



**RICERCHE  
INTERMEDIEVALI**

*collana ideata e diretta da*  
FRANCESCO MOSETTI CASARETTO

# RICERCHE INTERMEDIEVALI

---

CONOSCERE IL MEDIOEVO ❖ ATTRAVERSO I MEDIOEVI

DIRETTORE

Francesco Mosetti Casaretto

COMITATO SCIENTIFICO

Stefano Asperti, Alberto Blecua, Massimo Bonafin, Rita Caprini, Stefano Carrai, Gioachino Chiarini, Giulio d'Onofrio, Edoardo D'Angelo, José Manuel Díaz de Bustamante, Vittoria Dolcetti Corazza, Lucie Doležalová, Peter Dronke, Johann Drumbl, Alessandro Fo, Enrico Giaccherini, Thomas Haye, Enrico V. Maltese, Marcello Meli, Paolo Odorico, Veronica Orazi, Tiziano Pacchiarotti, Nicolò Pasero, Stefano Pittaluga, Pietro B. Rossi, Cesare Segre, Kurt Smolak, Francesco Stella, Federica Veratelli, Maurizio Vitale.

SEGRETERIA SCIENTIFICA

Michael P. Bachmann

REDAZIONE

Roberta Ciocca

redazione: <ric-intermed@bachmann-verlag.de>

# IL CORPO IMPURO

e le sue rappresentazioni  
nelle letterature medievali

a cura di

Francesco Mosetti Casaretto

con la collaborazione editoriale di

Roberta Ciocca



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

Volume pubblicato con contributo di fondi PRIN 2008 dell'Università degli Studi di Torino.

Da un progetto di Paolo Odorico e Nicolo Pasero.

Francesco Mosetti Casaretto ha curato l'integrazione scientifica del progetto, l'allestimento del presente volume e la terza fase di editing; Roberta Ciocca ha curato le prime due fasi di editing.

© 2012

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.  
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria  
tel. 0131.252349 fax 0131.257567  
e-mail: [edizionidellorso@libero.it](mailto:edizionidellorso@libero.it)  
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale e informatica a cura di BEAR ([bear.am@savonanonline.it](mailto:bear.am@savonanonline.it))

*È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41*

ISBN 978-88-6274-415-7

# Il corpo espiatorio. Economie patristiche della corporeità

di Ernesto Sergio Mainoldi

Il concetto di «impurità» è legato intrinsecamente al concetto di «crisi». L'essere impuro è, infatti, riconducibile all'idea di mescolanza e la «crisi» è il momento in cui, come suggerisce l'etimologia del termine<sup>1</sup>, si rende necessaria una separazione all'interno di una mescolanza, nella quale un fattore perturbante ha reso precario, dall'interno o dall'esterno, l'equilibrio delle parti. Nella separazione tra il puro e l'impuro si dà la risoluzione della crisi.

In un sistema di pensiero dualistico la distinzione tra il puro e l'impuro risulta facilmente riconducibile alla contrapposizione tra realtà reciprocamente interconnesse, ma in ultima istanza irriducibili, la cui unione può a un certo punto apparire ossimorica, cioè impura di per sé. Tale è il dualismo di anima e corpo.

Nel pensiero antico questo dualismo ha ricevuto una sistemazione metafisico-cosmologica per la quale il corpo è dato per partecipe della realtà più infima, la materia, tradizionalmente ricondotta dai filosofi all'idea di degradazione liminare dell'essere e in definitiva del male<sup>2</sup>. Tale sistemazione teorica, dominante nella cultura filosofica ellenica, sembra, tuttavia, porsi in contraddizione con il rilievo plastico che l'arte antica ha accordato alla corporeità. Un simile paradosso si può sciogliere considerando che, a fronte della posizione marginale accordata dalla riflessione filosofica greca al ruolo dell'uomo nel cosmo<sup>3</sup>, il sistema culturale dualistico greco-romano si fonda sull'affermazione della radicale distanza e inconciliabilità tra i poli opposti dell'intelligibile e del corporeo: così, se la parte immortale dell'uomo, in virtù della sua partecipazione alle rivoluzioni dell'anima del mondo, è centrale nella riflessione sulla realtà intelligibile, dalla quale è esclusa per definizione la corporeità, questa per contro è ritratta in termini iperbolici nelle rappresentazioni della realtà sensibile, sia nella modellazione statica della sua bellezza, sia nella sua rappresentazione agonistica.

Esposto nella sua plastica nudità, il corpo prescinde dalla vita interiore e irripetibile della persona, non parla della vita dell'anima immortale e indivi-

---

<sup>1</sup> κρίσις («separazione», «scelta», «lotta», «contesa», «giudizio») ← κρίνω («separo», «distinguo», «giudico»).

<sup>2</sup> Cfr. Mainoldi 2008-b, *passim*.

<sup>3</sup> Cfr. Mainoldi 2008-a, *passim*.

duale, è corpo in sé: partecipa all'agonia della morte o al furore orgiastico subendone la necessità numinosa. La persona resta nascosta dietro al corpo, poiché è il corpo che costituisce il cuore del sistema sacrificale, nel quale il rapporto tra gli uomini e gli dèi si epifanizza come necessità e violenza: come dietro alle maschere del teatro tragico esso nasconde il dramma della vittima, la cui immolazione, espulsione o morte violenta costituisce il *medium* di risoluzione espiatoria delle crisi. Tale è il ruolo sacrificale che il corpo ha occupato nelle culture religiose arcaiche: il corpo è la vittima necessaria poiché esso non è innocente, in quanto metafisicamente impuro<sup>4</sup>.

La cultura biblica, rispetto al suddetto dualismo, comporta quattro fondamentali differenze, che hanno sancito tutta la distanza paradigmatica rispetto alla cosmologia ellenica e hanno tracciato, grazie alla loro universalizzazione attraverso la predicazione cristiana, il solco di una vera e propria rivoluzione per quanto riguarda la concezione dei rapporti tra l'anima e il corpo.

In primo luogo, la cultura giudaico-cristiana esonera la materia dall'essere la giustificazione cosmologica del male: in quanto creata da Dio la materia è un bene, mentre il male è l'effetto delle decisioni della libera volontà delle creature intelligenti. In secondo luogo il pensiero biblico pone l'uomo al centro del cosmo — e non solo del cosmo, bensì di tutta la creazione visibile e invisibile, in quanto creato a immagine e somiglianza di Dio. Il terzo assunto fondamentale è quello che sancisce la simultaneità della creazione dell'anima e del corpo:

Ἄμα δὲ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται, οὐ τὸ μὲν πρῶτον, τὸ δὲ ὕστερον κατὰ τὰ Ὁριγένους ληρήματα.

[E l'anima e il corpo furono creati insieme, non l'una prima e l'altro dopo, come secondo i vaneggiamenti di Origene]<sup>5</sup>.

Da questi punti si rileva la dignità guadagnata dal corpo umano, partecipe dell'economia creazionale e della sua finalità soteriologica. Tuttavia, un'ulte-

<sup>4</sup> Per quanto nel politeismo la funzione delle divinità abbia un indiscutibile carattere cosmico, è altrettanto valida dal punto di vista antropologico la tesi girardiana per cui la rappresentazione statuarica dei corpi degli dèi sia un camuffamento mitopoietico e rappresentativo del corpo della vittima primordiale, o comunque delle vittime sul cui sacrificio una comunità ha trovato l'ordine alle sue crisi cicliche; cfr. Girard 1980, c. III; Girard 1987, cc. II e VII.

<sup>5</sup> Ioannes Damascenus, *expositio fidei*, II 12 (Kotter ed. 1973, s. 26, r. 3; Fazzo ed. 1998, p. 121). Il riferimento a Origene, su cui dovremo tornare più sotto, evidenzia l'importanza sentita dai Padri di sottolineare la differenza paradigmatica rispetto alle concezioni influenzate dal dualismo ellenico.

riore radicale differenza rispetto all'antropologia ellenica viene introdotta dalla Scrittura giudaico-cristiana e consiste nella concezione triadica dell'uomo come «spirito», «anima» e «corpo». Il fondamento scritturistico di questa antropologia è rintracciabile già nell'Antico Testamento<sup>6</sup>, ma trova la sua decisiva esplicitazione nell'insegnamento neotestamentario e, in particolare, in quello di san Paolo:

Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia et integer spiritus vester et anima et corpus sine querella in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur.

[Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro (καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν), *spirito, anima e corpo* (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα), si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo]<sup>7</sup>.

Attraverso tale configurazione triadica l'antropologia neotestamentaria si emancipa dal dualismo antropologico ellenico. Se nell'antropologia dualistica l'espiazione non può avvenire che in un solo modo, cioè in senso «discendente», dall'anima al corpo, e l'*extrema ratio* di risoluzione di ogni crisi, ossia la morte, libera l'anima e la rimette nel gioco delle rivoluzioni della metempsicosi, l'antropologia triadica biblica fa sì, per contro, che l'uomo possa non solo cercare l'espiazione delle crisi attraverso il corpo, in senso «discendente», cosa che comporta necessariamente la modalità violenta — se non cruenta —, scontrandosi la necessità separatoria con il termine ultimo dell'atomicità individuale che è il corpo, bensì anche in senso «ascendente», trovando nello spirito un'espiazione incruenta che rinnova l'uomo intero mediante energie che vengono «dall'alto»<sup>8</sup>. In virtù dell'unità personale garantita dallo spirito, la morte non comporta l'abbandono definitivo del corpo da parte dell'anima, bensì una separazione temporanea, che trova soluzione nell'appuntamento escatologico della resurrezione:

Haec dicit Dominus Deus ossibus his ecce ego intromittam in vos spiritum et

<sup>6</sup> Sui concetti di *nephesh, ruach, pneuma, psyché* nell'intorno delle concezioni ebraiche sull'anima e lo spirito cfr. Onians 1998, pp. 345-366. La sistemazione neotestamentaria si è avvalsa in modo originale della terminologia ellenica (rispetto all'antropologia filosofica, che è in fin dei conti centrata sulla psicologia), ma non fu epigona delle concezioni elleniche dell'anima.

<sup>7</sup> *I Th* 5.23. Per il testo italiano della Bibbia ci siamo rifatti alla versione della Conferenza episcopale italiana, modificando tuttavia in alcuni punti il testo onde renderlo più vicino all'originale greco. Per il testo della Vulgata abbiamo utilizzato l'edizione FGSTW ed. 1975; per il testo greco dell'Antico Testamento Rahlfs ed. 1935; per il testo greco del Nuovo Testamento ABMMW ed. 1968.

<sup>8</sup> Cfr. *Iac* 1.17.

vivētis. et dabo super vos nervos et succrescere faciam super vos carnes et supere-  
 xtextendam in vobis cutem et dabo vobis spiritum et vivētis et scietis quia ego  
 Dominus.

[Dice il Signore Dio a queste ossa: ecco, io *porto su di voi lo spirito di vita* (ἐγὼ  
 φέρω ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς). Metterò su di voi i nervi e farò crescere su di voi la  
 carne, su di voi stenderò la pelle e infonderò in voi lo *spirito* (δώσω πνεῦμά μου  
 εἰς ὑμᾶς) e rivivrete. Così saprete che io sono il Signore]<sup>9</sup>.

