

PASQUALE MORABITO

In principio era il corpo. Una riflessione antropologica ed ecclesiale

*Tu non hai voluto né sacrificio né offerta,
un corpo invece mi hai preparato.
Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato.
Allora ho detto: Ecco, io vengo.
Eb, 10, 5-7.*

In principio era il corpo

Centro e significato di ogni azione umana fin dai tempi più arcaici, il corpo è ancor oggi oggetto di riflessione culturale, scientifica, religiosa e sociale. È per mezzo del corpo che “sentiamo” e siamo capaci di descrivere la vita, la morte, l’amore. Il mio breve saggio si propone di fare alcune analisi sul corpo nel pensiero filosofico, nell’approccio fenomenologico dell’antropologia religiosa, arricchite da un confronto analitico con la Sacra Scrittura, per approdare al fondamento teologico e cristologico dell’Eucarestia come centro della vita ecclesiale e della liturgia. Sebbene una parte di speculazioni teoretiche o tradizione mitiche, descrivono il corpo con caratteri di *animalità*, uno dei segni discriminanti della specificità umana è quella di poter autorappresentarsi come corpo, che, seguendo il percorso teoretico ed epistemologico del pensiero contemporaneo, viene descritto oggi come mera “entità estesa e percepibile ai sensi”¹. Questa definizione sulle caratteristiche del corpo in se stesso – concernente le sue proprietà biologiche, meccaniche e fisiche – è stata progressivamente assunta nel pensiero scientifico.

Ma, a cominciare dalla ricerca di significato che porterà i primi filosofi alle domande di fondo sull’essere e sulla presenza dell’uomo nel mondo, la riflessione tra corpo e anima copre l’intero arco della storia della filosofia antica e medioevale. Questa relazione è stata interpretata secondo due direzioni principali. La prima vede nel corpo un’entità radicalmente separata dall’anima: tale concezione si ispira, com’è noto, a Platone, il qua-

¹ Cfr. la voce “Corpo” dell’*Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1981.

le sostiene che il corpo è la prigione dell'anima, segno di quella verità irriducibile ai sensi. La seconda prospettiva è quella di tipo Aristotelico, per il quale corpo e anima non sono due entità separate, ma “elementi separabili di un'unica sostanza”²: il corpo è materia, l'anima è forma. Il pensiero teologico dei Padri della Chiesa e della Scolastica rimangono profondamente influenzati da questa visione. A parte Agostino, che elabora una dottrina più vicina alla visione dualista platonica, quella della *forma corporeitatis*, a cominciare da Tommaso il corpo «ha per fine l'anima razionale e le sue operazioni, così come la materia ha per fine la forma»³. Sede dei sensi, realtà materiale in simbiosi con quella spirituale dell'anima, è strumento di relazione, diaframma tra l'uomo e la natura.

Interpretazione fenomenologica e visione biblica

La visione biblica del corpo ci avvicina ad un altro piano di interpretazione. Già nell'AT il corpo rappresenta un atto d'amore, un dono di Dio per gli uomini: «Eppure lo hai fatto poco meno degli angeli» (*Salmo 8*). La concezione dualistica di tipo platonico non potrebbe essere qui più lontana: per l'ebreo, corpo ed anima sono un tutt'uno. Il soffio creatore di Dio, descritto nella *Genesi*, è, potremmo dire, il pegno della somiglianza della creatura con il suo creatore. Ed è ancora la dimensione relazionale della corporeità, la via preferenziale con la quale i libri sapienziali e profetici descrivono il rapporto esclusivo tra YHWH ed il suo popolo. L'immagine del fidanzamento, delle nozze sono gli esempi mirabili di questa realtà⁴. E i testi deuteronomici insistono sull'immagine molto concreta della *berit*, dell'alleanza. Scrive Benedetto XVI a questo proposito: «In una visione Abramo vede come un forno fumante e una fiaccola ardente – ambedue immagini della teofania – passare tra le carni degli animali divisi. Dio suggerisce l'alleanza garantendo lui stesso la fedeltà ad essa con un inequivocabile simbolo di morte» (Cfr. *Gn 15, 1-21*)⁵. Qui l'attuale Pontefice

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. ad esempio *Es 17; Es 19, 1-8; 24, 1-11; Os 2*; il *Cantico dei cantici*.

