

“*Corpus carcer*” nell’alto Medioevo. Metamorfosi di un concetto

Autor:
Ilario Tolomio

Revista:
Patristica et Mediævalia

1997, 18, 3-19



Artículo

“CORPUS CARCER” NELL’ALTO MEDIOEVO Metamorfosi di un concetto *

ILARIO TOLOMIO **

Fu molto fortunata in tutto l’alto Medioevo l’immagine del corpo come carcere dell’anima. Di origine platonica –come tutti sanno–, tale immagine aveva avuto una importante rivisitazione nel neoplatonismo. Ai Padri cristiani, poi, sembrava molto adatta a spiegare la condizione di decadenza del corpo dovuta al peccato originale e soprattutto i celebri luoghi paolini Rom. 7, 21-24 e 1 Cor. 9, 27 - “[...] Chi mi libererà da questo corpo di morte?” e “[...] Io tratto duramente il mio corpo e lo trascino in servitù...”¹.

* Debbo ringraziare per l’aiuto prestatomi il prof. Alceste Catella, preside dell’Istituto di Liturgia Pastorale [Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma] dell’Abbazia di S. Giustina di Padova, e il prof. Ferdinando Dell’Oro della Università Pontificia Salesiana.

** Universidad de Padua.

¹ Sul tema del corpo carcere tra evo antico e medio ci sono alcuni contributi specifici: P. Courcelle, “Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b; Cratyle 400c)”, in *Revue des Études Latines*, XLIII (1965), pp. 406-443; ripreso in id., *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1975, vol. II di *Connais-toi toi-même...* cit., dal significativo titolo “L’âme fixée au corps”, pp. 325-414. Di Pierre Courcelle è pure il contributo *L’âme au tombeau*, in *Mélanges d’histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 331-336 (ripreso in id., *Recherches sur S. Ambroise. “Vies” anciennes, culture, iconographie*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1973, pp. 35-40). Si veda ancora: M.L. Violante, “Il ‘corpo-prigione’ in alcune epigrafi funerarie cristiane fra IV e VII secolo”, in *Civiltà classica e cristiana*, III (1982), pp. 247-267; G. Richter, “Bist du Elias? (Ioh. I, 21)”, in *Biblische Zeitschrift*, VII (Freiburg i. Br.-Paderborn, 1963), pp. 70-76. Ma segnaliamo anche una caratteristica *variatio* tematica: G. Penco, “Monasterium - carcer”, in *Studia monastica*, VIII (1966), pp. 133-143.

Il tema del corpo-carcere fa parte del più ampio discorso antropologico, per il quale rinviamo ai contributi di: P. Daubercies, *La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d’une réalité terrestre*, Tournai (Belgium), Desclée, 1959, pp. 267; id., “La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut moyen âge”, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXX (1963), pp. 5-54; G. Mathon, *L’anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Erigène. Recherches sur le sort des thèses de l’anthropologie augustiniennne durant le Haut Moyen-Âge*, Faculté de Théologie de Lille, 1964, voll. 3 (dissertazione accademica); B. Stoeckle, “Amor carnis - abusus amoris. Das Verständnis von der Konkupiszenz bei Bernard von Clairvaux und Aelred von Rievail”, in *Analecta monastica. Textes et études sur la vie des moines au Moyen Âge*, septième série, par R. Grégoire - T. Leccisotti - J. Leclercq - B. Stoeckle, Romae, Herder, 1965, pp. 147-174 (“Studia Anselmiana”, fasc. LIV). Di segno opposto ai lavori fin qui citati l’accostarsi al discorso antropologico medievale di V. Fumagalli, *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 89.

Su questo tema, secondo il gusto compositivo dei medievali, si potrebbe compilare un "florilegium", un "manipulus", una "catena" o meglio una "mensa spiritualis" di sentenze o detti, alla quale assidersi per cogliere la grande fecondità culturale di tale convinzione nei primi secoli medievali². Del resto, questi furono definiti "l'età d'oro della compilazione"³. Anche in chi compilatore non era nel modo più assoluto (si pensi a Cassiodoro, Boezio, Isidoro di Siviglia) vi era la preoccupazione di conservare, tramandare la "sapientia" degli antichi pagani e soprattutto quella dei *Patres* cristiani. Con questo spirito si arriverà nell'età carolingia a stabilire — a dire il vero in maniera piuttosto meccanica — il metodo di composizione, soprattutto in materia di teologia, che doveva consistere in una trasmissione o una ripetizione di quanto avevano detto i Padri della Chiesa e i cristiani ortodossi, impedendo così, o quanto meno limitando, la riflessione personale⁴. "Cur vobis non sufficiant quae in sanctorum patrum dictis inveniuntur et universali catholicae sanctionis consuetudines confirmantur, dicente Scriptura: 'terminos Patrum ne transgrediatis'. Numquid sagatiores sumus ad inveniendam viam veritatis quam apostolici doctores? Et quare aliquid confirmare audemus quod in illorum non inveniuntur scriptis?"⁵. Così il Concilio di Francoforte nel 794 aveva sancito un principio di autorità, che non avrà meno fortuna dell'*ipse dixit* aristotelico. Si assiste così al formarsi di una letteratura apparentemente ripetitiva, poco personale, compilativa appunto. Si prendano, ad esempio, i sei ponderosi tomi