L'antropologia triadica neotestamentaria, caratterizzata dall'elemento  
 pneumatico, riporta il problema dell'espiazione delle crisi alla vita spirituale,  
 che muove nella conoscenza del «Signore della vita» ed è anticipazione e  
 presupposto della vita eterna<sup>10</sup>.

Sebbene tra i Padri della Chiesa si incontra una radicata tendenza a ricono-  
 scere nell'intelletto quella parte dell'uomo che è precipuamente a immagine  
 di Dio, l'importanza del corpo nel complesso dell'«uomo-a-immagine» non  
 ne risulta affatto sminuita: è, infatti, l'essere dotato di un corpo che rende  
 l'uomo veramente immagine di Dio:

Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: per-  
 fectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris  
 et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei<sup>11</sup>.

[L'anima e lo spirito possono essere considerati parte dell'uomo, ma niente affat-  
 to uomo intero: nella sua interezza l'uomo risulta dalla composizione e dall'unio-  
 ne dell'anima, che assume lo spirito del Padre, e della carne a lei commista, la  
 quale è plasmata secondo l'immagine di Dio].

È altresì il corpo che consente all'uomo di partecipare all'economia della  
 Salvezza a seguito della caduta primordiale, in quanto l'anima, grazie alla

<sup>9</sup> Ez 37.5-6.

<sup>10</sup> Per una trattazione più diffusa del ruolo dello «spirito» nell'antropologia triadica  
 neotestamentaria e patristica cfr. Romanidis 2008, pp. 137-158; Deseille 2004, pp.  
 14-31.

<sup>11</sup> *Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus  
 hominis et pars hominis; neque [enim et] anima ipsa secundum se homo, sed anima  
 hominis et pars hominis; neque Spiritus homo, Spiritus enim et non homo vocatur:  
 commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit. Et propter hoc  
 Apostolus seipsum exponens explanavit perfectum et spiritalem salutis hominem, in  
 prima epistola ad Thessalonicenses dicens sic: Deus autem pacis sanctificet vos per-  
 fectos, et integer vester Spiritus et anima et corpus sine querela in adventu Domini  
 Jesu Christi servetur* (Irenaeus Lugdunensis, *adversus haereses*, V 6.1 – Rousseau-  
 Doutreleau-Mercier ed. 1969, pp. 72-73); trad. nostra; cfr. Larchet 2009, p. 22.

sua unione con il corpo, continua a vivere in questo mondo e a godere, seppur parzialmente, dei beni che Dio vi ha disposto, «espiando» l'invecchiamento fisico, la malattia e infine la morte l'usura del «male» attraverso l'allontanamento dalle energie divine vivificanti che erano la prerogativa della condizione edenica di immortalità<sup>12</sup>. Senza il corpo l'anima sarebbe esclusa dal mondo in cui era stata posta e si troverebbe in una situazione analoga a quella degli angeli ribelli, la cui trasgressione li condanna a un allontanamento definitivo da Dio, non potendo avvalersi, in quanto incorporei, della mediazione del corpo come strumento di espiazione:

Ἀνεπίδεκτος μετανοίας, ὅτι καὶ ἀσώματος· ὁ γὰρ ἄνθρωπος διὰ τὴν τοῦ σώματος ἀσθένειαν τῆς μετανοίας ἔτυχεν.

[Non è suscettibile [l'angelo] di pentimento, poiché è anche incorporeo: infatti l'uomo è stato dotato di pentimento a causa della debolezza del corpo]<sup>13</sup>.

La debolezza del corpo è indicata in questo passo come tramite di conversione e non come causa della caduta, evento che è saldamente riportato dall'esegesi patristica e medievale alla libera scelta dei progenitori. Permanendo nel mondo la specie umana ha continuato a partecipare *generaliter*, attraverso la riproduzione fisica, al progetto di immortalità confacente alla sua natura; questo progetto — creazionale e provvidenziale — ha inoltre lasciato in essere la potenzialità del riscatto che si è compiuta con l'Incarnazione, Morte e Resurrezione del Verbo di Dio.

Il fatto che l'uomo sia stato creato simultaneamente in anima e corpo, ossia che l'anima non preesista al corpo, come invece generalmente ammeso dai filosofi greci<sup>14</sup>, fa sì che il legame e le operazioni dell'anima e del corpo non siano scindibili, né che l'una/o possa agire autonomamente senza l'altro/a, anzi proprio la loro scissione, che si dà con la morte, costituisce la massima corruzione che può colpire l'uomo e non costituisce affatto una liberazione dell'anima dal «sepolcro» della carne, come predicato dai sistemi filosofici dualistici:

Κοινὰ δὲ ψυχῆς καὶ σώματος αἱ ἀρεταί, ἐχουσῶν καὶ τούτων ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν ἀναφορὰν, οἷον ψυχῆς προσχρωμένης σώματι.

<sup>12</sup> La concezione privativa del male, in quanto allontanamento dal bene è un caposaldo della teologia patristica: cfr. Mainoldi 2008-b, *passim*.

<sup>13</sup> Ioannes Damascenus, *expositio fidei*, II 3 (Kotter ed. 1973, s. 17, r. 20; Fazzo ed. 1998, p. 91).

<sup>14</sup> Fa eccezione la posizione di Aristotele, che tuttavia non sembra accordare neanche spazio all'idea di una sussistenza dell'anima individuale dopo la morte; cfr. Rohde 1970, II, pp. 633-642.

[Comuni dell'anima e del corpo sono le virtù, ma queste sono riferite all'anima perché è l'anima che adopera il corpo]<sup>15</sup>.

La malattia e la morte vengono «espiati» attraverso il corpo: le debolezze dell'anima, che a seguito del peccato impediscono che la potenza di questa sia garante della salute e dell'immortalità proprie della natura umana primordiale, fanno sì che il corpo diventi il luogo di manifestazione di una malattia che coinvolge radicalmente tutto l'uomo, e in ultima istanza lo porti alla morte, che è la riduzione estrema nelle parti separate di anima e corpo. Le debolezze dell'anima e del corpo fanno dunque un tutt'uno.

Dobbiamo tuttavia precisare che il ruolo espiatorio del corpo, nella condizione innaturale *post lapsus*, non consiste in un'espiazione giudiziaria, quasi che con la sua «fatica»<sup>16</sup> debba saldare un debito contratto con qualcuno, bensì in un'azione di nutrimento del legame con l'anima, che le garantisce così la partecipazione alla vita, attraverso il progressivo dispendio delle energie in lui disposte.

Nell'economia soteriologica il corpo viene a occupare il ruolo di garante della Salvezza non più come parte espiatoria, bensì come co-partecipe della divinizzazione dell'uomo nella sua integralità. Il sacrificio di Cristo, che si compie con il sacrificio del suo corpo, riscatta una volta per tutte la corporeità e pone fine alla logica sacrificale, per la quale il corpo è l'oggetto espiatorio del male, tanto nell'ideologia filosofica, quanto nella prassi rituale<sup>17</sup>. Attraverso la Morte e la Resurrezione di Cristo, il corpo dell'uomo, assunto dal Cristo mediante l'Incarnazione e a Lui associabile in ogni individuo attraverso il battesimo, è partecipe della Salvezza e della futura resurrezione generale, ed è riscattato definitivamente dalla morte.

Nella *Lettera ai Romani* l'apostolo Paolo delinea la svolta che l'Incarnazione del Verbo ha comportato ai fini dell'economia della corporeità, mostrando come la venuta di Cristo nella «pienezza dei tempi» abbia costituito una rivoluzione non solo rispetto alla visione antropologica ellenica, ma anche rispetto alla concezione vetero-testamentaria, mettendo in luce le dinamiche che l'Antico Testamento aveva espresso in termini intuitivi circa il ruolo del corpo:

<sup>15</sup> Ioannes Damascenus, *expositio fidei*, II 12 (Kotter ed. 1973, s. 26, r. 90-91; Fazzo ed. 1998, p. 125).

<sup>16</sup> Cfr. *Gn* 3.17.

<sup>17</sup> Il fatto che nel culto cristiano il sacrificio sia incruento, come sottolineano le stesse fonti scritturistiche e liturgiche (ad esempio *Hbr* 10 e l'anafora della Liturgia di San Giovanni Crisostomo), fa comprendere come non solo il corpo umano, ma anche quello degli animali non resti escluso dall'economia della Salvezza.

Itaque fratres mei et vos mortificati estis legi per corpus Christi ut sitis alterius qui ex mortuis resurrexit ut fructificaremus Deo. cum enim essemus in carne passionibus peccatorum quae per legem erant operabantur in membris nostris ut fructificarent morti.

[Alla stessa maniera, fratelli miei, anche voi, mediante il corpo di Cristo, siete stati messi a morte quanto alla legge, per appartenere a un altro, cioè a colui che fu risuscitato dai morti, affinché noi portiamo frutti per Dio. Quando infatti eravamo nella carne, le passioni peccaminose, stimulate dalla legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte]<sup>18</sup>.

San Paolo espone poi le ragioni teologiche del riscatto del corpo, che da corpo di morte — per i pagani «tomba» — diviene corpo di Salvezza — per i cristiani «resurrezione»:

Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum igitur ego ipse mente servo legi Dei carne autem legi peccati. nihil ergo nunc damnationis est his qui sunt in Christo Iesu qui non secundum carnem ambulant. lex enim Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis. nam quod impossibile erat legis in quo infirmabatur per carnem Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati et de peccato damnavit peccatum in carne. ut iustificatio legis impleretur in nobis qui non secundum carnem ambulamus sed secundum Spiritum. qui enim secundum carnem sunt quae carnis sunt sapiunt qui vero secundum Spiritum quae sunt Spiritus sentiunt. nam prudentia carnis mors prudentia autem Spiritus vita et pax quoniam sapientia carnis inimicitia est in Deum legi enim Dei non subicitur nec enim potest. qui autem in carne sunt Deo placere non possunt. vos autem in carne non estis sed in Spiritu si tamen Spiritus Dei habitat in vobis si quis autem Spiritum Christi non habet hic non est eius. si autem Christus in vobis est corpus quidem mortuum est propter peccatum spiritus vero vita propter iustificationem. quod si Spiritus eius qui suscitavit Iesum a mortuis habitat in vobis qui suscitavit Iesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis.

[Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mente, servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato. Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo

---

<sup>18</sup> Rm 7.4-5.

secondo la carne ma secondo lo Spirito. Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito. Ma i desideri della carne portano alla morte, mentre i desideri dello Spirito portano alla vita e alla pace. Infatti i desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero. Quelli che vivono secondo la carne non possono piacere a Dio. Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. E se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo Spirito è vita a causa della giustificazione. E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti *darà la vita anche ai vostri corpi mortali* per mezzo del suo Spirito che abita in voi]<sup>19</sup>.

Nella *Lettera agli Ebrei* emerge in modo radicale come il sacrificio di Cristo abbia una valenza di farmaco che cancella definitivamente, per similitudine contraria, la necessità sacrificale, fondata sulla «separazione» del corpo e sullo spargimento di sangue, prassi che costituiva la modalità di espiazione propria del *modus* religioso precedente all'Incarnazione del Verbo, quale unico rimedio attraverso cui la comunità umana poteva uscire dalle crisi di mescolanza:

Et omnia paene in sanguine mundantur secundum legem et sine sanguinis fusione non fit remissio. necesse est ergo exemplaria quidem caelestium his mundari ipsa autem caelestia melioribus hostiis quam istis. non enim in manufactis sanctis Iesus introiit exemplaria verorum sed in ipsum caelum ut appareat nunc vultui Dei pro nobis. neque ut saepe offerat semet ipsum quemadmodum pontifex intrat in sancta per singulos annos in sanguine alieno. alioquin oportebat eum frequenter pati ab origine mundi nunc autem semel in consummatione saeculorum ad destinationem peccati per hostiam suam apparuit. et quemadmodum statutum est hominibus semel mori post hoc autem iudicium. sic et Christus semel oblatum ad multorum exhaurienda peccata secundo sine peccato apparebit expectantibus se in salutem.

