

## IL CORPO COME CONFINE: RITI DI INCLUSIONE E DI ESCLUSIONE (IV SECOLO)

TERESA SARDELLA\*

### 1. OLTRE L'OPPOSIZIONE CORPO/ANIMA: CENTRALITÀ DEL CORPO NEL RITO

Oltre le problematiche filosofico-teologiche in cui il corpo è accettato o respinto, esso dimostra tutta la sua assoluta pervasività a livello di pratiche e rituali in cui, per statuto ontologico, tutto passa attraverso il corpo. Qualunque presupposto teorico di negazione del corpo si scontra con la sua ineludibile centralità, con il fatto che, anche là dove, nella dottrina, esso è territorio altro rispetto all'anima, nella pratica rituale, invece, esso rappresenta confine, separazione ma anche connessione, ed è strumento attraverso cui realizzare nuove condizioni di vita spirituale e religiosa. In tal senso il corpo ha, dunque, nel rituale una imprescindibile semantica comunicativa sia in relazione a contesti ove domini un assoluto spirituale sia dove si tratti di cambiare da una religione a un'altra o di cambiare condizione all'interno di una stessa religione.

\* Docente di Storia del Cristianesimo antico presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università degli Studi di Catania.

1.1. *Il primo confine è verso il sacro: riti di inclusione e di esclusione (battesimo e scomunica)*

Il primo confine che i riti religiosi delimitano è quello stabilito tra territori di pertinenza dell'uomo e quelli riferibili a Dio, contraddistinti da una condizione di sacralità<sup>1</sup>.

Ridotto al suo concetto essenziale, il sacro, in senso antropologico, delimita ambiti che stanno al di fuori del controllo umano, e i confini dei quali, dunque, sono sottoposti a variabili storicamente e culturalmente determinate mutando la percezione umana della sfera di propria pertinenza con il mutare di scienza e conoscenza.

Lo spostamento dei confini e il significato del controllo della sacralità hanno particolare rilevanza se si prendono in considerazione le condizioni di tale controllo. Infatti, ingresso e uscita dal sacro possono essere determinati secondo diversi sistemi. E il controllo, che è sempre sociale, può essere ricondotto alla società nel suo insieme, alla specifica comunità religiosa o a gruppi e istituzioni cui pertiene sovrintendere alla gestione delle cose religiose nella loro accezione sacrale, cioè liturgico-sacramentale.

In un sistema a fondamento etico quale il cristianesimo, dove al sacro si può accedere, ma da esso si può anche uscire, consegnare il controllo a un gruppo ad alta specializzazione religiosa, come il clero, per di più sottoposto esso stesso a un processo di sacralizzazione, significa rinviare tale potere al livello istituzionale. Tali condizioni si scontrano, però, con il segno indelebile connesso ai riti di passaggio<sup>2</sup>.

Nel cristianesimo dei primi secoli, la definitiva e circostanziata definizione della indelebilità del segno liturgico-sacramentale va strutturandosi in parallelo con il controllo liturgico sacramentale da

<sup>1</sup> J. RIES, *Trattato di antropologia del sacro. Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, V, Milano 1993; G. MARRONE (cur.), *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica delle culture* (Reggio Emilia 23-25 nov. 2007); S. TOMELLERI – M. DONI (edd.), *Sociologie del sacro. Emozioni, credenze, miti e liturgie nelle scienze umane*, Brescia 2009.

<sup>2</sup> Iniziazione e teoria trasformazionale del rito (Filoramo, in *Iniziazione*, Enciclopedia delle Scienze sociali, 1994; Allovio, S., *Iniziazione*, in *Enciclopedia italiana*, 2000).

parte ecclesiastica. Da qui, l'interesse di seguire tale percorso, dove l'indelebilità del segno dialoga con il fatto che scelte e condizioni di vita, dottrina e pensiero devono continuamente corrispondere con comportamenti e principi fissati. Entrare o uscire dalla comunità dipende dall'esistenza o meno di una simile corrispondenza. I riti di inclusione — o di iniziazione — e di esclusione presiedono anche al controllo di questa richiesta omologazione di vissuto e di pensiero.

Questi riti delimitano, dunque, i confini per così dire esterni: tra il cristianesimo e tutto ciò che è al di fuori di esso. Essi si distinguono da quelli che, all'interno di una già realizzata condizione di appartenenza, consentono di cambiare *status*, di entrare in un gruppo di condizione elitaria o semplicemente di segnare e qualificare in modo particolare le relazioni con gli altri. Nel cristianesimo, queste ultime sono le condizioni che fanno riferimento all'ordinazione ecclesiastica, al rito della *velatio* sacra, al matrimonio.