Molto spesso gli studi di antropologia medievale si sono concentrati sul caratteristico tema del "contemptus mundi". Scegliendo nella vasta letteratura, facciamo menzione di R. Grégoire, "Introduction à une étude théologique du 'mépris du monde'", in *Studia monastica*, VIII (1966), pp. 313-328; e, fra i molti puntuali contributi di Robert Bultot, citiamo: "Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde", in *Revue Thomiste*, 64 (1964), pp. 517-548; "Les philosophes du paganisme, docteurs et exemples de 'contemptus mundi' pour la morale médiévale", in *Studia Gratiana*, XIX (1976), pp. 101-122; "Bonté des créatures et mépris du monde", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXII (1978), pp. 361-394; "Cosmologie et 'contemptus mundi'", in *Sapientiae doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à dom Hildebrand Bascour O.S.B.*, Leuven, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, numéro special I, 1980, pp. 1-23; ricordiamo, infine, la sua storia del *contemptus mundi* da Ambrogio a Innocenzo III, purtroppo non portata a compimento: *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde, en Occident, de S. Ambroise à Innocent III*. Tome IV: *Le XIe siècle*, vol. 1: *Pierre Damien*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963, pp. 144; vol. 2: *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger Caen, Anselme de Canterbury*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1964, pp. 149.

² Su questo diffusissimo genere letterario medievale si veda la voce "Florilèges spirituels", in *Dictionnaire de spiritualité (= DS)*, t. V, Paris, Beauchesne, 1964, coll. 435-512. Tale voce si articola in tre parti, curate da tre diversi autori: I. "Florilèges latins", a cura di H.-M. Rochais, coll. 435-460 (in particolare alle coll. 437-438 l'analisi terminologica); II. "Florilèges médiévaux d'étiqne", a cura di Ph. Delhaye, coll. 460-475; III. "Florilèges grecs", a cura di M. Richard, coll. 475-512.

³ Mathon, *L'anthropologie chrétienne...* cit., II, pp. 174-176.

⁴ *ibid.*, p. 176.

⁵ Mathon, *L'anthropologie chrétienne...* cit., II, p. 176 e III, pp. 52-53 nota 64. *MGH, Concil.* II, p. 143.

della *Patrologia Latina* dedicati a Rabano Mauro e si vedrà che l'immensa opera di questo scrittore cristiano altro non è che una imponente antologia di scritti altrui, dei Padri e degli scrittori ecclesiastici ortodossi⁶.

Con il medesimo metodo sia consentito, dunque, anche a noi di costruire un manipolo di sentenze relative al tema del *corpus-carcer*, a partire dai Padri fino al compiersi del millennio. Diamo inizio con alcune significative espressioni di Ambrogio di Milano.

A nobilitare il corpo dell'uomo sono soltanto il capo e gli occhi, diversamente "tutto il corpo sarebbe un carcere, squallido di un tenebroso sudiciume"⁷.

"Benchè l'anima dell'uomo sia di natura superiore, tuttavia anch'essa può essere soggetta alla caduta, posta com'è nel carcere del corpo..."⁸.

"La vita vera e beata è quella che ciascun uomo consapevolmente vive in modo molto più puro e beato quando l'anima abbia deposto l'involucro di questa carne e si sia liberata da questa specie di carcere corporeo, tornando a volo al luogo sublime della sua origine"⁹.

L'anima, alla morte, smessa finalmente "la veste di pelle che Adamo ed Eva avevano ricevuto dopo la loro colpa, la veste della corruzione, la veste delle passioni", non sente più il desiderio della vita corporea, anzi, mentre esce da questo mondo e si solleva "dalla compagnia del corpo, da quel legame e da quella familiarità con l'amplesso carnale", si chiede: "come potrò insozzare i miei passi, in modo da tornare nella prigione del corpo e in quel tenebroso carcere delle sue passioni?"¹⁰.

Le anime salvate in attesa della pienezza dei tempi, ossia del giudizio universale, "possiedono una dolcezza ricchissima di esultanza, perchè da questo carcere del corpo corruttibile sono giunte alla luce e alla libertà e posseggono già l'eredità promessa"¹¹.

Cristo "il vero Ebreo", "dalla pienezza della divinità e dalla libertà della grazia celeste venne nel carcere di questo corpo. Egli non potè essere cambiato dalle lusinghe di questo mondo; nessuna corruzione e piacere mondano poterono abbatteirlo; messo alla prova non cadde, assalito non assalì e, da ultimo, preso per la veste del corpo dalla mano adulterina della Sinagoga si spogliò della carne, e ascese libero dalla morte"¹².

"Nel mistero della nostra vita, l'anima, che si trova congiunta al corpo, è

⁶ Cfr. *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, introduzione, traduzione e note di I. Tolomio, Milano, Rusconi, 1979, pp. 29-30.

