un occhio strappandolo*. Pertanto, l’idea espressa nel nostro Salmo nella redazione greca, sembra essere quella dello *scarnificare* le mani e i piedi, idea che si adatta bene al contesto, il

quale parla di cani e leoni che sbranano. L'immagine è assai forte, cruda: indica una sofferenza atroce. La Poesia, del resto, conosce l'impiego d'immagini che spesso eccedono il modo normale di descrivere la realtà – come esempi del significato dei verbi in italiano, si possono vedere le citazioni riportate nei dizionari di Rocci e di Montanari per la letteratura greca, e del Badellino-Calonghi per la letteratura latina [F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino, Loescher, 2004<sup>2</sup>; L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 2011; F. Calonghi, *Dizionario della lingua latina*. Volume Primo: Latino - Italiano, Torino, Rosenberg - Sellier, 1954<sup>3</sup>].

Il significato di *trafiggere* o *perforare* è stato indotto, con ogni probabilità, dall'applicazione di questo salmo a Gesù crocefisso: se si traduce il testo a partire dall'esperienza di Cristo sulla croce viene spontaneo tradurre *foderunt/ώρυξαν* con *trafissero*, allontanandosi dal significato abituale proprio ai 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 in quanto vado scrivendo, mi soffermo sull'espressione che ho impiegato “non può essere tradotto”: si sta parlando di tradurre nel senso d'interpretare un testo inserito nel suo contesto, per quanto ci è dato di conoscerlo, nella maniera più fedele possibile all'intenzione dello scrittore. *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 teologica. 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, in forza del principio dell'Ispirazione della Scrittura, è che questo salmo contiene una profezia della morte di Gesù e della sua risurrezione, una profezia che va a toccare non pochi dettagli con una straordinaria precisione. Non possiamo, **però**, ritenere che la volontà del salmista fosse quella di descrivere *espressamente* la situazione di Gesù sulla croce. Sostenere questo comporterebbe impedirci di comprendere il *senso letterale* iniziale del Salmo. Ovviamente, dal momento che Dio ha ispirato il salmista a scrivere tale preghiera a partire dalla propria esperienza, 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 tale salmo sulla croce prima di morire, volendo indicare agli astanti – probabilmente – che in quel salmo avrebbero trovato il significato di quanto stava accadendo. Va ricordato d'altra parte, anche, che una profezia non contiene necessariamente 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*/ὄρουξαν 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*, *perfodēre*, *transfigēre*, per il latino, *κεντεῖν* e composti, o composti dello stesso ὄρούσσειν, 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 ed esaustivo -, si tratterebbe d'un caso di *evoluzione semantica*, almeno per quanto concerne l'ambito della lingua liturgica e sacra.

In ogni modo, il salmo dovrà essere tradotto 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 teologica, che è necessaria, ma che è e deve rimanere un secondo passo.

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, poiché plasma il corpo d'Adamo con l'argilla e quello di Eva lo forma a partire da una costola d'Adamo, qui, in Giobbe – così come nel salmo 138/139 – si penetra ancor più nei segreti della creazione, della genesi bio-fisiologica e psicologica dell'essere umano. *Dio stesso entra all'interno delle viscere materne per formare, passo dopo passo, il corpo dell'uomo nei suoi dettagli*, un corpo vivente (che comporterà una *néfesh*, una *rúah* ); 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, a beneficio degli uomini che ne gusteranno e se ne nutriranno<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> 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.

Ciò che in *Gen* è detto espressamente del soffio vitale, e cioè che è insufflato nell'uomo da Dio, così da farlo divenire vivente (*Gen* 2,7), va necessariamente sottinteso nella descrizione figurata che Giobbe delinea sulla 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 qualsivoglia commento ridicolo o sprezzante sulle labbra della gente o di una banda di malvagi, pone la persona in una tale condizione da portarla a chiedere la morte, addirittura per soffocamento, se non è possibile il riscatto da parte di Dio. Non sarà di poco conto quest'ultima annotazione nella nostra riflessione: 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 d'essere come altri satana.

Lo sguardo di derisione e il disprezzo o ribrezzo che hanno gli *altri* corrispondono allo sguardo che il *sofferente* ha su di sé, o perfino lo aggravano. Ma c'è la reazione: mentre tutto va verso la morte, Giobbe e il Salmista si confrontano con Dio, pongono dinanzi a Lui questa dissoluzione del corpo e dell'interiorità. 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.