Nel IV secolo, una importante fase di definizione di questi riti avviene in connessione con altre sistematizzazioni decisive che alla configurazione dei riti si collegano, quella teologico-dottrinale, peraltro già avviata nel III secolo, e quella istituzionale, la cui documentazione è in concili e decretali.

I testi normativi rappresentano una fonte di particolare interesse per quanto riguarda due momenti fondamentali rispetto all'appartenenza cristiana e cioè il battesimo, quale rito di inclusione, e l'anatema o la scomunica — non ancora molto distinti nella Chiesa di questi secoli<sup>3</sup> —, quale momento di esclusione.

In via preliminare vanno, però, fatte alcune considerazioni che riguardano gli elementi caratterizzanti questi due momenti che segnano la vita del cristiano nei rapporti con la comunità.

Il primo elemento riguarda il tema dell'appartenenza. Esso evidenzia profonde differenze tra riti che, in ogni caso, sono di pertinenza dell'autorità ecclesiastica.

Il battesimo, in quanto rito di ingresso, è predisposto all'acco-

<sup>3</sup> Fino al Decreto di Graziano non sono ben distinti anatema — come totale messa al bando — e scomunica — come allontanamento dai sacramenti e dalla partecipazione alla liturgia —.

glienza, ed è leggibile in chiave di sacramentalizzazione<sup>4</sup>. Esso ha funzione di inglobare all'interno della comunità e di introdurre il fedele ad una condizione religiosa che è anche segno di appartenenza. Per simile statuto ontologico, dunque, e per quanto possano essere severe le verifiche imposte al catecumeno iniziando, il battesimo non innesca problematici meccanismi relazionali, quali le laceranti condizioni di rottura connesse all'anatema o alla scomunica, in quanto forme punitive di condanna e di allontanamento imposto dall'alto, ma non va nemmeno dimenticata la condizione di apostasia che, per scelta del fedele, ne determina l'allontanamento religioso nel suo complesso, compreso quello fisico, dalla comunità dei credenti.

Qui notiamo soltanto che le questioni relative al battesimo e al rituale, che, attraverso il corpo, condiziona condizioni e loro significato nella vita del credente, sono oggetto di considerazione sporadica nei testi occidentali che li regolamentano.

Molto più articolata in quanto a rituali e a controllo del corpo è la regolamentazione che riguarda scomunica e anatema, pur considerando la loro sostanziale omogeneità ancora nei testi del IV secolo. Il dato interessante è che, non articolate in condizioni differenziate sul piano religioso, anatema e scomunica iniziano a differenziarsi proprio sul piano della gestione e del controllo del corpo del fedele, in relazione a come essi vengono gestiti da parte dell'autorità ecclesiastica.

Per come queste due condizioni si svilupperanno, l'anatema comporta una 'desacralizzazione'; la scomunica impone condizioni di rottura parziali e transitorie, e, con riferimento al dettato paolino<sup>5</sup>, il peccatore è solo allontanato dai riti. Nel primo caso si tratta di una lacerante espulsione di un membro dalla comunità; nel secondo, di un doloroso allontanamento dai riti. Nonostante ciò, i testi analizzati evidenziano un'attenzione e un controllo del corpo molto più severi nei confronti degli scomunicati. In questi casi, infatti, interventi afflittivi e punitivi, di emarginazione dell'individuo dal contesto comunitario, producono parziali, ma anche fisicamente violente rotture

<sup>4</sup> Nel senso etimologico del termine.

<sup>5</sup> Galati 1, 8; Rom 9, 3.

nell'ambito di una comunità divinamente incarnata, rappresentata nella sua unità dalla simbologia cristologica del corpo.

Solo alcuni cenni, in merito a queste differenze. Nonostante il battesimo si configuri come *indulgentia peccatorum* concessa in virtù della fede, così come è nell'esorcismo<sup>6</sup>, nessuna dimostrazione di pentimento è richiesta ai fedeli.

Tutt'altra la condizione del peccatore, cioè del fedele già battezzato e che abbia in qualche modo commesso un errore. La colpa più grave, l'apostasia, comporta il totale allontanamento dalla Chiesa. Ma, questo allontanamento coincide con la stessa scelta del fedele: dunque, non è punitivo, ed evidentemente per le condizioni in cui avviene non può accompagnarsi ad atti che infliggano sofferenza, ma, nonostante ciò, è vissuto in modo traumatico nell'ambito della comunità religiosa<sup>7</sup>.

Altre colpe, di chi sta all'interno della comunità religiosa, prevedono indefiniti periodi di allontanamento dalla liturgia comunitaria, e sono accompagnate da forme di penitenza spesso imprecisate. Per esempio, esercitare nei ranghi dell'amministrazione o dell'esercito, dopo il battesimo, significa peccare. In questi casi, la punizione prevista è l'esclusione dai riti: una condizione di allontanamento e di rottura che è possibile risanare solo dopo l'espletamento di una penitenza, genericamente indicata, ma che, comunque, deve servire a dimostrare ravvedimento<sup>8</sup>.