⁷ Ambrogio, *Exameron* dies VI, sermo IX, cap. 9, n° 55 ("Biblioteca Ambrosiana" = BA I, p. 401).

⁸ Ambrogio, *De paradiso* 12, 54 (BA II/1, p. 127).

⁹ Ambrogio, *De Cain et Abel* II, 10, 36 (BA II/1, pp. 299-301).

¹⁰ Ambrogio, *De Isaac vel anima* 6, 52 (BA III, pp. 91-93).

¹¹ Ambrogio, *De bono mortis* 11, 48 (BA III, pp. 195-197).

¹² Ambrogio, *De Joseph* 6, 31 (BA III, p. 373).

come schiacciata a terra a strisciare e attaccata al suolo, in parte a causa della terrestrità di questa dimora, in parte perchè questo corpo è fatto di terra. Allora, e il luogo che ci alberga e la materia stessa del nostro corpo concordano nel favorire questa interpretazione. E appropriato è il desiderio dell'Apostolo di essere liberato dal corpo di questa morte, proprio perchè noi siamo come dei prigionieri e, costretti a vivere in un tugurio di lussuria, siamo avvolti dalle tenebre dei peccati" ¹³.

Nell'antico pistrino –una specie di carcere buio– schiavi e animali macinavano il grano alla mola; nel nuovo pistrino, invece, ossia “nel corpo umano –anch'esso un vero e proprio carcere– l'anima è destinata, se si studia di fare il bene, a operare il Pane del cielo” ¹⁴.

“Come la vite si sposa agli alberi, così il corpo si congiunge all'anima, e anche l'anima al corpo. Come il vigneto sta ritto quand'è legato insieme, e, se viene potato, non s'impoverisce ma diventa più rigoglioso, così la santa plebe quand'è legata è resa libera, quand'è umiliata si innalza, quand'è recisa riceve la corona. E, persino, come il tenero virgulto staccato dall'antico albero viene innestato nella fecondità di una nuova radice, così questo popolo santo, quando ha rimarginato i tagli dell'antico virgulto, si sviluppa, perchè è tenuto al sicuro dentro quel legno della croce come nel grembo di una madre affettuosa; e lo Spirito Santo, come se discendesse giù nelle buche del terreno, riversandosi nel carcere di questo corpo, lava via il fetidume con la corrente dell'acqua che salva, e solleva le abitudini delle nostre membra all'altezza della disciplina celeste” ¹⁵.

E dopo Ambrogio di Milano raccogliamo da Girolamo una sola sentenza relativa al tema del corpo carcere dell'anima:

“Noi siamo condannati a vivere nel corpo, eppure sta scritto ‘Ritorna, anima mia, alla tua pace’ e in altro luogo ‘Strappa dal carcere l'anima mia’: è, dunque, da desiderarsi la morte per essere liberati dal carcere” ¹⁶.

A questa idea del corpo carcere dell'anima Girolamo sarà infatti improvvisamente contrario allo scopo di combattere gli errori di Origene, incline –a suo giudizio– a una specie di reincarnazione delle anime, destinate ad essere “relegate in questo corpo come in un carcere”.¹⁷ In realtà Girolamo, al di là di questa disputa teologica, non ha mai abbandonato la convinzione dello stato di reclusione dell'anima nel corpo ¹⁸.

¹³ Ambrogio, *Expositio Psalmi CXVIII*, littera “Deleth”, 6 (BA IX, p. 175).

¹⁴ Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam VIII*, 48 (BA XII, p. 321).

¹⁵ Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam IX*, 29 (BA XII, p. 385).

¹⁶ Girolamo, *In Esaiam XI*, 28, 4/8 (CCL 73, p. 444).

¹⁷ Girolamo, *Contra Joannem Hierosolymitanum 7* (PL 23, col. 376): “Quod in hoc corpore quasi in carcere sint animae religatae; et antequam homo fieret in paradiso, inter rationales creaturas in coelestibus commoratae sunt”.

¹⁸ Cfr. Girolamo, *In Epistolam ad Ephesios II*, cap. 3, vers. 1 (PL 26, coll. 507-509) e III, cap. 6, vers. 20 (PL 26, col. 587).

Il giovane Agostino, poi, è tutto neoplatonico quanto alla recezione di questa significativa immagine della condizione corporea.

"(...) Dio soltanto conosce la verità e forse anche l'anima dell'uomo, quando avrà abbandonato questo corpo che è un carcere tenebroso. Fine dell'uomo è la ricerca perfetta della verità" ¹⁹.

Ma, vecchio vescovo ormai, nel commentare il versetto "educ de carcere animam meam" del salmo 141, considera carcere il mondo più che il corpo; tuttavia egli scrive:

"(...) è anche vero che il nostro corpo è in questo carcere, cioè in questo mondo. (...) Ricordiamoci del fatto che noi siamo ostacolati da certi desideri terreni, contro i quali ci tocca lottare ed essere in guerra, in quanto 'vedo nelle mie membra un'altra legge che è in contrasto con la legge della mia mente'. Per questo motivo, forse diciamo al Signore che sottragga la nostra anima da questo mondo, cioè dai travagli e dalle molestie di questo mondo. Non è infatti mia prigioniera la carne che tu hai creata, ma la corruzione della carne, le sue molestie, le sue tentazioni" ²⁰.