Continuiamo la riflessione. 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 / נַפְשׁוֹ / πνεῦμα, non è corpo: al massimo è cadavere (קָבֵר); 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, tale quale è sperimentata in quel momento<sup>15</sup>: 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

<sup>15</sup> 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.

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 contro la banda di malvagi (il salmista).

Così, se il corpo si sta distruggendo e "*liquefaciando*" nelle piaghe purulente, sta venendo meno anche l'anima, e con entrambi si sta annichilendo la vita tutta: c'è piena identificazione dell'anima con ciò che accade al corpo.

Come accennavo in precedenza, nella strutturazione del pensiero biblico è ancora più significativa la convinzione che Dio è corresponsabile *in qualche maniera* di questa distruzione del corpo. 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 avvolge - 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. La quale non si rivolge a Dio soltanto per chiedere aiuto, ma perché riconosce Dio responsabile - *in qualche maniera* - della dissoluzione in atto, o quanto meno testimone di essa e capace, quindi, 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 ed è stato *affidato a Lui* fin dall'utero della madre, a Lui si chiedono conto e giustizia per questo corpo-psiche in 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, sembra emergere questo binomio: 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 dalla 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.

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 allo stesso satana 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.

Dunque: davanti alla sofferenza d'un uomo distrutto nella sua persona, tanto più se innocente, i giudizi sapienziali tradizionali, le certezze sulle quali gli uomini han costruito il loro metro di verità e 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 nel medesimo tempo 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 della distruzione psico-fisica dell'uomo dovrà attendere, in ultima analisi, l'esperienza di Cristo Gesù. Per il momento, Giobbe e il salmista affermano che la risposta è nascosta in Dio, il Quale la darà, a suo tempo.

Basti, a questo punto, solo un 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 tratterrò la mia bocca, parlerò nell'angoscia del mio spirito, aprirò l'amarrezza della mia anima, avvinghiato dal male*".

*Non tratterrò 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'*amarrezza dell'anima*. L'amarrezza, 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 צָר (צָר/ šar) 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 preferisce 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 exteriorità 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 - si noterà giustamente -, 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, ancor prima di San Paolo, afferma che l'uomo è segnato dal peccato fin dal grembo della mamma: ma tale affermazione riguarda tutto l'uomo, nella sua totalità di *cuore/corpo*; cotesta concezione soggiace al ragionamento che San Paolo sviluppa nella Lettera ai Romani.

Dal momento che non possiamo affrontare in dettaglio l'analisi dei passi, una prima nota da porre in evidenza nel caso specifico è la seguente. San Paolo in questo contesto sta parlando dell'uomo *privo della redenzione*, dell'uomo che *rigetta* la Redenzione offertagli, dell'uomo 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, il quale 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. E' 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 παραστῆσαι 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 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

Il contesto è assai preciso: la vocazione del corpo non è il disordine sessuale né la ricerca dei piaceri fine a se stessi. Il piacere provato nelle gioie sessuali potrebbe far credere, sì, che esso sia il fine del corpo, la sua realizzazione, a motivo dell'estasi che da esse 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. *Il corpo non è per il disordine sessuale ma per il Signore Gesù, e il Signore Gesù è per il corpo*. La frase, da un punto di vista teologico e pastorale, mi pare tanto fondamentale per ogni teologia della sessualità tanto quanto è breve: 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, come dice San Paolo, non può essere reso membro di una prostituta.

Spostandomi ancora sul versante piuttosto teologico e pastorale, mi sbilancio nel dire che dovremmo, forse, 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, Gesù, è del nostro corpo.

Del resto, l'Apostolo dei Gentili conosce benissimo e trasmette la *Cena del Signore*, fondata sulla carne e sul sangue di Cristo che Egli stesso ci ha lasciato in *memoriale*, ed è sempre lui, San Paolo, a metterci 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 a esso estranee, permette di comprendere questi passi senza risolverli 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*.

Cerco di spiegarmi meglio. Se non convincessero le molte testimonianze della Scrittura a farci avere una concezione positiva e integra del corpo, dovrebbe bastare - almeno per i Cristiani - il **Cristo risorto in se stesso**. Tale constatazione, poi, ridonderà necessariamente a favore anche nei riguardi della concezione della sessualità: non soltanto infatti 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* ≠ *spirito* andrà, dunque, decodificata più propriamente nella maniera seguente: Corpo/uomo *psichico* ≠ 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. 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 corpo può venire deturpato.