[Secondo la legge, infatti, quasi tutte le cose vengono purificate con il sangue e senza spargimento di sangue non esiste perdono. Era dunque necessario che i simboli delle realtà celesti fossero purificati con tali mezzi; le realtà celesti poi dovevano esserlo con sacrifici superiori a questi. Cristo infatti non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore, e non per offrire se stesso più volte, come il sommo sacerdote che entra nel santuario ogni anno con sangue altrui. In questo caso, infatti, avrebbe dovuto soffrire più volte dalla fondazione del mondo. Ora invece una volta per tutte (ἅπαξ), nella pienezza dei tempi (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων), è apparso per annullare il peccato mediante il sacrificio

<sup>19</sup> Rm 7.24-8.11.

di se stesso. E come è stabilito per gli uomini che muoiano una sola volta, dopo di che viene il giudizio, così Cristo, dopo essersi offerto una volta per tutte allo scopo di togliere i peccati di molti, apparirà una seconda volta, senza alcuna relazione col peccato, a coloro che l'aspettano per la loro Salvezza]<sup>20</sup>.

L'economia antropologica delineata dal Nuovo Testamento ricade sotto il registro di una visione non-dualistica e pneumatologica in cui la sinergia di anima e corpo verte alla santificazione dell'uomo non per espiazione bensì per conversione, come esprimono i due proclami kerygmatici riferiti all'inizio del *Vangelo di Matteo*: μετανοεῖτε· ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, «convertitevi, perché il Regno dei Cieli è vicino»<sup>21</sup> e ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν, «non voglio sacrificio ma misericordia»<sup>22</sup>. Secondo Giovanni Damasceno è a partire dal corpo di Cristo che le operazioni naturali della carne trovano il loro pieno riscatto ontologico e diventano fonte di Salvezza:

Κοινωνεῖ τοίνυν ἡ μὲν θεία φύσις τῇ σαρκὶ ἐνεργούση διὰ τὸ εὐδοκία τῆς θείας θελήσεως παραχωρεῖσθαι πάσχειν καὶ πράττειν τὰ ἴδια καὶ διὰ τὸ τὴν ἐνέργειαν τῆς σαρκὸς πάντως εἶναι σωτήριον (...) Ἡ δὲ σὰρξ τῇ θεότητι τοῦ λόγου ἐνεργούση διὰ τε τὸ ὡς δι' ὄργανου τοῦ σώματος τὰς θείας ἐκτελεῖσθαι ἐνεργείας καὶ διὰ τὸ ἓνα εἶναι τὸν ἐνεργούντα θεϊκῶς τε ἅμα καὶ ἀνθρωπίνως.

[La natura divina comunica con la carne operante, sia per il fatto che — con il beneplacito del suo divino potere — permette che essa soffra e faccia le cose sue proprie, e sia per il fatto che l'operazione della carne è completamente apportatrice di Salvezza (...) E a sua volta la carne comunica con la divinità operante nel Verbo per il fatto che le operazioni divine sono compiute come attraverso lo strumento del corpo]<sup>23</sup>.

Nell'ottica di un'antropologia non-dualistica la logica sacrificale lascia il campo al perfezionamento ascetico e incruento. Il sacrificio cruento risponde alla necessità della separazione, in cui la «parte» e la sua espulsione giocano il ruolo centrale, che sia parte dell'uomo (il corpo o un suo membro<sup>24</sup>) piuttosto

<sup>20</sup> *Hbr* 9.22-28.

<sup>21</sup> *Mt* 3.2; 4.17.

<sup>22</sup> *Mt* 9.13; cit. da *Os* 6.6.

<sup>23</sup> Ioannes Damascenus, *expositio fidei*, III 19 (Kotter ed. 1973, s. 63, rr. 25-32; Fazzo ed. 1998, p. 227).

<sup>24</sup> Non è senza rilevanza far notare come l'etimologia del complesso etimologico di «carne», in latino e greco (*caro*, σὰρξ), si riporti a quella di «parte», ma anche di «separare», «tagliare»: *karu* (ombr. *pars*), *kartuo* (ombr. *distribuo*), κείρω («tagliare»).

sto che, a livello comunitario, la riduzione a parte espiatoria del singolo individuo o di un gruppo connotato di individui contro cui si scatena l'accanimento unanime della folla<sup>25</sup>. Il sacrificio incruento al contrario è pneumatologico e funge da tramite di riunificazione: tra uomo e Dio, tra uomo e uomo, tra l'anima e il corpo, in virtù dello Spirito che è dato all'uomo<sup>26</sup>.

Se prima del sacrificio di Cristo il ricorso al corpo come strumento di espiazione è un fondamento della cultura antropologica che non ammette alternative, in seguito al riscatto universale comportato dalla Croce, l'espiazione lascia il posto al pentimento e alla conversione personali e alla loro controparte, cioè il perdono, mezzi che sono anticipati nell'Antico Testamento, ma qui appartengono ancora all'annuncio profetico e aspettano la loro piena realizzazione storica nell'economia del *Logos* e del *Pneuma*.

L'espiazione che è propria dell'antropologia religiosa verte sul sacrificio del corpo, considerato come quella parte che è ricettacolo per eccellenza dell'impurità; nell'antropologia pneumatica viceversa si dispiega lo spazio della conversione, che coinvolge l'uomo nella sua totalità di spirito, anima e corpo. Il corpo si emancipa così da ricettacolo di impurità a ricettacolo di perfezione — *An nescitis quoniam membra vestra templum est Spiritus Sancti (...) glorificate et portate Deum in corpore vestro*, «il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo (...) glorificate dunque Dio nel vostro corpo!»<sup>27</sup> —, e da principale veicolo di corruzione diviene partecipe della speranza già in atto nella deificazione dei santi e nel progressivo accrescimento del «corpo di Cristo» fino al compimento parusiano: *In quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu*, «[in Cristo] anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito»<sup>28</sup>.

Testimone particolare della rivoluzione antropologica proclamata dal Nuovo Testamento è la reliquia, nella quale i resti di un corpo biologicamente corrotto si trasformano in portatori del seme escatologico di immortalità e di incorruzione — che in taluni casi può manifestarsi anticipatamente nell'incorruzione del corpo stesso. La santificazione della corporeità è già in atto nelle reliquie di quei corpi la cui gloria verrà manifestata pienamente dalla loro resurrezione. Allo stesso modo, nel caso di una reliquia oggettuale, considerata tale in quanto venuta in contatto con il corpo di un santo, vediamo la

<sup>25</sup> Girard 1987, c. II.

<sup>26</sup> È questo anche il senso anagogico del termine *synaxis* («riunione») con cui era riferita la celebrazione eucaristica nei primi secoli del Cristianesimo.

<sup>27</sup> *I Cor* 6.19-20.

<sup>28</sup> *Eph* 2.22.

proclamazione della corporeità come tramite di partecipazione della materia alla santità.

Alla luce della neo-antropologia evangelica il concetto di impurità e la prassi religiosa della purificazione subiscono un profondo mutamento concettuale. La purificazione viene infatti rifocalizzata a partire dall'insegnamento offerto in quegli episodi evangelici in cui il concetto di impurità si trova ad essere desacralizzato dalle stesse parole di Cristo; ad esempio nel *Vangelo secondo Luca*:

Pharisaeus autem coepit intra se reputans dicere quare non baptizatus esset ante prandium. et ait Dominus ad illum nunc vos Pharisei quod de foris est calicis et catini mundatis quod autem intus est vestrum plenum est rapina et iniquitate.

[Il fariseo si meravigliò che [Gesù] non avesse fatto le abluzioni prima del pranzo. Allora il Signore gli disse: «Voi farisei purificate (καθαρίζετε) l'esterno della coppa e del piatto, ma il vostro interno è pieno di rapina e di iniquità»<sup>29</sup>.

Vae vobis scribae et Pharisei hypocritae quia mundatis quod de foris est calicis et parapsidis intus autem pleni sunt rapina et inmunditia. Phariseae caece munda prius quod intus est calicis et parapsidis ut fiat et id quod de foris est mundum. vae vobis scribae et Pharisei hypocritae quia similes estis sepulchris dealbatis quae a foris parent hominibus speciosa intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia.

[Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pulite l'esterno del bicchiere e del piatto mentre all'interno sono pieni di rapina e d'intemperanza. Fariseo cieco, pulisci prima l'interno del bicchiere, perché anche l'esterno diventi netto! Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che rassomigliate a sepolcri imbiancati: essi all'esterno son belli a vedersi, ma dentro sono pieni di ossa di morti e di ogni putridume]<sup>30</sup>.

L'accento posto sulla responsabilità interiore, cioè sulla volontà che governa tanto l'agire dell'anima quanto l'agire del corpo, impedisce di addossare alla «parte» il peso dell'impurità e di considerarla quindi fattore di destabilizzazione per il «tutto»: il corpo viene liberato dal suo ruolo arcaico, passivo e negativo, per cui la sua rimozione o punizione espiatoria si rende efficace anche in mancanza di un cambiamento interiore della volontà — essendo l'espiazione finalizzata non alla Salvezza, bensì alla risoluzione esteriore delle crisi, secondo la logica dei «sepolcri imbiancati». Concependosi l'anima e il corpo come un'unità, viene anche a cadere la loro associazione biunivoca ai termini antitetici del binomio interiore-esteriore:

<sup>29</sup> Lc 11.38-39.

<sup>30</sup> Mt 23.25-27.

Τῶν ἡδονῶν αἱ μὲν εἰσι ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί (...) Σωματικαὶ δὲ αἱ μετὰ κοινωνίας τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος γινόμεναι καὶ διὰ τοῦτο σωματικαὶ καλούμεναι ὡς αἱ περὶ τροφᾶς καὶ συνουσίας καὶ τὰ τοιαῦτα. Μόνου δὲ τοῦ σώματος οὐκ ἂν εὔροι τις ἡδονάς.

[Fra i piaceri alcuni sono psichici, altri corporei (...) Sono corporei quelli che si producono con una comunanza dell'anima e del corpo e per questo sono chiamati corporei tutti quelli che si riferiscono ai cibi, ai connubi, e simili. Nessuno potrebbe ritrovare piaceri propri soltanto del corpo]<sup>31</sup>.

Il concetto di impurità perde la sua gravità metafisica, che non appare più giustificata come fatto cosmico indipendente dalla volontà e dalla coscienza del singolo, essendo venuto meno il suo fondamento nell'antropologia dualistica:

Omnia munda mundis coinquinatis autem et infidelibus nihil mundum sed inquinatae sunt eorum et mens et conscientia.

[Tutto è puro per i puri (πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς); ma per i contaminati e gli infedeli nulla è puro; sono contaminate la loro mente e la loro coscienza]<sup>32</sup>.