E ancora:

"Con vigore grida con Paolo: Uomo miserabile che altro non sono, chi mi libererà? Ma da che cosa aspetti che ti si liberi? Dillo: da che cosa? (...) diccelo tu, o Apostolo! (...) Diccelo. Da questo corpo di morte. Da questo corpo di morte? Esatto. Dice: Da questo corpo di morte. Certuni dicono: Questo corpo di morte non appartiene a me; è un carcere dove sto per un po' di tempo, è una catena che mi lega per un po' di tempo. Io abito in un corpo di morte, ma non sono il corpo di morte. Vedo che ti atteggi a filosofo: è per questo però che non potrai essere liberato. Sono infatti — continua [Paolo] — uno spirito; non sono di carne, sebbene abiti nella carne. Quando mi sarò liberato della carne, cosa avrò ancora a che fare con la

¹⁹ Agostino, *Contra Academicos* I, 3, 9 ("Nuova Biblioteca Agostiniana" = NBA III/1, p. 37).

²⁰ Agostino, *Enarratio in psalmum 141*, 17 (NBA XXVIII, pp. 613-615). Nel difendere la tesi della necessità della grazia per raggiungere la salvezza per il Vescovo di Ippona "omnes in umbra mortis fuimus, omnes in massa peccati de Adam veniente colligati tenebamur. Radice vitiaata qualis nasci potuit fructus ex arbore generis humani? Sed qui sanaret vitia, venit sine vitio; et qui venit mundare peccata, venit sine peccato" (*Sermones Guelferbitani* 10, 1, in *Miscellanea Agostiniana* I, p. 472).

La natura umana "è stata ferita, piagata, danneggiata, rovinata" dalla disobbedienza dei progenitori (*De natura et gratia* 53, 62: NBA XVII/1, p. 455). Non era questa la natura originaria dell'uomo; la nostra è "come una seconda natura, dalla quale ci libera la grazia del creatore" (*Quaestiones ad Simplicianum* I, 1, 11: NBA VI/2, p. 29). L'uomo spirituale, dunque, è prigioniero di questa natura (che con il corpo costituisce una sola cosa), vero e proprio carcere dal quale può essere liberato solo da Cristo. Al seguito di Paolo, infatti, il Vescovo di Ippona non smette di ripetere che "caro concupiscit adversum spiritum". E' vero che la redenzione ha portato la salvezza distruggendo l'"iniquità" del peccato, ma non è scomparsa la "debolezza" della carne, per cui si può parlare di "libertà parziale" e parimenti di "parziale schiavitù" (cfr. *In Ioannis Ev. Tractatus* 41, 10: NBA XXIV, p. 839). L'uomo spirituale, insomma, alberga nella prigionia della propria carne "ferita e piagata".

carne? (...) Io non sono carne ma spirito. Gemo perchè mi trovo incarcerato, ma quando questo legame sarà sciolto e questa casa di pena demolita, me ne andrò in libertà. La terra tornerà alla terra e lo spirito sarà accolto nel cielo: io me ne andrò abbandonando il resto, cioè quel che io non sono. Ma volevi dire proprio questo? Risponde: Sì, proprio questo”²¹.

E Prospero di Aquitania, amico di Agostino, difensore della dottrina della grazia e della predestinazione predicata dal Vescovo di Ippona contro ogni forma di semipelagianesimo, così commenta il versetto 8 del salmo 141:

“Strappa dal carcere la mia anima, perché possa lodarti’. Angustie e impedimenti vari costituiscono per l’uomo un oscuro carcere: rendono l’anima schiava togliendole ogni libertà; ma lo stesso corpo in cui essa abita può considerarsi un carcere, non tanto perché sia intrinsecamente cattivo (Dio ha fatto buone tutte le cose), quanto piuttosto perché il corpo, che è destinato alla corruzione, appesantisce l’anima. Il profeta Davide desidera dunque che la propria anima sia liberata non dal corpo, ma dallo stato di corruzione del corpo, perché nessuna costrizione derivante dalla mortalità impedisca la libera lode di Dio”²².

Fausto abate di Lerino, poi vescovo di Riez nella Provenza, semipelagiano, fa pure sua la considerazione della “angustia” della condizione corporea dell’uomo, “carcere” dell’anima:

“Per la propria anima il santo profeta Davide invoca: Strappa, o Signore, dal carcere l’anima mia, ossia dai vincoli angosciosi dell’ospizio corporeo”²³.

Più meditata è invece la riflessione del grande Cassiodoro, che vede tra corpo e anima il superamento di quel rapporto ostile, che concepisce il corpo come “carcere” dell’anima: l’anima, vivendo con il corpo, finisce per amarlo.