Un territorio di confine, in bilico tra perdono e reintegrazione da un lato e condanna eterna dall'altro, appaiono i riti penitenziali condotti fino in extremis. La mancata reintegrazione nella comunità coincide con la condanna eterna. E il problema teologico della salvezza, non sempre affrontato e risolto con la dovuta chiarezza in molti testi normativi, sembra accompagnare talvolta il peccatore ancora irredento oltre la soglia della vita.

A parte queste considerazioni, conta sottolineare soprattutto come il confine tra dannazione e salvezza passi solo attraverso il corpo

<sup>6</sup> Ad Gallos 10-11: si tratta di un parallelismo che si realizzerà a pieno nell'VIII secolo, con Rabano Mauro (Filoramo-Menozzi).

<sup>7</sup> Himerio 3.

<sup>8</sup> Ad Gallos 13.

e come questo sia l'unico modo per dimostrare pentimento e ottenere la salvezza dell'anima. Il corpo è centrale per la salvezza dell'anima. Le indicazioni penitenziali prevedono il corpo come strumento per dimostrare pentimento. Con la scomunica e la penitenza, esso diventa confine verso la salvezza e strumento di comunicazione.

Le modalità con le quali l'autorità ecclesiastica impone che questo pentimento sia esternato attraverso il corpo evidenziano come il rapporto tra individuo e potere — il fedele e l'autorità ecclesiastica — passi attraverso la fisicità del corpo, ma ne superi i confini determinando una diversa condizione spirituale e religiosa.

### *1.2. Il secondo confine: relazioni sociali e di potere all'interno della Chiesa e della comunità cristiana*

Queste relazioni restano interne alla comunità religiosa, ma si articolano variamente. I rituali, modellati su specifiche modalità di intervento che passano attraverso il corpo, definiscono innanzi tutto i vari gruppi. E questi, a loro volta, possono essere articolati al loro interno. Queste differenti relazioni sono avviate da speciali forme rituali e qualificano gruppi religiosi all'interno della comunità, là dove i riti del battesimo e della scomunica definiscono il rapporto tra gruppo religioso e mondo esterno.

Relativamente a una caratteristica fondamentale della ritualità religiosa, quella della dimensione pubblica e sociale, esse determinano diverse condizioni di *status* all'interno della comunità.

La condizione più qualificante in senso sociale, quella che avvia a una specializzazione nella comunità religiosa, e cioè quella che riguarda il clero, con i suoi compiti liturgico-sacrali, avvia a interessanti considerazioni. Tale condizione, introdotta dalla speciale formula della imposizione delle mani, si articola in tre ordini — vescovi, presbiteri e diaconi — che distinguono gli appartenenti al clero. E tale differente condizione sacrale degli appartenenti al clero stabilisce a sua volta le condizioni per differenti potenziali di controllo sul corpo dei fedeli e sulla loro condizione religiosa. I membri del clero, infatti, a seconda del grado di appartenenza, hanno il potere di gestire o meno i rituali di ingresso, cioè di modificare lo *status* religioso dei fedeli.

---

In riferimento al battesimo, per esempio, quanto previsto nella prima decretale, è paradigmatico. La regolamentazione del battesimo, infatti, dipende dagli ambiti di competenza assegnati ai diversi ruoli gerarchici. Presbitero e diacono hanno accesso alla fonte battesimale, ma solo in presenza del vescovo. Questi soltanto può disporre pienamente della liturgia battesimale rispetto a presbitero e diacono. Il presbitero ha uno speciale permesso in caso di necessità e pericolo di vita del battezzando. In nessun caso, invece, è fatta concessione al diacono di somministrare il battesimo.

## 2. IL CORPO E LA COLPA

Perché si possa realizzare l'itinerario di redenzione — dall'allontanamento alla reintegrazione attraverso il pentimento — è necessario andare oltre l'azione o il gesto del corpo per valutare la colpa in vista della punizione. Di fronte a questo problema, i vescovi riuniti nei concili degli inizi del IV secolo, decidono che è necessario oltrepassare la fisicità del gesto e dell'azione, superare il confine del corpo per arrivare alla coscienza e valutare la corretta dimensione della colpa.

Al concilio di Ancira, nell'affrontare il problema dei *lapsi*, i vescovi stabilirono che non era sufficiente che un cristiano avesse sacrificato per esprimere un giudizio di condanna nei suoi confronti. E, in caso vi fosse stata violenza, non vi erano né colpa né condanna. Attraverso il corpo il fedele doveva comunicare di dissociarsi da quanto aveva compiuto. Il giudizio sulla sua condotta passava attraverso quanto comunicava il corpo.