⁵ BENEDETTO XVI, *Paolo l'apostolo delle genti*, Libreria Editrice Vaticana, 2008, pp. 89-90.

ce rimanda al costume orientale per la conclusione di un'alleanza tra clan. Il patriarca divide a metà gli animali sacrificali. I partner dell'alleanza usano passare in mezzo agli animali divisi, rito che ha un valore di giuramento imprecatorio: se rompo l'alleanza, accada a me come a questi animali. Ma – ci si chiede – può Dio morire? Può Dio punire se stesso? I Padri della Chiesa hanno visto in ciò «un misterioso e prima indecifrabile segno della croce, in cui Dio, con la morte di suo figlio, si fa garante dell'indistruttibilità dell'alleanza e si consegna radicalmente all'uomo»⁶. Le azioni di lode, i culti ed i rituali sono espressi mediante il corpo, come descritto nei celebri testi neotestamentari (mi riferisco in particolare all'*Eodo* e al *Levitico*). Ma lungi dall'essere una caratteristica esclusiva della religione ebraica, la dimensione concreta e corporale del culto e del rito è centrale in tutte le culture, «sin dalla fondazione del mondo»⁷. I culti e i riti definiscono l'orizzonte magico-sacrale delle comunità umane più antiche, come descritto dagli antropologi⁸.

L'*homo religiosus*⁹ dà un preciso significato al proprio corpo ed ai luoghi dove vive: conosce lo “status ontologico”¹⁰ del Sacro. Questo status si concretizza, chiaramente, non in speculazioni teoriche, bensì attraverso le elementari manifestazioni del vivere comune, anteriori a qualsiasi riflessione sul mondo. Scrive Matias Augé, a proposito della dimensione cultuale dell'AT:

⁶ *Ibidem*.

⁷ Mt 13, 35.

⁸ A partire dal culto è possibile identificare i punti di riferimento spaziali ed esistenziali dell'*homo religiosus*: l'origine della comunità umana è un'origine sacra per definizione. Le coordinate di quest'origine non possono prescindere dai culti che fondano un dato luogo, una linea di demarcazione, un confine, un'istituzione o una legge. Lo stesso concetto di spazio implica una visione del modo di essere nel mondo. Rottura, discontinuità, passaggio sono i termini che indicano le differenze tra sacro e profano. Scrive Eliade: “Per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo; presenta talune spaccature o fratture: vi sono settori dello spazio qualitativamente differenti fra loro”. (M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967).

⁹ La definizione deriva dallo storico delle religioni Mircea Eliade, che sottolinea l'aspetto fondamentale dell'esperienza del sacro nella cultura umana delle origini, in opposizione al concetto di uomo moderno, o a-religioso, in cui prevalgono rappresentazioni del mondo secolarizzato, razionalista, scientifica, personalista, sentimentale (*Ibidem*).

¹⁰ *Ibidem*.

«L'uomo religioso per entrare in contatto con la divinità ritaglia dalla vita – cioè dal cosiddetto mondo profano – gesti, persone, spazi e tempi, li carica di valenza simbolica e li considera un luogo privilegiato dell'incontro con la divinità»¹¹.