“L’anima non appena viene immessa nel corpo, subito ama il proprio carcere in modo ineffabile, ama di non esserne libera. Si lascia affliggere dai dolori del corpo, ha paura della morte, essa che non può morire, ed è così trepidante per le vicende del proprio corpo, che crederesti che a temere la morte sia piuttosto proprio essa, che per natura non può venire meno”²⁴.

²¹ Agostino, *Sermo 256 1-2* (NBA XXXII/2, p. 815).

²² Prospero di Aquitania, *Expositio psalmorum a centesimo usque ad centesimum quinquagesimum*, CXL, 8 (CCL 68A, p. 183, righe 81-89).

²³ Fausto di Riez, *Epistola ad Benedictum Paulinum* (PL Suppl. III, col. 521; CSEL 21, *Epistula V*, p. 189, righe 13-16).

²⁴ Cassiodoro, *De anima IV*, 39-45 (CCL 96, p. 539; la traduzione è presa da Cassiodoro, *L’anima, in L’anima dell’uomo...* cit., p. 150). Ma si vedano del medesimo autore pure i seguenti passi dell’*Expositio in Psalterium*: “Psalmus CXL, vers. 11: Custodi me a laqueo... (...) Laquei sunt diversa carnis desideria, quibus mentes humanae blandis nexibus illigantur...” (CCL 98, p. 1267); “vers. 10: (...) in te speravi”. (...) Sed cum beatorum consue-

Più vicino, invece, alle tematiche neoplatoniche è Severino Boezio, egli che del carcere aveva non solo l'immagine spirituale, ma l'esperienza reale, in un ineffabile anelito alla libertà.

"Se la mente, conscia dei propri meriti, sciolta da questo carcere terreno, si dirige libera verso il cielo, non dovrebbe allora disprezzare ogni cura terrena, dato che, godendo del cielo, esulta per essere stata tolta alla realtà terrena?"²⁵.

Con il papa Gregorio Magno prendono nuovo vigore le preoccupazioni etico-moralistiche: la carne è carcere e impedisce la libera elevazione dell'anima a Dio.

"L'uomo è come racchiuso in un carcere: con l'esercizio delle virtù solitamente egli si sforza di salire in alto, ma ne è impedito dalla corruzione della propria carne. Per questo bene prega il salmista di esserne liberato dicendo: Strappa dal carcere l'anima mia..."²⁶.

"Svestiti della carne corruttibile, saremo finalmente sciolti dalle moleste catene, con cui in questa terra siamo legati. Aspiriamo infatti fin d'ora di essere presenti a Dio, ma ne siamo impediti dai condizionamenti del corpo mortale. Giustamente si può dire dunque che siamo come dei prigionieri, poichè qui in terra il nostro desiderio non ha libero accesso a Dio"²⁷.

"(...) Le menti degli eletti, membri ancora di questo mondo per via del corpo, già si elevano per uscire da esso, deplorano la tribolazione dell'esilio che devono sopportare e si protendono verso la suprema patria spronati da un continuo amore"²⁸.

Beda il Venerabile non si discosta da quegli atteggiamenti monastici nei quali era stato educato fin dalla sua prima giovinezza.

"Noi facciamo rivivere la pasqua, quando trascorriamo dai bassi piaceri al desiderio delle cose celesti. Tutto si compirà, quando sciolti dall'ergastolo della carne faremo ingresso nel regno celeste"²⁹.

Ambrosiano appare –invece– Isidoro di Siviglia, nel recupero dell'immagine dell'anima racchiusa prigioniera nel corpo di carne.

"L'anima per propria natura possiede grande splendore; questo però è

tudo sit de hoc saeculo velle liberari, sicut et alius Paulus dicit: Educ de carcere..." (CCL 98, pp. 1266-1267).

²⁵ Severino Boezio, *Philosophiae consolatio* II, VII, 23 (trad. a cura di C. Moreschini, Torino, UTET, 1994, p. 167).

²⁶ Gregorio Magno, *Moralia in Iob* VIII, cap. 23, n° 39 (CCL 143, p. 410).

²⁷ Gregorio Magno, *Moralia in Iob* IV, cap. 34, n° 68 (CCL 143, p. 213, righe 47-52).

²⁸ Gregorio Magno, *Moralia in Iob* I, cap. 25, n° 34 (CCL 143, pp. 43-44, righe 15-23; SC 32 bis, p. 216).

²⁹ Beda il Venerabile, *In Ezram et Nehemiam* II (CCL 119A, p. 305, righe 718-720).

offuscato dall'essere essa commista con la carne, dalla quale è come racchiusa" ³⁰.

Ripetitivo di moduli ascetici —la cui paternità è non solo agostiniana, ma anche ambrosiana e, comunque, della tradizione monastico-eremitica— è Giovanni di Fécamp, "il più significativo autore spirituale del Medioevo prima di san Bernardo" ³¹. Per lui l'anima è felice quando si libera dal carcere del corpo.

"Felice l'anima che, sciolta dal carcere terreno, libera tende al cielo: confusa tra gli spiriti beati, essa sta alla presenza della maestà divina" ³².