Sulla base del modello e del concetto di purezza illustrato dal *Vangelo* si afferma una nuova etica in cui la carità si sostituisce al sacrificio e la lotta alle passioni sottende non più la negatività della materia e del corpo in sé, bensì la libera volontà di sottrarsi alle sofferenze inflitte all'umanità dalla tirannide del «malvagio» e di unificare la vita dell'anima e del corpo nell'impassibilità che imita la vita divina ed è partecipe di essa<sup>33</sup>. L'etica cristiana si configura come ascetica in quanto focalizzata sulla conversione interiore e sull'obiettivo dell'unione con Dio: è volontaria, attiva e partecipata<sup>34</sup>. Il peccato si configura allora come un'infermità personale che impedisce la partecipazione all'*apátheia* deiforme e all'unità nello Spirito, piuttosto che colpa capace di attirare l'ira divina sul peccatore e sulla società che lo tollera<sup>35</sup>.

Nell'affermazione del monachesimo il perfezionamento ascetico prese su-

<sup>31</sup> Ioannes Damascenus, *expositio fidei*, II 13 (Kotter ed. 1973, s. 7, rr. 25-27; Fazzo ed. 1998, p. 126).

<sup>32</sup> *Tit* 1.15.

<sup>33</sup> Cfr. Romanidis 2006, pp. 25-33.

<sup>34</sup> Il termine asceti (← ἀσκέω) implica infatti l'idea dell'attività e della perizia personali.

<sup>35</sup> Sulla necessità di espulsione del «peccatore» secondo il complesso di valori religioso-sacrificali basterebbe solo fare riferimento al mito di Edipo, per cui cfr. Girard 1980, c. III.

bito le distanze dalle pratiche più estreme e violente spinte fino al dolore fisico e alla mutilazione, contigue alla modalità sacrificale e perciò ancora ispirate al dualismo antropologico arcaico, applicando alla via del perfezionamento la modalità della carità nei riguardi del corpo: la mistica ascetica portò così la lotta dal piano esteriore e sacrificale, focalizzato sul corpo pubblico ed esposto, a quello interiore, perseguito nella vita solitaria: nei tre gradi di purificazione, illuminazione e perfezione, con cui la teologia ascetica medievale ha inteso il percorso di tensione verso Dio, tanto in Oriente quanto in Occidente fino al XII sec., sulle scorte dell'insegnamento dello ps.-Dionigi Areopagita<sup>36</sup>, cogliamo l'accento posto sulla contemplazione intellettuale, senza tuttavia che il corpo rimanga escluso da questo processo anagogico e dai suoi effetti deificanti, configurandosi piuttosto come supporto alla contemplazione attraverso un'ascesi fisica configurata tanto da digiuni e veglie<sup>37</sup>, quanto dall'astensione da ogni attività umana incompatibile con la vita «secondo lo Spirito»<sup>38</sup> oppure semplicemente attraverso il lavoro manuale<sup>39</sup>. Nella vita ascetica l'azione catartica non è concepita come rimozione di un'impurità che si suppone annidata nella «parte», bensì come astensione personale dalle passioni che sorgono nell'anima e vengono conosciute nel corpo.

L'approccio ascetico per cui il corpo è considerato parte di una totalità e la sua malattia non come infermità della parte bensì dell'intero ritorna in un interessante documento del monachesimo latino del XII sec., una lettera del 1140 indirizzata da Bernardo di Chiaravalle ai monaci del monastero di Sant'Atanasio (*Epistola* 345): in essa si sottolinea come il monaco non debba affrontare la malattia con mezzi (i farmaci) focalizzati sulla parte (il corpo), bensì attraverso le medicine interiori proprie della condizione monastica (il digiuno e la preghiera):

Scio equidem quod in regione habitatis infirma, et multis aliqui ex vobis laborant infirmitatibus. Sed mementote quis dixerit: «libenter gloriabor in infirmitatibus

<sup>36</sup> Roques 1962, pp. 198-240.

<sup>37</sup> La tradizione esicasta bizantina prevede nondimeno una partecipazione del corpo alla preghiera interiore attraverso il controllo del respiro e della postura; cfr. Gouillard 1990, pp. 20-28.

<sup>38</sup> Cfr. *Rm* 8.5.

<sup>39</sup> Il lavoro manuale non solo ha trovato una giustificazione ascetico-spirituale nel monachesimo, ma anche è stato oggetto di una progressiva rivalutazione da parte della cultura medievale, a fianco delle arti liberali, trovando evidenza in particolare dal XII sec. nelle rappresentazioni dei mestieri nei portali romanici e gotici o nell'acquisizione delle *artes mechanicae* al sistema universale del sapere, acquisizione che ha trovato la sua canonizzazione nel *Didascalicon* di Ugo di San Vittore, per cui cfr. Beaujouan 1999, Panti 2011.

meis, ut inhabitet in me virtus christi», et: «cum infirmor», inquit, «tunc fortior sum». Compatior utique, et multum ego compatior infirmitati corporum; sed timenda multo magis amplius que cavenda infirmitas animarum Propterea minime competit religioni vestrae medicinas quaerere corporales, sed nec expedit saluti. Nam de vilibus quidem herbis, et quae pauperes deceant, interdum aliquid sumere, tolerabile est, et hoc aliquando solet fieri. At vero species emere, quaerere medicos, accipere potiones, religioni indecens est et contrarium puritati, maxime que Ordinis nostri nec honestati congruit, nec puritati.

[Sono consapevole che la regione in cui risiedete è insalubre e che molti di voi versano nelle infermità. Ricordate tuttavia che sta scritto: «Ben volentieri preferisco gloriarmi delle mie infermità, affinché abiti in me la potenza di Cristo»<sup>40</sup> e «quando sono infermo, è allora che sono più forte»<sup>41</sup>. Quantunque si soffra — e io molto soffro a causa dell'infermità del corpo —, ben più da temere e da curare è l'infermità dell'anima. Perciò non si addice per nulla al vostro stato religioso il ricorso a medicine per il corpo, anzi ciò non giova alla Salvezza. Si può tollerare che si assumano delle erbe comuni, quelle che si confanno ai poveri, e di tanto in tanto è opportuno farlo. Tuttavia acquistarne in svariate qualità, ricorrere ai medici e assumere farmaci non si addice allo stato religioso ed è contrario alla purezza, e soprattutto non è conforme né alle consuetudini né alla purezza (*puritati*) del nostro Ordine]<sup>42</sup>.

L'accettazione della sofferenza, qui indicata dall'Abate di Chiaravalle a imitazione di Cristo, ben lontana dal configurare un'ascesi doloristica, comporta la partecipazione cosciente alla condizione decaduta dell'uomo e del mondo, nonché la lotta attraverso la conversione interiore. «Purezza» vuole essere qui sinonimo di quella semplicità che ispira l'ideale cisterciense e nella quale si riassume lo stile e la regola dell'Ordine, propugnante un ritorno agli scopi originari della vita monastica ossia la ricerca dell'unificazione interiore e della conversione<sup>43</sup>.

La sofferenza fisica non trova giustificazione come necessità negativa derivante dalla materialità del corpo, bensì come attributo contingente della condizione *post lapsum*, causata dal peccato ma non punizione di esso, punizione in cui tutta l'umanità si dovrebbe altrimenti riconoscere colpevole in quanto *massa damnata*. Colui che aspira a una condizione di perfezione accetta volontariamente questa condizione contingente e la sopporta a imitazione di Cristo.

<sup>40</sup> II Cor 12.9.

<sup>41</sup> II Cor 12.10.

<sup>42</sup> Bernardus Claraevallensis, *epistulae*, 345.2 (Leclercq - Rochais ed. 1974-1977, VIII, p. 287; trad. nostra).

<sup>43</sup> Cfr. Casey 1992, pp. 628-634.

La catarsi ascetica è la reiterazione nel tempo della virtù purificante del battesimo, che rende effettivo per il battezzato il sacrificio unico e definitivo di Cristo, al quale si partecipa per fede e non per espiazione fisica; la triplice immersione nel nome delle tre ipostasi divine non costituisce infatti un riscatto sacrificale, dal momento che presuppone il sacrificio di Cristo, ma non ne è la ripetizione: consiste nell'eliminazione degli effetti del peccato sulla vita spirituale dell'uomo, partecipando della vittoria del Risorto sulla morte e innestando la persona nella vita in comunione con il Dio trinitario, attraverso il pegno della vita eterna nell'attesa della resurrezione universale. È per questo che la purificazione nell'ascesi non costituisce una ripetizione sacrificale, bensì uno sforzo di estendere nel tempo la comunione con le energie deificanti della Trinità attraverso la lotta alle passioni.

Lo sviluppo dell'ascesi cristiana, seguendo il modello di purificazione dato dal *Vangelo*, che abbiamo visto consistere nell'imitazione dell'impassibilità di Dio finalizzata alla comunione con la vita trinitaria, mira a unificare in questa impassibilità l'intera vita dell'uomo e si allontana dall'idea arcaica di catarsi, concepita come eliminazione della parte impura, che, per quanto edulcoratasi nel tempo attraverso l'intellettualismo filosofico, non ha potuto che approdare, con il neoplatonismo, a configurarsi come un'ascesi riguardante esclusivamente l'anima<sup>44</sup>.

Entrando nel secolo cristiano, l'immagine del corpo si riveste di un nuovo *habitus*, quello della sobrietà e della temperanza. Questa sobrietà, che passa attraverso l'inibizione dell'esposizione del corpo<sup>45</sup>, se paragonata al parossismo testimoniato dall'iconografia antica, può esser sospettata di aver generato il *cliché* storiografico di un Medioevo de-carnalizzato e anti-corporeo.

Tale de-carnalizzazione, profondamente incisa nella sfera dell'immaginario, rientra nel registro dell'apofasia propria del progetto massimale ed escatologico della spiritualizzazione del corporeo e della sottrazione del corpo alla sfera dell'impurità materiale: che sia nell'ascesi monastica o nell'idealizzazione dell'amore carnale nei Trovadori, il corpo è inteso come parte di un'identità personale e non come parte da esporre e additare come ricettacolo di impurezza. Tuttavia, al di là degli ideali ascetici o letterari, lo scacco della vita spirituale ha comunque trovato aperta la via alla modalità espiatoria del peccato consumato nel corpo: l'*impasse* dell'ascesi interrompe la modalità

---

<sup>44</sup> Epigrafica dell'ascesi neoplatonica è la testimonianza con cui si apre la *Vita Plotini* di Porfirio: «Plotino, il filosofo della nostra epoca, sembrava si vergognasse di essere in un corpo» (Porphyrius, *vita Plotini* 1, Faggin ed. 1992, p. 3).

<sup>45</sup> A ciò è contigua la proibizione della dissezione dei cadaveri, rimasta in vigore fino alla metà del Cinquecento, per cui cfr. Canetti 1999, p. 122.

ascendente che «espia» nella conversione allo spirito e trova ineluttabilmente la caduta gravitazionale verso il corpo, termine antropologico ultimo della via «discendente», dove il peccato dell'anima e la mancata unificazione con lo spirito assurgono all'evidenza.