“Vi sono spazi non consacrati, privi di “struttura e consistenza”¹², “amorfi”, ed esistono spazi con una loro “forza”. Questa “non-omogeneità” dello spazio si identifica con una contrapposizione tra il sacro, l'unica cosa reale, “realmente esistente” e tutta la restante “informe distesa” intorno. Il termine “Sacro” significa, infatti, *separato*. «“Non ti avvicinare – dice il Signore a Mosè – togli i calzari, perché il luogo in cui ti trovi è santo”» (*Esodo*, 3, 5). Lo spazio sacro è il luogo della ierofania, della sua manifestazione, a partire da quel momento viene interrotta l'omogeneità dello spazio, ma avviene contemporaneamente la rivelazione di una realtà assoluta, “in opposizione alla non realtà dell'immensa distesa che lo circonda”¹³. Il momento religioso è un'esperienza primordiale, paragonabile, dice Eliade, a una “fondazione del mondo”. È a partire da questa costituzione, da questa irruzione del sacro che la comunità arcaica scopre il punto fisso, l'*axis mundi* di ogni orientamento. È la ierofania il punto stesso di orientamento, il “centro”¹⁴. Una scala (Giacobbe), una montagna sacra (l'Oreb), una colonna, un tempio: sono queste alcune tra le varianti più diffuse per descrivere questo carattere. È a partire da quel centro che la comunità arcaica si progettò nel mondo. La manifestazione del sacro nello spazio ha quindi – come scrive Eliade – una «validità cosmologica: ogni ierofania spaziale, ogni consacrazione dello spazio, equivale ad una cosmogonia: *il Mondo si lascia afferrare in quanto mondo, in quanto Cosmo, nella misura in cui si rivela come mondo sacro*»¹⁵. Accanto alla nozione di corpo e di spazio troviamo collegata qui l'idea di *tempo sacro*. Analogamente allo spazio, l'esperienza del Tempo sacro non è omogenea e continua. Vi sono, nella comunità dell'*homo religiosus*, intervalli

¹¹ M. AUGÉ, *Liturgia*, Ed. S. Paolo, Milano 1992, p. 16.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Il simbolo dell'*axis mundi*, è una localizzazione del momento ierofanico o teofanico, che rimanda direttamente al “Centro del Mondo”. (Cfr. M. ELIADE).

¹⁵ *Ibidem*.

di tempo sacro e di tempo profano, ossia la durata temporale di tutti quegli atti che non hanno un significato religioso. «Tra questi due tipi di tempo vi è soluzione di continuità; per mezzo dei riti però, l'uomo può “passare” senza alcun pericolo dalla comune durata temporale al Tempo sacro»¹⁶. Ogni rito, ogni festa religiosa, ogni periodo liturgico è la riattualizzazione di un evento sacro avvenuto in un passato mitico, in un “principio”. Ne consegue una nozione di tempo sacro indefinitamente ripetibile. Il tempo sacro rimanda all'evento originario, al mito di fondazione della comunità, che viene rivissuto ciclicamente. Dimensione spaziale e dimensione temporale del sacro sono unite, in maniera evidente, anche dal punto di vista semantico, a rimarcare, qualora ce ne fosse bisogno, la comune radice dei due termini¹⁷. Ulteriori ricerche hanno perfezionato tale scoperta: «*Templum* indica l'aspetto spaziale, *tempus* l'aspetto temporale del movimento dell'orizzonte nello spazio e nel tempo»¹⁸. Il Tempio è il luogo santo per eccellenza, *imago mundi*, santifica il mondo e la vita cosmica. Questa vita cosmica è immaginata in una traiettoria circolare, si identifica con l'Anno. L'immagine del tempo è qui un circolo chiuso. Pur avendo un principio e una fine, rinasceva ogni Anno un tempo nuovo, puro e *santo*. Il Nuovo Anno è una riattualizzazione della cosmogonia, è necessario ricominciare dal principio, restaurare cioè il Tempo primordiale¹⁹. Ecco il rito dell'Anno Nuovo nelle comunità arcaiche: i peccati vengono espulsi, si attuano purificazioni, si offrono vittime e capri espiatori. Il rimando ovvio è alla *leitourghìa*²⁰ dell'Antico Te-

¹⁶ Ivi, p. 19. È interessante il fatto che Eliade intuisca il “pericolo” insito nel “passaggio” attuato attraverso il rito di purificazione, tra sacro e profano. Ma lo studioso romeno non sembra preoccuparsi di dare spiegazioni. È René Girard che, per primo, ha tematizzato questi aspetti dell'antropologia, costruendo una teoria innovativa sull'origine del sacro collegata alla violenza intraspecifica alla comunità umane. Il “pericolo” di cui parla Eliade non è altro, per Girard, che il pericolo percepito dalla comunità, dello scatenarsi della violenza *mimetica*. Su ciò, R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1972, e ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1996.