Affermare che la violenza subita non comporta nessuna colpa non è assolutamente una ovvietà, come dimostrano dibattiti e atteggiamenti contemporanei al nostro testo, ma anche contemporanei a noi, rispetto al tema delle donne violentate<sup>9</sup>.

Il tema della libera volontà come unico elemento di discriminazione tra

<sup>9</sup> Cfr. la questione contemporanea, nello stesso cristianesimo, delle donne violentate. Ed è anche significativo il confronto sempre sulla violenza sulle donne non solo nel moderno Islam, ma anche rispetto a talune posizioni codarde della giurisprudenza contemporanea.

il bene e il male non è sufficiente a coprire tutti gli aspetti in cui anche in questo contesto il corpo continua a essere chiamato in causa per testimoniare dissociazione rispetto alla colpa commessa. E anche la violenza subita e comprovata da sola non è sufficiente a dimostrare la non colpevolezza.

L'insistenza nella ricerca della prova può diventare pervasiva. Condizioni di colpevolezza o innocenza, in ragione della dissociazione rispetto all'azione sacrilega compiuta, possono e devono essere testimoniati continuando a manifestarsi anche dopo, attraverso i segni e il linguaggio del corpo. Una volontà forzata a compiere un'azione delittuosa, dunque, non contamina l'anima purché il corpo continui a esprimere con il proprio linguaggio e attraverso le proprie specifiche forme di comunicazione l'estraneità di tutto l'essere rispetto a quanto compiuto.

Se dei cristiani «sono stati costretti a prendere nelle loro mani (l'incenso per gli idoli) o hanno mangiato per costrizione un qualche cibo (offerto agli idoli), continuando, comunque, a confessare di essere cristiani, e 'mostrano sempre il dolore di quanto è loro accaduto con ogni modestia, comportamento e umiltà di vita, a costoro non si proibisca la comunione» (c.3).

Era invece necessario considerare «se costoro, quando furono presi, entrarono nei templi con aspetto piuttosto felice e si misero abiti piuttosto eleganti e parteciparono al banchetto preparato senza farsi problemi...» (4?). L'indulgenza dei vescovi dovrà essere proporzionata al comportamento e all'atteggiamento del corpo proprio in quanto questo sia in grado di esprimere l'effettiva non adesione all'atto compiuto. Dovrà essere tenuto in considerazione se «salirono ai templi con vesti di lutto e mettendosi a tavola mangiarono piangendo per tutto il tempo in cui prendevano cibo...» o «se invece non mangiarono affatto» (can. 5).

L'interesse di documentazioni come quelle analizzate sta nella possibile fruizione della moderna semeiotica del corpo per intendere modi e forme in cui il potere — in questo caso quello ecclesiastico del IV secolo — può usare il linguaggio del corpo e i suoi comportamenti anche là dove questi siano soggetti a costrizione.



### 3. IL CORPO, LA PUNIZIONE E IL PERDONO (PENTIMENTO)

Alla gravità della colpa corrispondono punizioni misurate, vengono richieste azioni di pentimento calibrate, per ottenere infine il perdono. Il corpo, già luogo visibile, confine e misura della colpa, è mezzo e strumento anche per la redenzione (riparazione).

Michel Foucault, in *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, si interroga «Da dove viene questa strana pratica, e la singolare pretesa di rinchiudere per correggere, avanzata dai codici moderni?». Messo a punto tra XVI e XIX secolo, il sistema della carcerazione punitiva è una ‘innovazione’ della modernità.

Il sistema penale antico, infatti, conosce un registro della comunicazione del potere fondata sulla sanzione nel segno dell’espulsione — con l’eliminazione fisica del colpevole attuata in vari modi — piuttosto che della reclusione, dell’eliminare piuttosto che del mantenere. La carcerazione avrà sempre per il sistema romano più che carattere di pena quello di misura preventiva. Ulpiano sottolinea infatti che «il carcere è destinato a custodire gli uomini, non a punirli». E la pena di morte resta nell’antichità il principale sistema di repressione messo in atto a partire da un fenomeno normativo, la cui origine è strettamente legata al pensiero religioso, dove anche forme e modi della repressione, soprattutto la pena di morte, mantengono un significato sacrale ben oltre l’età precivica<sup>10</sup>. Il mutamento del sistema processuale di Augusto porta a un diverso sistema di pene, articolate in modo graduato, di contenuto molto più afflittivo di quello tardo repubblicano. La pena di morte, caduta in disuso nel I secolo a. C., trova nuovo slancio in età imperiale<sup>11</sup>. Come l’esilio, insieme al principio della

<sup>10</sup> Le interdizioni rituali sono “il fondo della vita morale e giuridica delle società più semplici” (Mauss 1998, p. 183): alcune cose sono interdette (tabu), chi le compie deve essere punito con sistemi simili alla pena pubblica attuale. Non si è ancora in presenza di un organo particolare che amministri la giustizia, bensì di una repressione diffusa (Durkheim 1893).