Laddove si riaffermasse un approccio sacrificale ogni immaginario decarnalizzato sarebbe presto sopraffatto dal parossismo della via discendente dell'espiazione corporale qualora non entrasse in gioco il meccanismo dell'edulcorazione e della pietà, a fungere da freno — almeno in parte — a un ritorno alla prassi espiatoria dell'esposizione del corpo impuro. Secondo l'ascetica della conversione invece lo stato di caduta trova sempre la sua possibile risoluzione nella conversione-inversione delle energie dell'anima e del corpo, a inibire la deriva espiatoria. Se tuttavia si rinunciasse a questa prospettiva, la ricaduta nel dualismo antropologico risulterebbe allora inevitabile e le soluzioni delle crisi, sia a livello individuale sia a livello collettivo, non sarebbero più perseguite nella vita spirituale, nella quale il corpo è sollevato dall'essere parte espiatoria, bensì richiederebbero l'accanimento espiatorio contro il corpo, riconosciuto come depositario del peccato e ridotto a parte in cui si annida l'impurezza eliminanda.

L'esposizione giudiziaria ed esemplaristica dei corpi dei rei, nella tortura o nell'esecuzione penale, per quanto moderata rispetto alla tortura esibita come *ludus* in epoca romana, lascia vedere come il Medioevo cristiano fosse ancora ben lontano dall'essersi completamente emancipato dall'antropologia sacrificale, rimanendo soggetto al rischio di regredire alle manifestazioni più cruento della via espiatoria. Tuttavia, proprio in ragione della positività teologica guadagnata dal corpo sulla scorta delle Scritture e dell'insegnamento dei Padri, gli elementi cardine della predicazione cristiana, affermando la speranza nell'immortalità incorporea attraverso la Resurrezione, speranza che si è concretizzata nell'universalizzazione della prassi del battesimo e della confessione come purificazione dagli effetti del peccato, hanno avuto una concreta e profonda influenza sulla mentalità occidentale nel sottrarre il corpo al dominio di una negatività assoluta e ineluttabile. La persona e la sua dignità, non da ultimo definita dall'integrità corporea, ha acquisito una nuova fisionomia attraverso il radicale ripensamento del rapporto con la corporeità, come è possibile verificare anche in contesti culturali e disciplinari non prettamente confessionali, nei quali leggiamo nondimeno la partecipazione del corpo in quanto materiale alla vita spirituale, come ad esempio nell'alchimia<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> «Nei suoi pur assai vari orientamenti, il programma alchemico si presenta essenzialmente come un progetto di riscatto, perfezionamento, comunque trasformazione della materialità nella natura (o in un suo settore). Questo programma non è traslato

L'affermazione culturale di questo modello, dal Tardo Antico al Basso Medioevo, è stata — come già detto — tutt'altro che univoca e anodina. La mentalità dualistica infatti, tanto profondamente radicata nell'antropologia religiosa, quanto direttamente conseguente alla fenomenologia «naturale» della corporeità, non ha mai cessato di esercitare la sua influenza, determinando crisi periodiche all'interno del dibattito teologico, dovute alla riemergenza di elementi paradigmatici propri della visione del mondo pre-cristiana, sempre pronti a giustificare le cadute dalla tensione ascetica, individuale o collettiva, attraverso sistemi più o meno esplicitamente rivolti alla via espiatoria.

La prima grande crisi fu quella comportata dall'origenismo. Accogliendo nel suo *De principiis* il tema mitologico della caduta delle anime nella corporeità, il grande esegeta alessandrino Origene rimise in circolazione l'idea negativa della corporeità propria delle concezioni dualistiche, che furono tra l'altro alla base dei coevi sistemi gnostici<sup>47</sup>. Pur trovando l'insegnamento del maestro alessandrino un indiscutibile apprezzamento presso i Padri, soprattutto in merito all'esegesi, alla teologia e alla dottrina ascetica, gli aspetti dualistici del suo pensiero, inerenti in particolare alla protologia e all'escatologia, trovarono una significativa diffusione negli ambienti monastici, non mancando di provocare polemiche e conflitti allorché l'eterodossia di queste dottrine iniziò a manifestarsi e a suscitare la reazione della gerarchia ecclesiastica. Tra i monaci di Kellia nel IV sec. e quelli palestinesi nel VI sec. si svilupparono i principali focolai della crisi origenista, a cui pose fine la condanna decretata dal V Concilio ecumenico, tenutosi a Costantinopoli nel 553<sup>48</sup>. Ai fini del tema qui in interesse va sottolineato come l'origenismo fosse approdato a un radicale spiritualismo escatologico per cui la dimensione corporea si sarebbe risolta con la sua espulsione finale e definitiva. Tra i quindici anatematismi del Concilio del 553 leggiamo infatti il seguente:

Si quis dixerit quod iudicium significat omnimodam corporum abolitionem et quod finis confictae fabulae est natura expers materiae: et quod in futuro nihil eorum erit quae constant materia, sed nuda et sola mens: anathema sit<sup>49</sup>.

---

in forme di “spiritualizzazione” o di elusione della materia stessa, non è tale cioè che punti a enucleare una eventuale spiritualità calata e celata nella materia; o si limiti a dislocarne nell'aldilà e nell'apocatastasi finale il rinnovamento; o che addirittura deprima ontologicamente la realtà della materia. In questo senso la “redenzione della materia” prospettata dall'alchimista prende le mosse, si attua e ha il suo fine nella corporeità e nei suoi vari ambiti (corpo dell'uomo, corpo dei metalli, corpi in genere) e nel tempo della storia» (Crisciani 1993, p. 194).

<sup>47</sup> Per la questione dell'incorporeità in Origene cfr. Kettler 1966.

<sup>48</sup> Sulla storia dell'origenismo e delle sue condanne cfr. Guillaumont 1962.

<sup>49</sup> Mansi ed. 1763, IX, col. 399.

[Se qualcuno sostiene che il Giudizio comporterà la completa abolizione dei corpi e che alla fine della Storia non si avrà che la natura priva di materia e che in futuro non rimarrà nulla delle cose materiali, ma il solo e nudo intelletto, sia anatema].

Alla base dell'anti-corporeismo origenista ritroviamo l'inveterata associazione tra il male e la materia, che ha condotto a interpretare il peccato dei progenitori come conseguenza necessaria di una mitica caduta ante-storica dell'anima nella corporeità. Il tema biblico della caduta non è tuttavia rimasto esente da interpretazioni che lo riportavano all'idea di negatività e impurità, anche al di fuori delle letture mitologizzanti e apertamente dualistiche, come quelle proprie dell'origenismo, dietro la persistente influenza delle concezioni neoplatoniche<sup>50</sup>. L'interpretazione del peccato originale ha così costituito il principale discrimine tra letture teologiche antitetiche, nelle quali si sono mescolate prospettive paradigmatiche inconciliabili, per cui i temi dell'impurità e della sua trasmissione, della volontarietà e della causalità, dell'innocenza e della colpevolezza sono stati indagati sbilanciando l'ago dalla visione evangelica, centrata sulla Grazia e sulla libera volontà, alla prospettiva espiatoria, sacrificale e necessitarista.

Il dibattito sul peccato originale ha costituito una sorta di bordone su cui si sono innestate nell'arco di un millennio le letture teologiche più disparate e non di rado in contrasto reciproco, e proprio il fatto che la sua interpretazione si sia svolta sul piano dell'esegesi ha provocato l'apertura di fratture quasi inavvertibili nella tradizione teologica, che alla lunga si sono rivelate dirompenti e insanabili, quando invece il linguaggio mitologico dell'origenismo aveva fatto risaltare con maggiore identificabilità le prospettive eterodosse.

La comprensione evangelica del concetto di impurità, vuoi dell'anima vuoi del corpo, in relazione al peccato originale, va approfondita nel senso di una verifica del legame causale con la colpa, connessione che abbiamo visto giocare un ruolo centrale nella mentalità religiosa arcaica.

Nel *Vangelo* viene respinta con forza l'idea di una connessione causale tra il peccato commesso dai progenitori e la sua punizione nella loro discendenza sotto forma di malattia o disgrazia, come attesta l'episodio del cieco nato narrato in *Giovanni*:

Et praeteriens vidit hominem caecum a nativitate et interrogaverunt eum discipuli sui rabbi quis peccavit hic aut parentes eius ut caecus nasceretur. respondit Iesus neque hic peccavit neque parentes eius sed ut manifestetur opera Dei in illo.

[Passando vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: «Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?». Rispose

<sup>50</sup> In merito cfr. Tolomio 1999.

Gesù: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio»]<sup>51</sup>.

La domanda dei discepoli presuppone il ragionamento causalistico che caratterizza l'antropologia arcaica, in base alla quale la cultura religiosa ebraica leggeva la narrazione protologica data dalla Scrittura, per cui l'ingresso della malattia e della morte nel mondo si è avuto come conseguenza del peccato dei progenitori. La lezione neotestamentaria e patristica interpreta tuttavia questo nesso causale distinguendo tra la responsabilità della colpa e l'effetto della colpa, cercando di neutralizzare l'idea per cui Dio punisce il peccato comminando ai peccatori o ai loro discendenti delle punizioni *more ultorio*.

Il peccato è stato interpretato dai Padri come un abbandono dei beni divini da parte del peccatore, leggendone gli effetti negativi e collaterali come conseguenza della volontaria lontananza da Dio e non come punizione divina:

Separatio autem Dei, mors, et separatio lucis, tenebrae, et separatio Dei, amissio omnium quae sunt apud eum bonorum. Qui ergo per apostasiam amiserunt quae praedicta sunt, quippe desolati ab omnibus bonis, in omni poena conversantur, Deo quidem principaliter non a semetipso eos puniente, prosequente autem eos poena quoniam sint desolati ab omnibus bonis. Aeterna autem et sine fine sunt a Deo bona, et propter hoc et amissio eorum aeterna et sine fine est, quemadmodum in immenso lumine qui excaecaverunt semetipsos vel ab aliis excaecati sunt semper privati sunt jucunditate luminis, non quod lumen eis poenam inferat caecitatis, sed quod ipsa caecitas superinducat eis calamitatem. Et propter hoc Dominus dicebat: Qui credit in me non judicatur<sup>52</sup>, hoc est non separatur a Deo: adunitus est enim per fidem Deo; qui autem non credit, ait, jam judicatus est, quoniam non credit in nomine unigeniti Filii Dei, hoc est separavit semetipsum a Deo voluntaria sententia. Hoc est enim iudicium, quoniam lumen venit in hunc mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem. Omnis enim qui male agit odit lumen et non venit ad lumen, ne traducantur opera eius<sup>53</sup>.

[La morte è la separazione da Dio, e le tenebre sono la separazione dalla luce; la separazione da Dio è la perdita di tutti i beni che sono presso di lui. Coloro dunque che per apostasia persero le cose anzidette, indubbiamente abbandonati da ogni bene, versano in ogni sorta di pena, ma non è che Dio li punisca direttamente lui stesso, bensì prolunga la pena a coloro che sono stati abbandonati da tutti i beni. I beni eterni e senza fine vengono da Dio e per questo la loro perdita è eterna e senza fine, così come quelli che si sono accecati da sé o sono stati accecati da altri, una volta esposti a una forte luminosità restano in ogni caso privati della

<sup>51</sup> *Io* 9.1-3.

<sup>52</sup> Cfr. *Io* 11.16; 12.44-46.