¹⁷ Si deve a Hermann Usener la prima spiegazione della parentela etimologica tra *templum* e *tempus*, in un'interpretazione dei due termini attraverso il concetto di intersezione (“*Schneidung, Kreuzung*”). Cfr. H. USENER, *Götternamen*, Bonn 1920, pp. 191 ss.

¹⁸ W. MÜLLER, *Kreis und Kreus*, Berlino, 1938, p. 39.

¹⁹ M. ELIADE, *Il Sacro e il profano*, cit., p. 51.

²⁰ M. AUGÉ, *Liturgia*, cit., p. 12.

stamento nel tempio di Gerusalemme, ed al passaggio – nel segno della continuità e della rottura – al Nuovo Testamento²¹.

Dall'Antica alla Nuova Alleanza: “Questo è il mio corpo ...”

Non a caso, le potenti immagini evocate dal II cap. del Vangelo di Giovanni segnano, attraverso la figura del tempio, il passaggio dal culto materiale, rituale, ripetitivo dei sacerdoti leviti al culto spirituale rappresentato dal corpo del Cristo stesso:

«Si avvicinava intanto la Pasqua dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme. Trovò nel tempio gente che vendeva buoi, pecore e colombe, e i cambiavalute seduti al banco. Fatta allora una sferza di cordicelle, scacciò tutti fuori del tempio con le pecore e i buoi; gettò a terra il denaro dei cambiavalute e ne rovesciò i banchi, e ai vendori di colombe disse: “Portate via queste cose e non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato”. I discepoli si ricordarono che sta scritto: *Lo zelo per la tua casa mi divoria*. Allora i Giudei presero la parola e gli dissero: “Quale segno ci mostri per fare queste cose?”. Rispose loro Gesù: “Distrugette questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere”. Gli dissero allora i Giudei: “Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?”. Ma egli parlava del tempio del suo corpo». (*Gv*, 2 13-21).

Cristo è quindi tempio, «altare, vittima e sacerdote»²², mediatore tra Dio Padre ed il popolo (cfr. *Eb* 5,5-10), vittima di espiazione (cfr. 1 *Gv* 2,2; 4,10) che offre se stessa sull’altare della croce. L’autore della *Lettura agli Ebrei* insiste sul concetto di mediazione. Egli è «sacerdote per sempre, alla maniera di Melchisdek», collegando sacerdozio e *diatheke*: «mediatore di alleanza»²³.

²¹ Com’è noto, il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento solleva importanti temi erme-neutici: la continuità e le cesure, l’unità interna della Bibbia, il metodo di interpretazione, il significato da assegnare al compimento dell’Antico nel Nuovo Testamento, fino al riconoscimento della pluralità interpretativa presente nell’uno e nell’altro Testamento. Su ciò, cfr. *Il Popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, a cura della Pontificia Commissione Biblica, 2001.

²² Dalla *Prefatio Pasquale V*.

²³ ALBERT VAN HOYE S.I., *La novità del sacerdozio di Cristo*, AdP edizioni, Roma 2010, p. 14. Cfr. Id. *L’Epistola agli Ebrei*, EDB, Bologna 2010.