Il dualismo che sperimentiamo è dato allora, piuttosto, dal fatto che, dopo il peccato dell'Eden - per 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 percepisce tra il "*corpo di morte*" e la "*legge dello Spirito*" (σῶμα τοῦ θανάτου ≠ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, per usare espressioni di San Paolo) è la lotta tra l'uomo vecchio (πάλαιος ἄνθρωπος), rovinato dal peccato, e l'uomo nuovo (καινός ἄνθρωπος), 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 un'unica direzione, in perfetta integrazione, senza patemi d'animo: verso la direzione 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 quelle 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 – il corpo glorioso

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 (εἰς ἓνα τόπον\*\*), 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, tuttavia, 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, ancora, dilettarci della descrizione che ci offre l'Apocalisse in 22,3-5 a proposito della Città Santa e dei suoi eletti. Qui, più che spiegare, servirà contemplare, e desiderare che lo Sposo torni.



\*\* εἰς ἓνα τόπον. Nelle rare circostanze in cui il greco biblico conosce questo sintagma - con la costruzione inversa: εἰς τόπον ἓνα -, si constata che esso, in base al contesto, ha sempre il significato di “*nello stesso luogo/posto*”. (cfr Qo/Ecc 3,20; 6,6). Simile costruzione dell'aggettivo numerale εἷς è attestata anche in Giuseppe Flavio con il medesimo significato di *nello stesso posto* (Ant 6,125). In realtà, anche qui, in Giovanni, non vedo altra possibilità di traduzione, dal momento che l'avverbio/particella χωρίς - nel contesto in cui si trova e in base alla costruzione sintattica del periodo-, mostra di

sottolineare che il sudario, a differenza delle fasce, non era afflosciato, giacente assieme a esse e come esse, **ma** arrotolato su stesso: non era, perciò, con le bende, ma separato da esse, arrotolato (ἐντετυλιγμένον). Tradurre “*in un luogo a parte*”, cioè attribuire, di fatto, l’avverbio χωρίς al sintagma εἰς ἕνα τόπον mi appare francamente impossibile, perché esso è complemento avverbiale del verbo ἐντετυλιγμένον, non di εἰς ἕνα τόπον, in perfetto parallelismo di membri nelle proposizioni del periodo:

καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, -- οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον -- ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον - εἰς ἕνα τόπον.

In schema:

|                  |                            |                              |               |
|------------------|----------------------------|------------------------------|---------------|
| καὶ τὸ σουδάριον | ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ | οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον | εἰς ἕνα τόπον |
|                  |                            | ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον    |               |

Il sintagma μετὰ τῶν ὀθονίων corrisponde per opposizione di significato all’avverbio χωρίς, e sono posti entrambi prima dei rispettivi verbi; la negazione οὐ corrisponde all’avversativo ἀλλά; il sintagma εἰς ἕνα τόπον, che chiude la frase, si ricollega alla specificazione iniziale ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. Inoltre: tradurre “*arrotolato/avvolto in un luogo a parte*” esigerebbe sottintendere che qualcuno abbia posto il sudario in un luogo a parte, differente da quello dove si trovava prima, dopo averlo riavvolto. Interpretare in codesto modo, francamente, mi pare sia far violenza al testo. Giovanni vuol far capire che le bende del sepolcro, sudario incluso, non sono state toccate da nessuno, nemmeno da colui che vi era stato avvolto dentro. E’ per questo che Giovanni, appena *può osservare bene* come stanno le cose *dentro* al sepolcro, crede che Gesù è vivo. Tutto è rimasto *così com’era* quando il corpo era stato seppellito: il sudario era avvolto su stesso, così com’era avvolto la sera della sepoltura, quando avvolgeva il capo di Gesù; le bende stavano afflosciate, *svuotate* del corpo di Gesù, ma non sciolte, così com’erano quando i pochi discepoli rimasti, sotto lo sguardo delle donne, avevano composto il corpo morto di Gesù. Tutto identico a quando avevano lasciato il corpo chiuso nel sepolcro: l’unica differenza è che il corpo non c’è più. Una differenza che *fa tutta la differenza*: è rimasto intatto l’involucro senza il contenuto. Ed è in questo modo che si può comprendere - come appuntavo poche righe sopra - perché il discepolo che Gesù amava, che era stato uno degli artefici della sepoltura, *appena può osservar bene come stanno le cose* nel sepolcro, *crede* che Gesù **non è più** morto. E che non è uscito in modo naturale, normale. Lì dentro, nel sepolcro, non c’è stato nessun intervento umano. Nè da parte di un esterno, venuto a liberare il corpo di Gesù, perché non avrebbe rimesso le bende e il sudario come’erano prima - operazione, tra l’altro, impicciosa e per nulla