<sup>53</sup> Irenaeus Lugdunensis, *adversus haereses*, V 27.2 (Rousseau-Doutreleau-Mercier ed. 1969, pp. 343-344). Cfr. Larchet 2001, pp. 32-48.

gioia della luce, non perché la luce porti ad essi la pena della cecità, ma dacché è la stessa cecità che provoca per essi il danno. E per questo il Signore diceva: «Chi crede in me non sarà giudicato», cioè non sarà separato da Dio: per fede è infatti riunito a Dio; chi invece non crede, dice, è già stato giudicato, poiché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio, cioè ha separato se stesso da Dio per decisione volontaria. Questo è infatti il giudizio: che la Luce è venuta in questo mondo e gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce. Chi agisce male odia la luce e non viene alla luce, affinché non siano rivelate le sue opere].

Un altro episodio narrato nel *Vangelo di Luca* sposta ulteriormente la connessione tra il peccato e la morte dall'ambito causale a quello effettuale, avallando la prospettiva della conversione in senso preventivo (degli effetti) e non espiatorio (di un nesso causale precesso):

Aderant autem quidam ipso in tempore nuntiantes illi de Galilaeis quorum sanguinem Pilatus miscuit cum sacrificiis eorum. et respondens dixit illis putatis quod hii Galilaei prae omnibus Galilaeis peccatores fuerunt quia talia passi sunt. non dico vobis sed nisi paenitentiam habueritis omnes similiter peribitis sicut illi decem et octo supra quos cecidit turris in Siloam et occidit eos. putatis quia et ipsi debitores fuerunt praeter omnes homines habitantes in Hierusalem. non dico vobis sed si non paenitentiam egeritis omnes similiter peribitis.

[In quello stesso tempo si presentarono alcuni a riferirgli circa quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva mescolato con quello dei loro sacrifici. Prendendo la parola, Gesù rispose: «Credete che quei Galilei fossero più peccatori di tutti i Galilei, per aver subito tale sorte? No, vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo. O quei diciotto, sopra i quali rovinò la torre di Siloe e li uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme? No, vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo»]<sup>54</sup>.

Come è dato a vedere nei passi riportati, l'insegnamento evangelico e le interpretazioni patristiche tendono a rovesciare l'atavica mentalità causalistica per cui Dio punirebbe il peccato e comminerebbe un'espiazione giudiziaria secondo la logica del contrappasso, che non sarebbe altro che una riesumazione della legge del taglione e ricadrebbe pertanto nella logica sacrificale, basata sull'esezione della parte. La persistenza nella mentalità religiosa medievale di questo modo di intendere il nesso tra peccato, impurità e castigo non va sottovalutata, dal momento che ha avuto un ruolo preponderante nella lettura della problematica del peccato originale e della responsabilità personale.

Questa problematica nasce fundamentalmente dall'interpretazione dei

<sup>54</sup> Lc 13.1-5.

passi della *Lettera ai Romani* relativi all'ingresso del peccato nel mondo, laddove si spiega perché la morte ha raggiunto tutti gli uomini:

Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

Propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt.

Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον)<sup>55</sup>.

L'interpretazione dei Padri greci verte sulla responsabilità personale dei singoli discendenti di Adamo nel commettere o meno un peccato che li porterebbe a partecipare della condizione ereditata: nell'ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον si leggerebbe allora il peccato personale e attuale, non la colpa ereditata. Sono ereditati gli effetti del peccato, i quali estendono il loro potere letale nel momento in cui ciascuno si rende reo personalmente del «peccato», sotto il cui registro abbiamo visto includersi ogni sorta di allontanamento dal bene predisposto da Dio<sup>56</sup>. Il peccato così interpretato si configura come un atto con le sue conseguenze e non come un bagaglio di impurità che ogni uomo si porta dietro sin dalla caduta dei progenitori.

Cirillo di Alessandria definisce il problema della corresponsabilità in questi termini: «Ἐπειδὴ γὰρ τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν μιμηταὶ καθ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, ταῖς ἴσαις ἐκείνῳ δίκαις ὑπενενήγημεθα», «in effetti, dal momento in cui noi abbiamo imitato la colpa che ha avuto luogo in Adamo, nella misura in cui tutti hanno peccato, fummo oggetto della stessa condanna»<sup>57</sup>. Teodoreto di Ciro esclude poi in maniera ancora più netta il nesso causale tra il peccato originale e la condanna personale: Οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὄρον, «non è a causa del peccato dell'Antenato che ogni uomo subisce la legge della morte, ma a causa del suo proprio»<sup>58</sup>.

Nella teologia latina si affermò, invece, una lettura volta ad affermare il nesso causalistico tra il peccato di Adamo e la responsabilità personale dei

<sup>55</sup> Rm 5.12.

<sup>56</sup> Cfr. Larchet 2001, p. 36.

<sup>57</sup> Cirillus Alexandrinus, *explanatio in Epistolam ad Romanos*, 5.12 (PG ed. 74, col. 784C).

<sup>58</sup> Theodoretus Cyrri, *interpretatio epistolae ad Romanos*, 5.12 (PG ed. 82, col. 100B).

suoi discendenti. Muovendo dal testo della *Vulgata*, che traduce l'ἔφ' ὧ πάντες ἥμαρτον di *Rm* 5.12 con *in quo omnes peccauerunt*, ha preso corpo una lettura in cui è la stessa responsabilità di quel peccato — e non meramente gli effetti — a ricadere su tutti i discendenti di Adamo, considerati partecipi della trasgressione originaria in quanto contenuti in potenza nel progenitore.

Agostino di Ippona accolse l'idea che la natura umana sia stata intrinsecamente corrotta dal peccato di Adamo e trasmise al Medioevo latino questa interpretazione, rinforzandola con gli argomenti elaborati in chiave antipelagiana nell'ultima fase della sua produzione, per cui all'uomo sarebbe impossibile orientarsi liberamente verso il bene, essendo gravato dalla macchia del peccato originale. In svariate sue opere Agostino sottolinea il fatto che la discendenza di Adamo è co-responsabile del peccato del progenitore avendo «tutti peccato in lui» (*in quo omnes peccaverunt*), per cui il peccato originale nei discendenti di Adamo non è semplicemente un seme potenziale del peccato, bensì è già peccato attuale<sup>59</sup>. L'uomo decaduto si trova per questo nella condizione ineluttabile di «non poter non peccare» (*non posse non peccare*)<sup>60</sup>. Pur trovando significative resistenze, la dottrina agostiniana della necessità della Grazia si affermerà come tema di fondo dell'antropologia cristiana latina nel Medioevo<sup>61</sup>.

Al fine di spiegare come si trasmette la colpa originale attraverso le generazioni umane, Agostino adottò la teoria semi-traduciana sull'origine delle anime, sebbene con alcune oscillazioni tra i vari periodi della sua speculazione<sup>62</sup>. In base a questa lettura la riproduzione sessuale emerge come causa della trasmissione del peccato, dando ulteriore impulso a riconoscere il coinvolgimento delle funzioni specificamente fisiologiche nella propagazione dell'impurità atavica.

L'interpretazione del peccato originale divenne così il nesso discriminante insinuatosi nella tradizione patristica come ago della bilancia tra un'antropologia in cui si sviluppano i presupposti evangelici della conversione e un'an-

<sup>59</sup> Cfr. Augustinus Hipponensis, *de nuptiis et concupiscentia*, 1, 3, 8; 2, 5, 15; *contra Iulianum*, 1, 3, 8; *de correctione et gratia* 6, 9; *de ciuitate Dei* 13; 14.

<sup>60</sup> Cfr. Rist 1969, pp. 430-431; Huftier 1966, p. 230, 246-250.

<sup>61</sup> «On sait d'ailleurs que, parlant de cet état du libre arbitre privé de la grâce sans distinguer suffisamment entre honnêteté naturelle et actes surnaturels et méritoires et sans une doctrine bien élaborée de la grâce actuelle, Augustin a pu avoir des formules imprudentes qui donnèrent lieu plus tard à des interprétations peu orthodoxes» (Huftier 1966, p. 277). Per le resistenze medievali all'agostinismo possiamo ricordare il caso di Giovanni Scoto sulla teoria della predestinazione, per cui Mainoldi ed. 2003, pp. XXII-XXVIII; L-LI; inoltre Mainoldi 2004, p. 672.

tropologia che ricade nella logica causalistica e necessitaristica dell'espiazione. La «purificazione dal peccato» si allontana allora dall'ideale ascetico della *conversio continua*, ricadendo sotto la logica modale del *non posse non peccare* ereditata dall'ultimo Agostino, per la quale la predestinazione della Grazia resta l'unica possibilità data all'uomo per sfuggire al peccato, che la sua natura decaduta lo porterebbe a commettere: in questo modo ogni attività dell'uomo decaduto, in particolare la sua attività fisiologica, segnata dalla concupiscenza, risulta determinata dalla macchia del peccato, dunque impura a priori. Se il battesimo è la remissione dalla colpa ereditata dai genitori, esso però non comporta la guarigione della natura umana corrotta dal peccato<sup>63</sup>. L'agostinismo divenne così il veicolo per l'affermazione di una concezione giudiziaria della redenzione e del ritorno all'antropologia dell'impurità.

La polemica esplosa intorno alla metà del IX sec. in Francia intorno alla teoria della *gemina praedestinatio* (cioè della predestinazione dei giusti alla beatitudine eterna e dei malvagi al castigo eterno), elaborata da Godescalco di Orbais sulla base dei testi di Agostino, costituisce una significativa avvisaglia circa gli esiti dirompenti che poteva avere una lettura dell'Ipponate volta a portare alle estreme conseguenze le premesse offerte dalla sua riflessione sulla Grazia e la predestinazione. La teoria della doppia predestinazione, sviluppando la concezione agostiniana della redenzione come divisione dei giusti dalla *massa damnata* dell'umanità caduta nel peccato, costituisce un'applicazione della logica espiatoria della separazione<sup>64</sup>.

Nell'XI sec. Anselmo di Aosta propose una rilettura delle dinamiche della redenzione attraverso l'originale teoria della «soddisfazione», per cui l'Incarnazione e il sacrificio della Croce sarebbero stati il pegno con cui Dio Padre avrebbe riscattato l'uomo dal debito del peccato al prezzo del sangue del suo Figlio unigenito:

BOSO: Quod est debitum quod deo debemus? ANSELMUS: Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei. BOSO: Nihil verius. ANSELMUS:

<sup>62</sup> Cfr. O'Daly 1983, p. 186.

<sup>63</sup> Per Agostino la libertà si identifica con l'essere liberi dalla possibilità di peccare, declinando così il concetto di libertà verso un senso prevalentemente morale: *Eris liber, si fueris servus; liber peccati, servus iustitiae, dicente apostolo: cum servi essetis peccati, liberi eratis iustitiae (Rm 6.20); nunc autem liberati a peccato, servi autem facti deo (Augustinus Hipponensis, in Iohannis evangelium tractatus, 41.8 – Willelms ed. 1954); «La liberté est pour nous le fruit d'une libération, progressive et toujours imparfaite ici-bas. Dieu seul est pleinement libre parce que, de sa nature, incapable de pécher» (Huftier 1966, p. 207).*

<sup>64</sup> Sulla teoria della *massa damnata* cfr. Lebourlier 1955, pp. 288-289.

Hoc est debitum quod debet angelus et homo deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat (...) Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem deo quem rapuit solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator deo debet facere<sup>65</sup>.