"Signore, quanto è grande la tua dolcezza! Quanto meravigliosa la beatitudine del tuo amore! Dolcissimo Signore, quando ti vedrò? Quando apparirò davanti al tuo volto? Quando sarò saziato dalla tua bellezza? Quando mi strapperai da questo carcere tenebroso, per lodare il tuo nome? Da quel momento non sarò più ferito. (...) Felice l'anima che, sciolta dal carcere terreno, libera ascende al cielo..." ³³.

La *mensa spiritualis*, alla quale ci siamo assisi, è certamente di ispirazione platonica e neoplatonica. Non si può negare che Ambrogio, Girolamo, Agostino, Boezio, Cassiodoro conoscessero quei libri neoplatonici che portarono lo stesso Agostino alla conversione. Ma gli autori passati in rassegna costituiscono, per così dire, la corrente dotta dell'alto Medioevo, alla quale si è sempre guardato facendo la storia delle idee di quell'epoca. Accanto però a questo filone dotta, tutto legato al neoplatonismo, può ravvisarsi un'altra cultura, molto più diffusa e popolare e non riconducibile ad ascendenze letterarie pagane, quella liturgica. La liturgia romano-occidentale offre nei secoli altomedievali testi significativi e illuminanti relativi al tema dell'uomo, del suo corpo e della sua anima, nei quali si assiste al progressivo mutamento del concetto di corpo come carcere dell'anima. Il corpo appare semmai come oggetto di redenzione al pari dell'"anima" o della "mente" o dello "spirito" dell'uomo secondo la concezione antropologica biblica. Carcere diventa piuttosto il mondo, "tutto posto sotto il maligno" ³⁴, e ancora la condizione umana, l'intera esistenza terrena dell'uomo. Il carceriere è il demonio e i *vincula*, le catene del carcerato, non sono più le opacità corporee che impediscono la contemplazione divina, ma le passioni dell'uomo, il male morale, i *peccata* che egli commette. Il corpo dell'uomo non si pone più in quella concezione dualistica

³⁰ Isidoro di Siviglia, *Sententiae* I, cap. 12, n° 7 (PL 83, col. 563).

³¹ A. Wilmart, *Auteurs spirituels et Textes dévots du Moyen Âge Latin. Études d'histoire littéraire*, Paris, Études Augustiniennes, 1971 (reproduction de l'édition parue en 1932), p. 127.

³² Giovanni di Fécamp, *Confessio fidei* I, 25 (PL 101, col. 1043 D).

³³ Giovanni di Fécamp, *Confessio theologica* III, 7 (in J. Leclercq - J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle. Jean de Fécamp*, Paris, Vrin, 1946, p. 148, VII, righe 176-181; 190-191).

³⁴ 1 Gv. 5,19.

che lo considerava l'eterno nemico dell'anima, il luogo dal quale l'anima doveva fuggire per essere finalmente libera (si pensi a certe espressioni di Ambrogio di Milano), ma il "buon compagno" dell'anima³⁵, pure esso oggetto di salvezza e di redenzione da parte di Cristo.

Non è detto che questa sensibilità manifestata dalla letteratura liturgica non sia presente anche in testi di autori che appartengono a quella corrente che si è voluto definire come "dotta". Cassiodoro, ad esempio, nel suo *De anima* ha una pagina quanto mai significativa, nella quale esalta il corpo dell'uomo per la sua bellezza, per la "bellissima figura predisposta alla contemplazione delle realtà celesti e di quelle razionali", per "l'armoniosa disposizione delle membra"³⁶, ma anche per il contributo che dà alla storia della salvezza personale. Leggiamola.

"Nessun animale, dotato di un corpo, è stato formato con membra così ricche di significato. Dalla eccelsa volontà divina dovette infatti essere creato un corpo adatto a congiungersi con un'anima razionale. O mirabile creatura del sommo artefice, strutturata nei lineamenti del corpo umano in maniera tale che, se non fosse stata gravata dal peso dei peccati del primo uomo, non sarebbe stata spogliata dei grandi doni ricevuti! Quali beni, infatti, non dovette avere quando era affrancata dal peccato, se sappiamo che ora in questo stato di condanna ne possiede già tanti! In verità questa carne, sebbene sia assalita da diversi vizi e sia sottoposta alla lacerazione di molte ferite, tuttavia è la stessa carne che canta il divino salterio, che produce martiri gloriosi, è la stessa carne che si è resa degna di essere visitata dal proprio creatore, che ha ricevuto anche la stessa croce fonte di vita del santo redentore; giustamente si crede che diventerà spirituale, dal momento che, anche così mortale com'è, può gloriarsi d'averne tanti doni. Così, infatti, questa natura veramente grande, ma offesa dal delitto originale e dai peccati quotidiani, con il divino aiuto si orna di digiuni, di elemosine e assidue preghiere, e, dopo essersi mondata dal sudiciume dei peccati, dispone nella purezza la propria mente per meritare di ricevere il proprio creatore, essa tempio della fede che non accoglie i crimini. Per divina pietà credo sia stato disposto che il corpo soggiaccia all'anima, che l'anima sia soggetta a se stessa, e che tutto il composto umano si rivolga a Dio creatore trovandovi salvezza"³⁷.