veloce a farsi -, neppure da parte di Gesù stesso che, tornato alla vita, avrebbe dovuto “divincolarsi” da solo dalle bende, liberandosene - cosa del resto complessa da realizzarsi, dal momento che il corpo non avrebbe avuto la libertà di movimenti necessaria per divincolarsi. **Il sudario**, avvolto su se stesso nello stesso posto, non afflosciato con le bende, e le bende afflosciate e ‘svuotate’ del corpo sono **il segno** che permette di comprendere (atto dell’intelligenza) e di credere (atto dell’intelligenza e della volontà assieme, investite dalla grazia) che Gesù è uscito dal sepolcro lasciando tutto intatto. Dunque... tutto quello che Egli ha detto a proposito del “*dopo tre giorni*” si risveglia nella coscienza dei testimoni, e attende una comprensione finalmente esatta.

Al di là di quest’ultima affermazione sulla fede e sul segno che permette a essa di ‘scattare’ e che porta tutto il discorso su un piano prettamente teologico, ritengo che, **se** si vuole rimanere sul livello della semplice lettura del testo così come esso è scritto e ci è pervenuto, senza preoccuparci dell’atto di fede nella risurrezione di Gesù, **si deve** ammettere necessariamente che **lo scrittore** del testo vuole comunicare al lettore che *le cose* come sono descritte stare dentro il sepolcro non possono avere nessun’altra spiegazione se non quella d’affermare che l’uomo che era morto sulla croce ora è vivo e ha lasciato tutto intatto, uscendo dalla tomba senza scomporre nulla, nemmeno la pietra (come lo scrittore farà capire descrivendo le apparizioni di Gesù all’interno del cenacolo a porte sbarrate). Questo va detto quanto allo scrittore.

Quanto **al lettore**, invece, va specificato che **accettare** che lo scrittore riferisca un fatto accaduto veramente ossia una realtà, sposta la riflessione, e la pone, nel medesimo istante, su due versanti: da una parte, su di un piano di verifica della credibilità dei dati raccontati nel Vangelo — *cosa* di cui qui non ci occupiamo — e, dall’altra, a livello dell’atto di fede, che diamo per scontato, almeno nell’occasione della preparazione di questa relazione per il *Convegno*. Certo, sono livelli differenti, ma assolutamente non contrastanti e non l’uno irriducibile all’altro, anche se di questa *intersezione* qui non ci possiamo occupare.



**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 πάσα 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 ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἢ 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 ζωοποιῶν. v.46 ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. v.47 ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. v.48 οἶος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἶος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι·

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

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

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

v.53 Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. v.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. v.55 ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῆκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;



v.56 τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἢ ἁμαρτία, ἢ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος·

v.57 τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ ἰλικὸς διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

v.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**

v.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.

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

v.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.

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

Per quanto concerne il passo di San Paolo, faccio soltanto notare che, a una domanda più che legittima, e cioè come sarà il nostro corpo nella risurrezione, la risposta è anzitutto una sorta di rimprovero - ἄφρων/ *perché non rifletti con attenzione?*!, quasi a dire che dinanzi a questa realtà è necessario raccogliere le forze della nostra intelligenza e della nostra fede, per poter comprendere qualcosa. La *fede*, perché ci pone inanzi il dato del corpo di Gesù risorto glorioso, e *l'intelligenza*, perché, se non ci è dato - per il momento - di comprendere appieno tale realtà, ci è possibile accorgerci che nella nostra esperienza terrena esistono non poche realtà che ci permettono d'osservare come, nello sviluppo della vita d'un qualunque essere vivente, tra l'inizio della sua crescita e il pieno raggiungimento del suo stadio di perfezione, spesso non c'è paragone. Tra un seme e la pianta, che è quello stesso seme nel suo stadio finale, non c'è praticamente nessuna somiglianza, nulla che li accomuni, se non l'identità della cosa: quel seme è quella pianta, non un'altra; quel seme conteneva in germe tutto quanto necessitava per raggiungere la sua perfezione. Eppure, se si potessero vedere nello stesso istante e quel seme e quella pianta, e non sapessimo che sono il medesimo essere vivente, non ci crederemmo: tutto porterebbe a farci pensare che sono due realtà assolutamente distanti e differenti.