[BOSONE: Quale è il debito che abbiamo nei confronti di Dio? ANSELMO: La volontà della creatura razionale deve essere completamente soggetta alla volontà di Dio. BOSONE: Nulla di più vero. ANSELMO: Questo è il debito che l'angelo e l'uomo hanno contratto nei confronti di Dio, soddisfacendolo nessuno pecca, ma chi non lo soddisfa pecca (...) Così chiunque sia reo di peccato deve soddisfare il pegno che ha sottratto a Dio e questa è la soddisfazione che ogni peccatore deve a Dio].

Questa argomentazione sovrappone la logica espiatoria arcaica, che si fonda sulla necessità del sacrificio, all'interpretazione patristica tradizionale, che muove dalla totale gratuità del sacrificio di Cristo. L'idea per cui l'Incarnazione e la Passione di Cristo siano state *rationes necessariae*, argomentata da Anselmo nel *Cur Deus homo*, sostituisce la gratuità dell'economia soteriologica con la logica della necessità, come già si accorse il contemporaneo Roscellino di Compiègne, il quale sollevò con veemenza la questione dell'incompatibilità tra la tesi anselmiana e il sentire dei Padri<sup>66</sup>.

Un altro caso emblematico è segnato dalla trasformazione tra i teologi mediolatini della comprensione del sacrificio incruento per definizione, l'eucaristia, che si è progressivamente verificata già a partire dall'Alto Medioevo latino. Nel IX sec., successivamente alla disputa eucaristica che vide coinvolti Pascasio Radberto e Ratramno di Corbie, ma soprattutto tra il X e il XII sec., si attestò una proliferazione di narrazioni di miracoli eucaristici, il cui tratto distintivo è la loro componente cruenta: quasi che l'eucaristia celebrata dall'uomo come sacrificio incruento trovasse una corroborazione dalla reiterazione miracolosa del sacrificio cruento del corpo storico del Cristo flagellato e inchiodato sulla Croce fino alla morte per agonia. La lettura sacrificale dell'eucaristia si sostituì così a quella spirituale e incruenta che era propria dei Padri<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Anselmus Cantuariensis, *cur Deus homo*, 1.11 (Schmitt ed. 1946, II, p. 68). Per una ricostruzione della problematica cfr. Albanesi 2002, pp. 123-126.

<sup>66</sup> Cfr. d'Onofrio 1999, p. 91. «Anselmo è certo erede della terribile idea agostiniana del peccato originale, che ha determinato una teologia solo parzialmente neotestamentaria nella storia cristiana; senza dubbio anche la cristologia anselmiana è influenzata dalla dottrina agostiniana della *massa damnata* che il Cristo viene a salvare, pagando un debito, che egli non doveva, per soddisfare il Padre» (Leonardi 2004-a, p. 439).

<sup>67</sup> Cfr. Cristiani 1968, pp. 187-190. Con il XII sec. la teoria della transustanziazione

In questo panorama di ritorno alla logica espiatoria, possiamo leggere i precisi segni del radicamento di un Cristianesimo sacrificale, che si affermò non tanto a partire dai mai estinti residui paganeggianti di certe usanze religiose o delle superstizioni popolari, quanto nelle stanze della riflessione teologica, con la quale si accompagnò e giustificò, sotto la velatura del linguaggio teologico, il ritorno dell'antropologia religiosa pre-cristiana. Il XII sec. costituisce il momento in cui la contraddizione tra l'antropologia del peccato originale e l'aspirazione cristiana alla conversione a Dio giunge a un punto di non ritorno, determinando la crisi che porterà — tra l'altro — allo scacco dell'esperienza monastica in Occidente: dal momento in cui l'aspirazione all'impassibilità si scontra con il limite dell'impurezza costituito dal bagaglio del peccato originale, che ontologicamente continua a gravare sulla natura umana, per quanto riscattato — ma sotto il profilo meramente giudiziario — dalla Passione redentrice di Cristo, ogni sforzo di purificazione risulterà conseguentemente vano.

Questa contraddizione risultò essere, a lungo termine, la più profonda e insanabile, ma anche la più inavvertibile di tutte le antinomie che la cristianità latina era riuscita fin a quel momento a condurre a compromesso, a partire dalla conciliazione tra il significato apostolico, storico e attuale, del Cristianesimo e la rinuncia escatologica al mondo annunciata profeticamente dal monachesimo, fino alla giustificazione del potere civile mediante la fede in Cristo — che tuttavia non impedirà un attrito prolungato e logorante con il potere ecclesiastico — e, non da ultimo, la conciliazione del sapere antico con l'annuncio cristiano<sup>68</sup>.

A fare le spese della contraddizione irrisolvibile comportata dalla teologia del peccato originale fu il monachesimo, che dovette rinunciare al suo progetto di trasfigurazione del mondo attraverso la rinuncia al mondo. L'estremo tentativo di difendere una concezione del monachesimo come comunione con l'amore divino venne compiuto da Bernardo di Chiaravalle e da Guglielmo di Saint-Thierry attraverso il recupero della dottrina della *deificatio*, discostandosi il primo dalla dottrina agostiniana della necessità della Grazia e dai suoi sviluppi anselmiani mediante l'affermazione del primato della volontà e della libertà, recuperando il secondo l'antropologia dei Padri orientali — avvalendosi entrambi dei frutti di una tradizione teologica alternativa a quella agostiniana, ovvero quella orientale, messa a disposizione dall'opera di traduzione e di esegesi offerta da Giovanni Scoto Eriugena<sup>69</sup>. Questo ten-

---

sottoporrà il mistero della trasformazione eucaristica del pane nel corpo di Cristo alla logica categoriale aristotelica, per cui ogni realtà viene identificata da una precisa sostanza.

<sup>68</sup> Cfr. Leonardi 2011, pp. 90-94.

<sup>69</sup> Cfr. Leonardi 1992, pp. 703-710.

tativo era tuttavia destinato a fallire in quanto, a differenza della tradizione orientale, che fondava la sua concezione sulla sinergia tra sforzo ascetico e Grazia, l'antropologia conseguente alla lettura del peccato originale influenzata dall'impostazione agostiniana e dalla teologia anselmiana risultava quantomeno incompatibile con tale prospettiva.

Il monachesimo occidentale dovette così abdicare alla sua connotazione interiore e unitiva, in cui l'elemento corporeo era coinvolto come supporto partecipativo della deificazione<sup>70</sup>. Arrivando così al tramonto della sua egemonia storica, dopo diversi tentativi di rinnovamento e riforma tra XI e XII sec., il monachesimo lasciava alla fine il campo in Occidente a un nuovo modello di vita consacrata, quello incarnato principalmente da Francesco di Assisi, che portò alla ribalta un «monachesimo» non in fuga dal mondo bensì che opera nel mondo<sup>71</sup>. Non è casuale che a questa trasformazione dell'ascesi corrisponda l'inedita e straordinaria esperienza di Francesco nella ricezione delle stimmate, esperienza che attesta come l'ideale di perfetta unione a Cristo si manifesti ormai, con il XIII sec., nella piena partecipazione, fisica e cruenta, alla Passione.

Nelle pratiche penitenziali della flagellazione, nella stigmatizzazione di Francesco e nei tratti doloristici che la mistica prese con il Basso Medioevo, si consumò il sopravvento della logica del corpo espiatorio come tramite di unione col divino. Il ritorno a concezioni dualistiche, accompagnate da prassi ascetiche cruente, che avevano trovato espressione in movimenti eterodossi, come quello dei flagellanti<sup>72</sup>, o apertamente ereticali, come il catarismo, si insinuò nella concezione religiosa istituzionale e maggioritaria in Occidente.

La creazione di un «monachesimo» secolare e missionario, quale sarà costituito dai frati minori e dai frati predicatori nel XIII sec., non poté rimpiaz-

<sup>70</sup> Parallelemente, si andò affermando il fenomeno delle prassi penitenziali doloristiche o cruente, come quella dell'autoflagellazione, la quale, piuttosto rara nell'Alto Medioevo (è attestata nei penitenziali irlandesi e successivamente è oggetto del consiglio rivolto da Pier Damiani [†1072] a tutti i devoti), trovò diffusione sia in ambito monastico sia in ambito laicale nel XII e nel XIII sec.; cfr. Dickson 1998, II, pp. 744-745.

<sup>71</sup> «La figura monastica, per sopravvivere, deve assumere un'altra dimensione: non più il monaco che fugge dal mondo, e neppure il monaco che convertendo il mondo lo occupa, bensì il monaco che ama il mondo. Francesco d'Assisi impersona questa nuova dimensione» (Leonardi 2011, p. 95). Cfr. anche Leonardi 2004-b, p. 516.

<sup>72</sup> Il movimento dei flagellanti, il cui primo nucleo fu costituito dalla «compagnia dei disciplinati di Cristo», risale alla metà del XIII sec. e fu ispirato dall'eremita francescano Raniero Fasani (†1281). Il movimento trovò una vasta diffusione popolare nell'Italia centrale e settentrionale, diffondendosi poi anche in Europa centrale, fino a trovare la condanna ufficiale nel 1261 da parte di papa Alessandro IV.

zare il ruolo del monachesimo tradizionale, nato come *continuatio* incruenta del martirio e del suo annuncio profetico dell'avvento del regno di Dio, per il quale la fuga dal mondo non è una rinuncia al mondo, ma una partecipazione anticipata al mondo trasfigurato quale sarà nel Regno venturo<sup>73</sup>. La perdita di questa forma incruenta e profetica di martirio, avvenne, nella sua gradualità, in un momento storico che fu segnato dal ritorno alle persecuzioni cruento, applicate su vasta scala come strumento di unanimità religiosa<sup>74</sup>.

Sulle scorte del metodo teologico-argomentativo di Anselmo di Aosta e forse inaugurata dalla *Disputatio inter Christianum et gentilem* a lui attribuita<sup>75</sup>, nasce tra XI e XII sec. una letteratura di dialoghi interconfessionali, nella quale non si mette in gioco né la *curiositas* né tantomeno il principio della *libertas credendi vel non credendi*, quanto l'applicazione dell'argomentazione razionale finalizzata a manifestare le *rationes necessariae* della professione di fede cristiana: in essa il confronto con la diversità religiosa si svolge all'insegna della tolleranza, condizione sempre precaria e sempre pronta a precipitare nella violenza laddove la società si trovi coinvolta nell'*impasse* di una crisi, come peraltro attesta la cornice della realtà storica tra XII e XIII sec., che vide l'inizio delle persecuzioni cruento degli eretici o le espulsioni degli Ebrei<sup>76</sup>.

Questo panorama ci sembra attestare come la crisi spirituale dell'Europa altomedievale, crisi in cui si scorge il naufragio dell'ideale di una Cristianità in cui ordine politico ed ecclesiastico, sapere teologico e riflessione filosofica, ordine civile e perfezione spirituale si incontrassero e armonizzassero anodinamente intorno alla professione della fede cristiana, non riesca a trovare altre soluzioni che l'«antica via» della persecuzione espiatoria e dell'espulsione dell'impurità<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> «Satana è ancora il “dio di questo mondo” (*II Cor* 4.4) ed è per questa ragione che i cristiani devono vivere come se non vivessero nel mondo (*Col* 2.20-23)» (Romaniadis 2006, p. 72).

<sup>74</sup> Per una disamina storica del sorgere di una «persecuting society» in Europa occidentale tra XII e XIII sec. cfr. Moore 2007, pp. 144 sgg.