Il “nuovo” culto spirituale abolisce così il precedente ordinamento cultuale (e culturale): ed è nuovo perché «non risulta un’azione organizzata a fianco della vita, ma costituisce la ragione stessa dell’essere cristiani, cioè crea uomini che vivono in Cristo»²⁴. Soprattutto nella *Lettera agli Ebrei*, vengono applicati a Cristo i termini rituali dell’AT: la vita terrena del Cristo è un ministero sacerdotale di espiazione che culmina con il sacrificio della sua vita, offerta per tutti. La novità del sacerdozio di Cristo indica però anche il «superamento della critica profetica sul formalismo cultuale»²⁵. In un recente saggio, Maria Stella Barberi analizza mediante categorie teologico-politiche la *Lettera agli Ebrei*. Evidenziando la novità del messaggio paolino, questo passaggio viene interpretato come l’inizio del processo di secolarizzazione, in cui vengono evidenziati i fondamenti cultuali e culturali del paradigma ebraico-cristiano.

«Quando, infatti, parla per bocca di Samuele, di Davide, di Isaia, o di Osea, di Amos, di Geremia, di Michea, il Dio d’Israele afferma di non gradire né vittime né olocausti. *Io voglio l’amore e non i sacrifici, la conoscenza di Dio, non gli olocausti* (*Os*, 6, 6). Ai fumi del sacrificio che salgono dal tempio, al grasso dei montoni YHWH preferisce l’obbedienza alla sua parola»²⁶.

L’espressione la ritroviamo poi in *Mt*, 9, 13: «Misericordia voglio, e non sacrificio». Questa critica radicale al tempio la ritroviamo già negli *Atti degli Apostoli*, al cap. 7, nel momento in cui Stefano, prima di essere martirizzato, «espone in un discorso infiammato, caratterizzato dal nuovo pathos della fede cristiana». Ecco che è allora possibile leggere la *Lettera agli Ebrei* in questa luce:

«“Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, / un corpo invece mi hai preparato. / Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. / Allora ho detto²⁷: Ecco, io vengo” (*Eb*, 10, 5-7). Dopo la Pasqua, per

²⁴ M. AUGÉ, *Liturgia*, cit. p. 16.

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ M.S. BARBERI, “Laicità e secolarizzazione al debutto. Il corpo visibile del sacrificio nella *Lettera agli Ebrei* 10, 5-10, in *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come ‘fine del sacro’* in René Girard, (a cura di) S. Morigi e M.S. Barberi, Transeuropa, Ancona 2009, p. 46.

²⁷ BENEDETTO XVI, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Milano 2001, p.36.

noi non esiste che un tempio ed una vittima: il corpo *glorificato* di Cristo, ed il culto *nuovo*, come ancora annota Matias Augé, è “quello dell'accoglienza di questa grazia di Dio nella vita quotidiana attraverso la fede e la carità”»²⁸.

Dopo la Resurrezione comincia il nuovo tempio – e il nuovo *tempo* – Il corpo di Cristo stesso è il luogo di ogni culto. Benedetto XVI accosta questo mistero alla suggestiva immagine della tenda dell'Esodo: «“In questo corpo Egli abbraccia tutti gli uomini; non è la tenda eretta da mani d'uomo, è il luogo della vera adorazione di Dio, che dissolve le tenebre e le sostituisce con la realtà”»²⁹. Il corpo preparato per l'umanità è il corpo del Cristo, “preparato” per il sacrificio. *Sacrum facere*, nell'antichità, era l'espressione più adatta per definire l'esperienza del culto e della relazione con la divinità, *sacrum commercium* che diventa vincolo di unione per la comunità³⁰. Già l'AT attesta la centralità del culto sacrificale da tempi immemorabili: Caino e Abele, Abramo e Isacco, le complicatissime disposizioni rituali di *Esodo* e del *Levitico*. Ma qui siamo davanti ad un nuovo e definitivo sacrificio.

28

‘Nuovo’, in senso biblico, indica di solito il compimento, la perfezione. Scrive, infatti, a questo proposito Benedetto XVI:

«“L'istituzione dell'Eucaristia nell'Ultima Cena accadde nel contesto di una cena rituale che costituiva il memoriale dell'avvenimento fondante del popolo di Israele: la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto. Questa cena rituale, legata all'immolazione degli agnelli (cfr *Es* 12,1-28.43-51), era memoria del passato ma, nello stesso tempo, anche memoria profetica, ossia annuncio di una liberazione futura. È in questo contesto che Gesù introduce la novità del suo dono”»³¹.