Il nostro corpo... Potremmo aggiungere un'altra immagine, che fu cara sia a Maimonide che a San Tommaso, quando discutevano sulla possibilità di dimostrare o meno l'eternità del mondo. Un embrione, un feto, soprattutto nei primi mesi di vita, in che cosa assomiglia oggi all'uomo o alla donna che *sono stati* quel feto, quell'embrione? Chi di noi, guardandosi come è oggi, potrebbe pensare d'essere stato nella forma dell'embrione, d'aver vissuto per nove mesi all'interno del liquido amniotico: lì dove nemmeno potevamo respirare, mentre oggi sappiamo quanto il respiro sia per noi vitale? Eppure, in quella fase del nostro sviluppo eravamo perfetti per quello stadio, non ci mancava nulla... Chi potrebbe pensarlo? Nessuno, se non lo sapessimo per via dell'esperienza che ce l'ha fatto conoscere.

Dunque: ci attenderà una trasformazione paragonabile a questa, ma molto più radicale ancora; questo nostro corpo vivente, questa nostra persona, con tutto quello che è per dono di Dio, verrà trasformata, in tutto, per *divenire conforme alla piena maturità* di Cristo (Ef 4,13). Ora siamo come degli embrioni... domani diverremo l'uomo che è pienamente conforme a Cristo.

Sul passo della Prima Giovanni farei notare come l'autore della Lettera, il quale 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 ugualmente certo è che, “*dopo*”, saremo come Lui poiché lo vedremo così come Egli è: la visione diretta di Dio permetterà la somiglianza con Lui.

Mi sembra che si ponga in continuità con questo la visione di Apocalisse: nella Gerusalemme Celeste Dio stesso sarà il Tempio. Inoltre, la possibilità di vedere non sarà data dalla luce naturale del mondo di ora. Eppure 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, Dio; l’*oggetto* della visione sarà Dio; la *possibilità di vedere*, di recepire, 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.

Codesto modo d’esprimersi, dal punto di vista del contenuto, sembra “porre le cose” 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, oppure che Dio ‘*viva con tutto Se Stesso*’<sup>16</sup> dentro la nostra realtà psico-fisica, glorificandola (ἐἶναι ἐν – μένειν ἐν).

---

<sup>16</sup> L’espressione « *che ‘Dio viva con tutto Se Stesso’ dentro la nostra realtà* » non è forse così limpida e ben determinata dal punto di vista del linguaggio teologico, che deve cercar d’essere preciso, senza lasciare punto adito, o lasciarne il meno possibile, all’idea che in Dio vi siano trasformazioni di sorta: tuttavia, mi sembra sufficientemente accettabile per tentar di dire che il mistero della perichoresis *circumincessio/circumsessio* divina deve trasformare tutto l’uomo *trasportandolo in se Se Stessa, alla fine dei tempi*.

**Bibliografia generale** di riferimento, in lingua italiana

- R.PENNA - G.PEREGO - G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, Ed. San paolo,
- Y. SIMOENS, *Il corpo sofferente. Dall'Uno all'Altro Testamento*, Bologna, EDB, 2006.
- AA. VV. *Il Dizionario della Bibbia* (ed. italiana a cura di Piero Capelli), Bologna, Zanichelli, 2008.
- A. BERLEJUNG - C. FREVEL (edd.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2009.
- C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, 2 voll., Brescia, Paideia, 1994.
- G. DE VIRGILIO, *Dizionario Biblico della Vocazione*, Roma, Ed. Rogate, 2007.
- G.J. BOTTERWECK - H. RINGRREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 1°, (coll. 1731-1766) Brescia, Paideia, 1988.
- L. PADOVESE (ed.), *Paolo di Tarso. Archeologia, storia e ricezione*, Cantalupa (TO), Effatà, 2009.
- G. FURLANI, *Il corpo secondo San Paolo*, Assisi, Cittadella Editrice, 2009.