<sup>75</sup> Cfr. Mews 1992, pp. 86-98.

<sup>76</sup> «La riuscita dell'operazione di Anselmo (...) è documentata dalla fortuna di cui soprattutto il *Cur Deus homo* ha goduto fin dagli inizi del dodicesimo sec.. Un esempio eloquente di tale successo è fornito dall'ampia utilizzazione dei contenuti, ma più ancora del metodo e dell'impostazione del trattato da parte dei numerosi autori che, nei decenni successivi alla sua morte, hanno scritto dialoghi polemici contro gli ebrei: da Gilberto Crispino a Guiberto di Nogent, dallo pseudo-Guglielmo di Champeaux a Pietro Alfonsi, tali scrittori sono tutti mossi dalla certezza che l'apologia della verità cristiana contro coloro che credono nella sola canonicità del Vecchio Testamento non può essere condotta sul terreno della formulazione della fede e del

Questa regressione doveva approdare alla pratica dell'eliminazione legalizzata e religiosamente autorizzata del corpo impuro di coloro che vennero di volta in volta ritenuti colpevoli di «contaminare» la società mediante l'impurità del loro sentire o agire, che fossero l'eretico, l'infedele o la strega, riportando la prassi sacrificale pagana nel cuore dell'Europa cristiana. La condanna al rogo come punizione dell'eretico recidivo, ammessa dal concilio di Verona convocato da papa Lucio III nel 1184, segnò la nascita dell'Inquisizione episcopale e fu adottata, al culmine di un progressivo inasprimento delle sanzioni ecclesiastiche volte a contrastare l'eresia catara, che — ironia della Storia — professava apertamente una visione del mondo dualistica e fondata sull'idea di impurità del corpo<sup>78</sup>.

Nella regressione al parossismo dell'ideologia dualistica, alla logica espiatoria e alla violenza religiosa, in cui riconosciamo le ragioni tanto del successo del catarismo quanto della necessità sentita di «purificazione» conclamata dai roghi dell'Inquisizione, si avvia la fine del Medioevo, cioè di quel tentativo millenario in cui la Cristianità ha ambito di strutturarsi come società impostata sugli ideali della conversione e dell'asceti, nei quali si riconosce l'essenziale del *kerygma* cristiano.

---

principio di autorità, e che dunque la teologia intellettualistica del *Cur Deus homo* consente di sconfessare coloro che si appigliano all'assurdità apparente del messaggio cristiano per ricusarlo» (d'Onofrio 1999, p. 141). Cfr. inoltre Turberville 1920; sull'antisemitismo medievale cfr. in particolare Moore 2007, p. 26 sgg.; Girard 1987, c. I.

<sup>77</sup> «Nell'XI sec. la coscienza che un mondo cristiano si è costruito e che non è possibile alcuna struttura politica e alcuna struttura culturale senza fondamento e riferimento cristiano, appare manifesta. Ma è anche evidente che, nonostante questo, la storia non è veramente cristiana. La fede proclamata da tutti non è da tutti vissuta. La prima grande crisi medievale è la scoperta dell'insuccesso storico della fede in un mondo pur pacificamente e universalmente cristiano» (Leonardi 2004-b, p. 510); cfr. inoltre d'Onofrio 1999, p. 138.

<sup>78</sup> Cfr. Meschini 2010, p. 31; Turberville 1920, pp. 19 sgg.

## SIGLE BIBLIOGRAFICHE

## 1. TESTI

ABMMW ed. 1968

*The Greek New Testament*, K. Aland - M. Black - C. M. Martini - B. M. Metzger - A. Wikgren ed., Stuttgart <sup>2</sup>1968.

Faggin ed. 1992

Porphyrius, *Vita Plotini*, G. Faggin trad., Milano 1992.

Fazzo ed. 1998

Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, V. Fazzo trad. comm., Roma 1998.

FGSTW ed. 1975

*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, B. Fischer - J. Gribomont - H. F. D. Sparks - W. Thiele - R. Weber ed., Stuttgart 1975.

Kotter ed. 1973

Ioannes Damascenus, *Expositio fidei*, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, B. Kotter ed., Berlin 1973.

Leclercq-Rochais ed. 1974-1977

Bernardus Claraevallensis, *Opera*, J. Leclercq - H. M. Rochais ed., 8 voll., Roma 1974-1977.

Mainoldi ed. 2003

Giovanni Scoto Eriugena, «*De praedestinatione liber*». *Dialettica e teologia all'apogeo della Rinascenza carolingia*, E. S. Mainoldi ed., Firenze 2003.

Mansi ed. 1763

J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 voll., Firenze 1763.

PG ed. 74

Cirillus Alexandrinus, *Explanatio in Epistolam ad Romanos* (PG 74, coll. 774-854).

PG ed. 82

Theodoretus Cyrrihi, *Interpretatio epistolae ad Romanos* (PG 82, coll. 43-225).

Rahlfs ed. 1935

*Septuaginta*, A. Rahlfs ed., Stuttgart <sup>9</sup>1935 [rist. 1971].

Rousseau-Doutreleau-Mercier ed. 1969

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses seu Detectio et eversio falso cognominatae Gnoseos*, A. Rousseau - L. Doutreleau - C. Mercier ed., Paris 1969.

Schmitt ed. 1946

Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, in *Anselmus Cantuariensis, Opera Omnia*, F. S. Schmitt ed., II, Edimburg 1946, pp. 39-133.

Willelms ed. 1954

Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus*, R. Willelms ed., Turnhout 1954.

## 2. LETTERATURA CRITICA

Albanesi 2002

N. Albanesi, *Cur Deus Homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Roma 2002.

Beaujouan 1999

G. Beaujouan, *The Transformation of the Quadrivium*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, R. L. Benson - G. Constable - C. D. Lanham cur., Toronto 1999, pp. 463-487.

Canetti 1999

L. Canetti, *Reliquie, martirio e anatomia: culto dei santi e pratiche dissestorie fra tarda antichità e primo Medioevo* in *Il cadavere / The Corpse = Micrologus. Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies*, 7 (1999), pp. 113-153.

Casey 1992

M. Casey, *Le spirituel: les grands thèmes bernardins*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalité, spiritualité, Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris 1992, pp. 605-638.

Crisciani 1993

C. Crisciani, *Il corpo nella tradizione alchemica: teorie, similitudini, immagini*, in *I discorsi dei corpi = Micrologus*, 1 (1993), pp. 189-234.

Cristiani 1968

M. Cristiani, *La controversia eucaristica nella cultura del sec. IX*, in *Studi Medievali* 9 (1968), pp. 167-233.

d'Onofrio 1999

*Anselmo e i teologi moderni*, in *Cur Deus homo. Atti del Convegno Anselmiano Internazionale (Roma 21-23 Maggio 1998)*, P. Gilbert - H. Kohlenberger - E. Salmann cur., Roma 1999, pp. 87-146.

Deseille 2004

P. Deseille, *[corps - âme - esprit] par un orthodoxe*, Grenoble 2004.

Dickson 1998

G. Dickson, *Flagellazione, pratica della*, in A. Vauchez, *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, C. Leonardi cur., II, Roma 1998, pp. 744-745.

Girard 1980

R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. a cura di O. Fatica - E. Czerkl, Milano 1980.

Girard 1987

R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. a cura di Ch. Leverd - F. Bovoli, Milano 1987.

Gouillard 1990

*Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, J. Gouillard cur., Milano 1990.

Guillaumont 1962

A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origenienisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris 1962.

Huftier 1966

M. Huftier, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustine*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 23 (1966), pp. 187-281.

Kettler 1966

F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin 1966.

Larchet 2001

J. - C. Larchet, *Théologie de la maladie*, Paris 2001.

Larchet 2009

J. - C. Larchet, *Théologie du corps*, Paris 2009.

Lebourlier 1955

J. Lebourlier, *Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin*, in *Augustinus Magister, Congrès international augustinien (Paris, 21-24 Septembre 1954)*, III, Paris 1955, pp. 287-300.

Leonardi 1992

C. Leonardi, *Bernard de Clairvaux entre mystique et cléricisation*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire mentalités, spiritualité, Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris 1992, pp. 703-710.

Leonardi 2004-a

C. Leonardi, *Profezia e mistica in Anselmo di Canterbury*, in C. Leonardi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, pp. 415-441.

Leonardi 2004-b

C. Leonardi, *La grandezza di Guglielmo di Saint-Thierry*, in C. Leonardi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, pp. 507-536.

Leonardi 2011

C. Leonardi, *Dalla «santità» monastica alla santità «politica»*, in *Concilium*, 15 (1979), pp. 1540-1553 [rist. in *Agiografie medievali*, A. Degl'Innocenti - F. Santi cur., Firenze 2011, pp. 87-100].

Mainoldi 2004

E. S. Mainoldi, *Le fonti del «De praedestinatione liber» di Giovanni Scoto Eriugena*, in *Studi Medievali*, 45 (2004), pp. 651-697.

Mainoldi 2008-a

E. S. Mainoldi, *«Metabolé» e «metánoia». Il ruolo dell'antropologia biblico-patristica nelle stazioni del pensiero teologico medievale a fronte del problema cosmologico*, in *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo, Atti del XVI convegno della SISPM (Catania, 22-24 Settembre 2006)*, C. Martello - C. Militello - A. Vella cur., Louvain-la-Neuve 2008, pp. 215-252.

Mainoldi 2008-b

E. S. Mainoldi, *Il non essere volontario: la concezione del male nella tradizione teologica e ascetica bizantina*, in *χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 6 (2008), pp. 181-210.

Meschini 2010

M. Meschini, *L'eretica. Storia della crociata contro gli albigesi*, Roma-Bari 2010.

Mews 1992

C. J. Mews, *St. Anselm and Roscelin: Some Texts and Their Implications*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 58 (1992), pp. 55-98.

Moore 2007

R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Malden (MA) - Oxford - Victoria 2007.

O'Daly 1983

G. J. P. O'Daly, *Augustine on the Origin of Souls*, in *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, H.-D. Blume - F. Mann cur., Münster 1983, pp. 184-191.

Onians 1998

R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, trad. it. a cura di L. Perilli, Milano 1998.

Panti 2011

C. Panti, *Arti liberali e arti meccaniche fra «sapientia», «natura» e «scientia» nei libri I e II del «Didascalicon» di Ugo di San Vittore (e nei commenti di Boezio all'«Isagoge»)*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 Ottobre 2010)*, Spoleto 2011, pp. 411-441.

Rist 1969

J. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, in *Journal of Theological Studies*, n. s. 20 (1969), pp. 420-447.

Romanidis 2006

G. S. Romanidis, *Un virus mortale. Il peccato originale secondo san Paolo*, trad. it. a cura di P. Chiaranz, Trieste 2006.

Romanidis 2008

G. S. Romanidis, *Il peccato originale*, trad. it. a cura di A. Ranzolin, Trieste 2008.

Rohde 1970

E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it. E. Codignola - A. Oberdorfer, 2 voll., Roma-Bari 1970.

Roques 1962

R. Roques, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint Victor*, Paris 1962.

Tolomio 1999

I. Tolomio, *«Corpus carcer» nell'alto Medioevo. Metamorfosi di un concetto*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, C. Casagrande - S. Vecchio cur., Firenze 1999, pp. 3-19.

Turberville 1920

A. S. Turberville, *Medieval Heresy and the Inquisition*, London 1920.