La pagina di Cassiodoro ci introduce bene nei testi liturgici, importanti testimonianze della metamorfosi che ha subito nei secoli altomedievali il concetto pagano del corpo come carcere dell'anima³⁸. Consideriamo ora, a

³⁵ Immagine presente anche in Gregorio di Nissa (*In Christi resurrectionem*, or. 3, PG 46, col. 677 A).

³⁶ Cassiodoro, *L'anima...* cit., p. 171.

³⁷ *ibid.*, pp. 175-176.

³⁸ Bisogna riconoscere alla letteratura liturgica il buon diritto di appartenenza alla medievistica filosofica e culturale in genere. Si vedano, ad esempio, i saggi di: P. Riché, "Liturgie et culture à l'époque carolingienne", in *La Maison-Dieu*, 188 (1991), pp. 57-72; B. G. Baroffio, "I codici liturgici: specchio della cultura italiana nel Medioevo. Punti fermi - Appunti di lettura - Spunti di ricerca", in *Ecclesia orans*, IX (1992), pp. 233-276.

mo' di sondaggio e quindi senza pretese di esaustività, alcune fonti liturgiche. Sofferamoci anzitutto sul gruppo delle Antifone Maggiori dell'Avvento, dette "O", perchè tale è il loro *incipit*, esclamazione/invocazione ad un tempo, che esprime lo stato d'animo di persona portata allo stupore³⁹.

E' stato osservato che questi grandi "O" sono fra gli elementi più antichi e venerabili della liturgia cristiana, la cui bellezza e popolarità erano universalmente riconosciuti⁴⁰. Nel nono secolo Amalario di Metz li trattava come un "signum admirabile et investigabile". E continua nella sua analisi filosofico-linguistica: " 'O' interiectio est admirantis. Per illud 'O' voluit cantor intimare verba sequentia pertinere ad aliquam mirabilem visionem, quae plus pertinet ad mentis rumptionem quam ad concionatoris narrationem"⁴¹.

Composte probabilmente in Italia a metà del V secolo, tali antifone sono profondamente intrise di elementi biblico-giudaici. Più che opera di una singola persona ritiratasi dal mondo o di una piccola comunità fortemente legata alla religione vetero-testamentaria, tali antifone sembrano opera di un "militante nel secolo", che sentiva in maniera apocalittica l'imminente dissoluzione del vecchio mondo familiare sotto l'incalzare dei barbari invasori⁴². Ma al tema apocalittico va pure aggiunto quello legato alla parusia cristiana, dei novissimi, degli ultimi accadimenti della vita di ogni uomo che viene in questo mondo. L'impatto della rottura in atto doveva essere fortissimo nell'intimo dell'autore, che non trovava altro rifugio che nell'invocare l'aiuto dall'alto. Bene si adattava, poi, la millenaria invocazione messianica. Ma qui il Messia non è invocato per portare una liberazione territoriale, bensì spirituale. Già Amalario aveva fatto corrispondere le sette gloriose antifone ai sette doni dello Spirito Santo. In tutte, poi, s'invoca la liberazione dal carcere del mondo o della condizione di una esistenza schiava del male morale o del peccato, condotta "nell'ombra della morte"⁴³. In tutte non compare mai il tema del corpo come carcere dell'anima, del corpo che "aggravat animam"⁴⁴, del corpo che impedisce l'elevazione a Dio per la sua intrinseca opacità morale. Non sono mi-

³⁹ Per i testi di queste antifone si veda il *Corpus Antiphonarium Officii*, vol. III: *Invitatoria et Antiphonae*, editio critica, editum a R.-J. Hesbert, Roma, Herder, 1968, ai n.º 4081, 3988, 4075, 4010, 4050, 4078, 4025. Il mistero teologico da esse espresso nelle riflessioni di M. Magrassi, "Il mistero del Natale attraverso le antifone 'O'", in *Liturgia* (Roma), IX (1975), pp. 975-986. Sulla loro composizione: V. E. Fiala, "Eine Sonderform der O-Antiphonen", *Archiv für Liturgiewissenschaft*, XII (1970), pp. 261-267.

⁴⁰ A. Cabaniss, "A Jewish provenience of the Advent Antiphons?", in *The Jewish Quarterly Review* (Philadelphia), LXVI (1975), p. 40.

⁴¹ Amalario di Metz, *Liber de ordine antiphonarii*, in *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, edita a I.M. Hanssens, tomus III, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1950, p. 144, righe 27-28 e 32-35.

⁴² Cfr. Cabaniss, "A Jewish provenience...", cit., p. 51.

⁴³ Espressione molto frequente nei testi biblici: Gb. 10, 21; Sal. 44, 20; Sal. 88, 7; Sal. 107, 10 e 14; Is. 9, 2; Mt. 4, 16; Lc. 1, 79.