Adesso, per noi cristiani, non è più necessario ripetere quella cena, ritualmente, ripetutivamente. Scrive ancora il Pontefice:

²⁸ M. AUGÉ, *Liturgia*, cit. p. 21.

²⁹ BENEDETTO XVI, *Introduzione allo spirito della liturgia*, cit. p. 40.

³⁰ Sul carattere fondativo del sacrificio, cfr. RENÉ GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., in particolare il I capitolo.

³¹ BENEDETTO XVI, *Esortazione Apostolica Post-sinodale Sacramentum Caritatis*.

“Come giustamente dicono i Padri, *figura transit in veritatem*: ciò che annunciava le realtà future ha ora lasciato il posto alla verità stessa. L'antico rito si è compiuto ed è stato superato definitivamente attraverso il dono d'amore del Figlio di Dio incarnato. Il cibo della verità, Cristo immolato per noi, *dat ... figuris terminum*³². Il memoriale del suo dono perfetto, infatti, non consiste nella semplice ripetizione dell'Ultima Cena, ma propriamente nell'Eucaristia, ossia nella novità radicale del culto cristiano”³³. Il tempio dell'Antico Testamento serve così alla *figura* del Sacramento»³⁴.

L'Antico Testamento resta sospeso a favore del Nuovo, l'edificio si converte in Sacramento, la figura del Tempio si compie nella realtà della Chiesa mediante l'Eucarestia. Come Benedetto XVI sottolinea: «il tempio terreno è solo una copia, e non il vero tempio; esso è immagine e simbolo, che rinvia oltre se stesso»³⁵. Il piano umano e storico, rappresentato dall'Antico Testamento si trasforma così nel carattere liturgico ed ecclesiale del Sacrificio di Cristo presente nell'Eucarestia. Nel Sacramento, infatti, si fa memoriale³⁶ del sacrificio di Gesù Cristo. Egli è veramente presente sotto le due specie, come egli stesso dice nel Vangelo: «“Questo è il mio corpo... Questo è il mio sangue”»³⁷. Come detto, il Cristo presente nell'Eucaristia è il Cristo già nella gloria, che nel Venerdì Santo offre se stesso sulla croce. Ciò viene evidenziato dalle parole da Lui dette sul calice del vino: «“Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per molti”»³⁸. Se si esaminano queste parole alla luce della Scrittura, due elementi importanti sono evidenziati. Il primo è costituito dal termine “sangue versato” che nel linguaggio biblico rimanda alla violenza³⁹. Il secondo

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. ERIC AUERBACH, *Figura*, in *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 2005, specialmente la II e la III parte.

³⁵ BENEDETTO XVI, *Introduzione allo spirito della liturgia*, cit. p. 38.

³⁶ Cfr. M. AUGÈ, *Liturgia*, cit., p. 16.

³⁷ *Mt* 26, 27-28.

³⁸ *Mt* 26,28; cfr. *Mc* 14,24; *Lc* 22,20

³⁹ (cfr. *Gen* 4; *Gen* 9,6)

«consiste nella precisazione “per molti” riguardante i destinatari di questo sangue versato. L'allusione qui ci riporta a un testo fondamentale per la rilettura cristiana delle Scritture, il quarto canto di Isaia: col suo sacrificio, “consegnando se stesso alla morte”, il Servo del Signore “portava il peccato di molti” (*Is 53,12; Eb 9,28; 1Pt 2,24*)»⁴⁰.

Analogamente, questo carattere sacrificale e redentore dell'Eucaristia è evidenziato nelle parole di Gesù nell'Ultima Cena, “Questo è il mio corpo che è dato per voi” (*Lc 22,19; cfr. 1 Cor 11,24*). La Chiesa greca, nel Sinodo di Costantinopoli del 1156-57, ha affermato che

«l'Eucaristia è, dunque, un sacrificio: sacrificio della redenzione e, al tempo stesso, della nuova alleanza, come crediamo e come chiaramente professano anche le Chiese d'Oriente. Il sacrificio odierno è come quello che un giorno offrì l'unigenito incarnato Verbo di Dio, viene da lui offerto oggi come allora, essendo l'identico e unico sacrificio»⁴¹.