<sup>11</sup> (Applicata anche a nuove fattispecie delittuose :le fonti parlano ora di poena capitis, ove immediato è il riferimento alla capitis amputatio, quale forma ordinaria di esecuzione della pena di morte). Accanto ai summa supplicia (per es., la crocifissione, l’esposizione alle belve e la vivicombustione), intesi quali pene a sé stanti e non

vendetta, mantiene il significato metagiuridico e sacrale di separazione sociale del colpevole dalla comunità, in funzione di purificazione e compensazione<sup>12</sup>.

In questo contesto di cultura giuridico-penale il cristianesimo dei primi secoli si trova a elaborare un proprio sistema punitivo. Inevitabile che le pratiche in uso possano suggerire forme e metodi e che si ponga un problema di continuità/discontinuità rispetto alla percezione della punizione nella società romana.

Nei documenti normativi ecclesiastici del IV secolo compare come punizione diffusa e generalizzata la scomunica. Pur con tutte le differenze del caso, ci pare che la scomunica, come formula punitiva, e valutando il messaggio primario insito nel suo meccanismo essenziale riflesso nell'etimologia latina<sup>13</sup>, possa essere ricondotta all'esilio, così come alla pena di morte. In altri termini, il codice di comunicazione punitiva messo in atto dal potere ecclesiastico è lo stesso insito nella natura repressiva del sistema penale antico che, riguardo alla punizione, tende ad allontanare piuttosto che a chiudere, ad espellere piuttosto che a mantenere il colpevole nel corpo vivo della società. E, in questa chiave di comunicazione del potere, la scomunica è un po' come una morte di significato spirituale e un po' come una metafora dell'esilio.

come forme alternative di esecuzione della pena di morte (distinzione questa che cadrà solo in epoca postclassica), le fonti menzionano altre pene che, sia pure non direttamente produttive di morte, sono a esse equiparate (dai vari tipi di damnatio ai lavori forzati, a quelli accessori ecc., alla deportatio) e unite nell'effetto di porre il condannato nella condizione di servus poenae, privo cioè di ogni capacità giuridica. Questa tendenza, nettamente repressiva, alla creazione di nuovi crimina publica e alla loro punizione con la morte è il motivo dominante di tutta la legislazione imperiale ed espressione della volontà di uno Stato assoluto di avocare soltanto a sé il potere di punire.

<sup>12</sup> Giorgio Agamben. "Politica dell'esilio." *Derive Approdi*. No. 16. Labirinto. Naples, 1998, p. 25: ... se l'esilio sembra eccedere tanto il repertorio dei diritti che quello delle pene, e oscillare tra l'uno e l'altro, ciò non è per una sua costitutiva ambiguità, ma perché esso si situa in una sfera per così dire più originaria, che precede questa partizione e in cui esso convive col potere giuridico-politico supremo. Questa sfera è, cioè, quella della sovranità, del potere sovrano.

<sup>13</sup> Il concetto di fuoriuscire dai confini della comunità è soprattutto in lingua latina, in greco prevale la condizione di assenza (akoiononeo).

Normalmente ricondotta in termini cristiani al detto di Gesù sul ‘legare e sciogliere’<sup>14</sup>, e, pur assumendo spesso la funzione di permettere un percorso di reintegrazione<sup>15</sup>, la scomunica è, infatti, come primo dato, l’allontanamento dalla comunità.

La totale messa al bando, sia pur limitata nel tempo, da contatti fisici, morali e liturgici, quale è la scomunica, è una forma estrema — pur nelle sue variabili temporali che vanno da pochi o molti anni fino *in extremis* — rispetto ad altre forme punitive di minore gravità, ma dove il codice di comunicazione è dato egualmente dall’esclusione fisica alla partecipazione comunitaria e dal collocare al contempo il peccatore entro confini di specifici gruppi, ai fini di un percorso progressivo di redenzione: i peccatori sono puniti, così, con l’essere posti, secondo tempi stabiliti, prima tra gli uditori, poi tra i penitenti, successivamente in un gruppo contraddistinto dal fatto di avere consentita una partecipazione limitata alla comunione, solo nella preghiera e senza l’offerta, prima che i suoi componenti potessero essere reintegrati<sup>16</sup>.

Il confine che delimita uno spazio fisico o astratto, per cui, anche nella normativa cristiana, l’essere dentro o l’essere fuori un dato sistema o gruppo sociale significa rispettivamente riconoscimento e consenso nel primo caso o emarginazione e censura nel secondo accompagna i codici di riferimento del corpo e, con essi, quelli della comunicazione metalinguistica riferita a uno status sociale.

Significativo è, per esempio, il tipo di punizione preferibilmente riservata ai membri del clero, colpiti dalla deposizione. Questa significava uscire dai confini dell’ordine ecclesiastico, perdere onore e poteri liturgici.

Il sistema punitivo cristiano, fondato sulla scomunica sembra lasciare fuori del tutto la condanna a morte: questo almeno in campo di norme ecclesiastiche e in linea di principio come sistema generalizzato. In realtà, come abbiamo già visto, se la scomunica è apparentata all’esilio, e quest’ultimo, nell’ambito del sistema repressivo penale antico, non è

<sup>14</sup> Mt 18,15-17 e 16,19 e 18,18 (cfr. giov 20,23).

<sup>15</sup> Rari i casi di non rriammissione (Innocenzo I a Vittricio, sulla vergine).

<sup>16</sup> Ancira 4-5-6-16 e passim.

solo un sostitutivo, ma di fatto è anche un surrogato della condanna a morte, anche la scomunica è, in realtà, una forma di condanna a morte.

Lo sarà certamente più tardi e nella considerazione di una società cristiana occupata da una chiesa forte, giuridicamente attrezzata e che nel tempo imparerà a perfezionare l'uso della scomunica piegandola sempre più a strumento di terrore e tralasciandone la fruizione come percorso di recupero del fedele, come era nell'antichità. Ma, durante la Inquisizione, anche se il colpevole si pentirà e sarà perdonato, la condanna a morte verrà eseguita lo stesso<sup>17</sup>.

Il paragone con la morte, poi usuale. Lo troviamo esplicitamente indicato in età più antica — come *unicum* — nella prima decretale.

Nella *Ad Gallos*, la vergine velata che si sposa con un uomo, in quanto già *sponsa Christi*, è considerata colpevole di adulterio, come il marito. E in quanto adulteri sia la *sponsa Christi* che il marito vengono scomunicati. «Costoro devono essere puniti in modo spirituale: così che non possano entrare in Chiesa, come se fossero morti ...».

Il riferimento alla Legge è alle modalità della sua giustizia e allo spirito che la anima, spirito che è fondamentalmente vendicativo: come in tutte le società antiche, il mai perduto significato sacrale della condanna a morte vuole l'eliminazione del colpevole, sia per pareggiare i conti del danno subito sia per purificare con il di lui sangue il sangue da lui versato. Rispetto alla Legge, richiamata come prima fonte di giustizia, vi è la spiritualizzazione della condanna a morte e il cambiamento di senso, che da vendicativo, quale era nell'AT diventa redentivo nel cristianesimo. Nel passaggio dalla eliminazione fisica assoluta della condanna a morte, alla scomunica permane l'allontanamento fisico, talvolta temporaneo, del peccatore dal corpo ecclesiastico.

Contro il meccanismo della *vindicta* insito nella condanna a morte dell'AT, si oppone l'autore della decretale decretando la scomunica, in una logica rovesciata di natura spirituale. Questa mette in campo un uso del corpo da parte del potere che è volto al recupero e alla salvezza del colpevole<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Perché fa parte del processo penitenziale.

<sup>18</sup> A Imerio 3, p. 67: ... non vogliamo la morte del peccatore, ma solo che si converta e viva.

In che modo e a quali condizioni?

La gran parte della normativa non offre molti chiarimenti. Si parla poco dell'articolazione dei periodi della penitenza e sembra che la permanenza al di fuori della comunità, in gruppi di preghiera a partecipazione liturgica diversamente limitata — di cui si è già detto — concluda la questione<sup>19</sup>.

Pochissimo è detto per quanto riguarda aspetto e manifestazioni del corpo.

Solo i più tardi *Statuta ecclesiae antiqua*<sup>20</sup> parlano dei gesti rituali di imposizione delle mani — prima, alla fine e durante il percorso penitenziale<sup>21</sup> —. I testi più antichi non parlano di rituali istituzionali. Sono tutti concentrati sul comportamento.

Non è considerato colpevole il comportamento di coloro che, durante le persecuzioni, dopo essere stati costretti a compiere atti di culto, lo fecero «...continuando, comunque, a confessare di essere cristiani, e che mostrano sempre il dolore di quanto è loro accaduto con ogni modestia, comportamento e umiltà di vita, a costoro non si proibisca la comunione»<sup>22</sup>.