Questo è il *mysterium* della Celebrazione eucaristica, in quanto *sacrificio, memoriale e sacro convito*⁴². È qui che chiediamo di «essere radunati in *un solo corpo*, il corpo ecclesiale, misterioso, escatologico, quel corpo che è *già e non ancora*, e chiediamo che ciò si realizzi attraverso la comunione al corpo e al sangue di Cristo»⁴³. La dinamica sacramentale inscritta nella comunione come *corpus mysticum* ed *agapé* fraterna ci immerge così nel mistero ecclesiale. «I due corpi di Cristo – quello sacramentale e quello ecclesiale – sono inseparabili l'uno dall'altro»⁴⁴.

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *L'Eucaristia 'sacrificium laudis'*, Udienza generale di Mercoledì 11 ottobre 2000.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica Dominicae Cenae* n. 9.

⁴² Cfr. M. Augé, *Liturgia*, cit., p. 154. Vedi anche l'Istruzione *Eucharisticum mysterium*, 3, a, in EDIL I, n. 901.

⁴³ Ivi, p. 155.

⁴⁴ *Ibidem*.

Et verbum caro factum est

Ancora il Vangelo di Giovanni sintetizza questa realtà attraverso i brevi versetti: «E il Verbo si fece carne / e venne ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1, 14-15), che la liturgia propone nel mistero dell'Incarnazione. In quell'abisso di distanza che si colma nel Dio che si fa uomo, in Colui che “si è unito in certo modo ad ogni uomo”⁴⁵, possiamo leggere così l'annuncio dei “nuovi cieli e nuova terra”. Il mistero della *Kénosis* della natura divina in quella umana (cfr. *Fil* 2, 6-8) ha da sempre ispirato artisti, mistici e teologi. Nelle arti figurative, basti pensare alla pesante corporeità della ferita del Cristo nella celebre *Incredulità di San Tommaso* del Caravaggio⁴⁶. E Dante descriverà questa vertigine nel VII canto del *Paradiso*, appena entrato “in contatto” con la realtà d'amore eterna, sintetizzata da Beatrice nell'immagine della *felix culpa* redenta dall'incarnazione di Cristo:

«Per non soffrire a la virtù che vole
 freno a suo prode, quell'uom che non nacque,
 dannando sé, dannò tutta sua prole;
 onde l'umana specie inferma giacque
 giù per secoli molti in grande errore,
 fin ch'al Verbo di Dio discender piacque
 u' la natura, che dal suo fattore
 s'era allungata, unì a sé in persona
 con l'atto sol del suo eterno amore»⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. *Gaudium et Spes*, 22.

⁴⁶ Nelle opere dei grandi artisti è possibile cogliere il tratto fondamentale dell'arte occidentale, che influenzerà e rifonderà in maniera decisiva tutta la storia dell'arte: la nascita del realismo cristiano, possibile solo alla luce del mistero dell'Incarnazione, seguendo l'intuizione che a fondamento del realismo ci sia l'evento del sacrificio di Cristo. In Caravaggio, per fare un esempio tra i più grandi, tutto ciò è immediatamente percepibile: proprio come vittima per il peccato il Cristo – “amico dei pubblicani e dei peccatori” – diviene solidale con tutti, fino alla morte di croce. Su ciò, rimando alle opere di GIUSEPPE FORNARI, *La bellezza e il nulla. L'antropologia cristiana di Leonardo da Vinci*, Marietti, Genova 2005; e ID. *Il seppellimento della luce. Alla ricerca dell'autentico Caravaggio*, Pro Manuscripto, Università di Bergamo 2011.

⁴⁷ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Paradiso*, VII, 25-33.