Per ciò che ci riguarda, il comportamento esteriore, considerato strumento di vera conoscenza per capire il significato di un atto che sia stato operato con costrizione, dissocia il fedele dall'azione criminosa da lui stesso compiuta. E gli evita la scomunica più grave. Allo stesso modo, è sempre il comportamento esteriore tenuto durante la penitenza che consente di ottenere il perdono<sup>23</sup>.

In molti casi il convolgimento del corpo nel comportamento esteriore è indicato in modo generico<sup>24</sup>. Al più, si parla di umiltà. E, dunque, si richiedono manifestazioni più specificamente fisiche — atteggiamento del capo, modo di parlare, o meglio tacere, ma anche

<sup>19</sup> Ancyra 6-9.

<sup>20</sup> N. 53.

<sup>21</sup> 28: rituale arricchito.

<sup>22</sup> Ancyra 3.

<sup>23</sup> Ancyra 16: 'Sia tenuta sotto osservazione la loro vita durante la penitenza e così ottengano il perdono'. Neocesarea 3 parla di buona condotta e fede.

<sup>24</sup> Neocesarea 3.

abbigliamento e capigliatura — comportamenti di natura morale — come modestia e obbedienza —.

A Nicea<sup>25</sup> non la scomunica ma le condizioni e i tempi necessari, per quanti, con un tortuoso percorso, dopo essersi allontanati dalla chiesa, vogliono tornarvi, richiedono manifestazioni del corpo che dimostrino disposizione interiore e conversione. Perché realtà e verità dell'anima passano solo attraverso il corpo. Ed è sostanzialmente da queste — e, dunque, dalla sua realtà materiale — che l'uomo viene giudicato.

Questa realtà materiale può essere limitata più precisamente alla dimensione religiosa e liturgica, quando i tempi dell'espiazione sono occupati *in toto* dalla preghiera<sup>26</sup>.

Altri passi aprono squarci straordinari per capire il significato e il valore attribuiti al corpo e alle sue manifestazioni anche a quelle più istintive<sup>27</sup>. In questi casi, in un percorso che dura nel tempo la penitenza è anche centrata sulle manifestazioni del dolore per il peccato e per la colpa commessa e sul pianto come segno di ravvedimento.

Il pianto del penitente sembra indispensabile per la riammissione alla comunione. Non sarebbe un problema se questo fosse una spontanea manifestazione di dolore. Il punto è che questo pianto è esplicitamente richiesto, o, direi piuttosto imposto, in quanto è condizione per ottenere il perdono<sup>28</sup>.

Nella prima decretale, alla vergine che si sia sposata, il perdono con la redenzione è accordato dopo che il pentimento della fanciulla sia stato da lei dimostrato in lunghissimi anni di pianti, di umiltà, di

<sup>25</sup> 12, p. 25: ..quanti, infatti, tra di loro, col timore e le lacrime, la sottomissione e le opere buone, mostrano nei fatti, non nelle apparenze, la loro conversione, una volta trascorso il tempo stabilito...prenderanno parte alle preghiere, e il vescovo avrà allora la facoltà di riservare loro un trattamento più indulgente. Cfr. anche 19.

<sup>26</sup> Antiochia 2.

<sup>27</sup> 'Di quale e quanta riparazione c'è bisogno! Che grande penitenza per colei che è precipitata nelle rovine della carne! Non è piccola colpa l'aver abbandonato Dio ed essere andata dietro a un uomo! Per questo deve piangere moltissimi anni, perché ottenuto il frutto di una degna penitenza, possa alla fine giungere al perdono, sempre che, tuttavia, realmente pentitasi, compia opere di penitenza': Ad Gallos 3, p. 39.

<sup>28</sup> Basilio c. 77 (*Redenzione e riconciliazione*).

digiuno, di opere di misericordia. E Innocenzo I raccomanda a Decenzio<sup>29</sup> di stare attento alla confessione del penitente, al suo pianto e alle sue lacrime.

Con il che ci troviamo di fronte alla manifestazione di un'esperienza fisica istintiva — il pianto, le lacrime —, esperienza nella quale si convogliano problemi psico-fisiologici e storico-culturali, e che allo stesso tempo viene sottoposta al vaglio del potere.

Le ricerche sul riso e sul pianto<sup>30</sup> — quali manifestazioni umane istintive e, nelle loro testimonianze storiche, anche come problema culturale — certamente hanno dedicato minore attenzione al pianto rispetto al riso<sup>31</sup>. E nessuno di questi studi mi sembra che si sia occupato di questa 'strana' condizione nella quale l'istintività naturale del pianto si trova sul crinale che la divide dalla sua rappresentazione teatrale.

Parafrasando Foucault ci potremmo chiedere: da dove viene e che altro è, infatti, questa «strana e singolare» richiesta del potere di avere la prova di un dolore che si scioglie in pianto e che deve essere vissuto, e a lungo, e in una dimensione pubblica, se non una rappresentazione? In essa, la richiesta di insistere sulla forza di un'emozione, così prolungata nel tempo, comporta necessariamente al derubricarsi di ogni pur possibile iniziale stato emotivo verso una retorica espressione del linguaggio del corpo relativo al dolore e al pentimento.

In tal senso, la penitenza antica, che è penitenza pubblica e dunque necessariamente correlata a manifestazioni di un linguaggio corporeo e visibile<sup>32</sup>, non può prescindere dal carattere della teatralità. E tanto più è regolamentata, impostata e conformata nei suoi riti e nelle apparenze dell'abito, della capigliatura e del portamento, tanto più pone problemi.

In altri termini — psicanalisi, psicologia, antropologia filosofica — dimostrano che il pianto esprime una manifestazione del corpo assolutamente istintiva e individuale, incoercibile e insopprimibile, vi

<sup>29</sup> N. 35.

<sup>30</sup> T. LUTZ, *Storia delle lacrime. Aspetti naturali e culturali del pianto*, 2002.

<sup>31</sup> Lutz 17.

<sup>32</sup> Redenzione e riconciliazione.

entrano in gioco emozioni insondabili. Meno legato alla dimensione relazionale del riso, esso rappresenta il confine e il contatto tra il mondo e l'individuo entro il quale nessuno può entrare.

E, dunque, lo storico, di fronte a testi normativi che impongono un'esperienza fisica ed emozionale dalla squisita dimensione e natura intimamente personale si trova più che mai di fronte all'ennesimo problema di dare una spiegazione al complesso intreccio di relazioni tra l'individuo, il suo corpo e il potere.

Certamente lo storico sa anche che, per quanto altre scienze umane possano rinviare l'esperienza del pianto a manifestazioni psico-fisiche, nulla è al di fuori della storia e della cultura, in quanto complesso di dati storicamente condizionati. E da Israele alla Grecia fino al sud Italia di qualche decennio fa<sup>33</sup>, tutta l'area del Mediterraneo conosce il carattere spettacolare del lamento di dolore individuale e del lamento funebre anche collettivo, dove è evidente che l'esperienza istintiva e personale del pianto è incanalata in un linguaggio del corpo corrispondente a una specifica forma di comunicazione. E, nella gran parte dei casi, struttura istituzionale e tecnica del lamento plasmano secondo un codice di comunicazione sociale, che coinvolge il corpo nei gesti e nei suoni verbali, l'esperienza di dolore del singolo individuo (Achille ed Ecuba rappresentano esperienze di pianto diverse dal lamento funebre delle donne lucane, che rinvia a una presenza rituale, indefinita, monotona, con l'iterazione dei modelli culturali di comportamento).

Nel cristianesimo, anche il dolore legato alla colpa commessa conosce la teatralità dei comportamenti afflittivi del penitente<sup>34</sup>.

Ma la penitenza codificata dai testi normativi del IV secolo va oltre. Essa attua già forme di quantificazione che mettono in rapporto il tipo di colpa e l'espiazione imponendo un'esperienza corporea — quella del pianto — che per sua natura richiama manifestazioni fisio-psicologiche complesse. Forme e tempi imposti piegano inevitabilmente questa esperienza a tecnica di un linguaggio corporeo di forma certo nota, ma di significato inedito.

<sup>33</sup> De Martino.

<sup>34</sup> (Luca 7,38). Teodosio.



---

Il pianto di dolore è esperienza già antichissima nel cristianesimo antico, ed esso rappresenta uno dei tanti modi di comunicazione codificati socialmente e storicamente nei quali prende forma ogni sistema espressivo. Ma, ordinare di piangere per dimostrare il pentimento è ben altra cosa. Questo è modificare dall'alto un sistema di comunicazione. Il pianto imposto al penitente, codificato a livello normativo — e per di più a tempo e veicolato come strumento di salvezza — è un corto circuito nel sistema di comunicazione tra l'individuo e il potere. Le lacrime, in quanto esperienza individuale sono già «avvocati o oratrici, aiutano ad avere ragione» (Southwell), e funzionano, dunque, come naturale strumento corporeo di persuasione. In quanto costrizione e umiliazione sul corpo e attraverso il corpo, sistemi che, peraltro, ogni potere conosce, falsano questo linguaggio corporeo, piegano la naturalità espressiva e di comunicazione di un'emozione, la ingabbiano e la trasformano, per così dire, in pura tecnica 'retorica' al servizio del potere ecclesiastico, in un nuovo e inedito strumento per piegare le coscienze.