⁴⁴ Sap. 9, 15.

nimamente sfiorate dai pensieri di Ambrogio, di Girolamo, di Agostino inneggianti all'anima che attende che siano spezzati i *vincula* del corpo, per essere finalmente libera.

Esaminiamo più attentamente la quarta di queste antifone, perchè meglio corrisponde al nostro assunto. Il testo recita così: "O clavis David, et sceptrum domus Israel: qui aperis, et nemo claudit; claudis, et nemo aperit: veni, et educ vinctum de domo carceris, sedentem in tenebris et umbra mortis"⁴⁶. La chiave di Davide ha il potere di aprire o di chiudere le porte della prigione; venga dunque questa chiave potente a liberare dal carcere l'uomo incatenato, seduto nelle tenebre e nell'ombra che porta la morte. A parte l'esclamazione "O", l'invocazione, che dà anche il titolo all'intera antifona, è ispirata a Isaia 22, 22, ripreso da Apocalisse 3, 7, entrambi luoghi che inneggiano al potere messianico di aprire o chiudere le porte della casa del re, ossia nella interpretazione neotestamentaria le porte del regno dei cieli. Questa la destinazione finale, ma il punto di partenza è il carcere dove l'uomo siede incatenato ("vinctum"), "in tenebris et umbra mortis". L'immagine del carcere è ispirata al versetto 10 del Salmo 107, dove si esprime non solo la profonda aspirazione alla libertà degli esuli ebrei in terra di Babilonia, ma anche quella degli Ebrei del periodo post-esilio per la restaurazione delle precedenti glorie della casa di Davide e quella ancora dei discepoli della Chiesa primitiva per un rapido ritorno del proprio Maestro asceso al cielo, come del resto aveva misteriosamente promesso⁴⁶. Vi è ancora un versetto salmico nelle suggestioni spirituali dell'autore di questa antifona: si tratta del versetto 8 del Salmo 142: "Strappa dal carcere la mia vita, perchè io renda grazie al tuo nome: i giusti mi faranno corona / quando mi concederai la tua grazia". In tutti questi luoghi biblici il carcere non è certamente il corpo, bensì la condizione umana nello stato di prigionia, di decadenza o di miseria o quanto meno di difficoltà morale. Solo Innocenzo III (ma, a dire il vero, non solo lui) interpreta il carcere citato dal Salmo 141 come il "corpo dell'uomo", "corpo di morte" dice⁴⁷. Ma con Innocenzo III e con il suo celebre *De contemptu mundi* ci siamo molto allontanati dalla stagione patristica, come può essere definito tutto l'Alto Medioevo, che -già lo si è visto- non intendeva varcare i "terminos Patrum"⁴⁸.

Chiaramente questo testo antifonale non riflette più il tema pagano

⁴⁶ Viene cantata il 20 dicembre. Cfr. n° 4010 del III volume del cit. *Corpus Antiphonarium*. Simile a questa è la n° 4034 del giorno di Natale: "O Jerusalem, civitas Dei summi, leva in circuitu oculos tuos et vide Dominum Deum tuum, quia jam veniet solvere te a vinculis".

⁴⁶ Gli elementi vetero-testamentari, presenti nell'antifona analizzata, sono rilevati da Cabaniss, "A Jewish Provenience...", cit., pp. 44; 46; 48; 50; 51.

⁴⁷ Lotharii cardinalis (Innocentii III) *De miseria humanae conditionis*, edidit M. Maccarrone, Lucani, in *aedibus Thesauri mundi*, 1955, p. 28, cap. XX, righe 18-19.

⁴⁸ Cfr. Mathon, *L'anthropologie chrétienne...* cit.: tutta la parte II porta per titolo questo programmatico luogo biblico (Sal. 103, 9; Gb. 14, 5), assunto come regola dal Concilio di Francoforte del 794.

del corpo carcere dell'anima. Esprime piuttosto il sentimento di pena che l'uomo, tutto l'uomo - anima e corpo - sperimenta nella vita terrena. Così sentiva questa antifona e la interpretava lo stesso Alcuino, il quale, giunto ormai prossimo alla morte, era solito cantarla e farla cantare dagli altri monaci nell'ora liturgica dei vesperi prima del *Magnificat*, ad indicare il "desiderium aeternae beatitudinis", come commenta il Frobenio⁴⁹. La chiave di Davide schiudeva, dunque, al pio Alcuino le porte dell'eternità felice. Una trasposizione spirituale, anagogica in specie, del testo di Isaia per l'abate Alcuino; per il vescovo di Metz, invece, la chiave davidica rappresenta lo spirito di intelletto "qui in Christo est" e che "acumine luminis sui abdita penetrat et tenebras cordis inlustrat" e continua: "Hoc enim agit, quando vult, aperit quod nemo potest claudere. Christus est lux vera, quae inluminat omnem hominem"⁵⁰. Da una lettura storico-letterale (quella della schiavitù ebraica), siamo, dunque, trascorsi alla interpretazione anagogica (Alcuino) e a quella allegorico-tropologica (Amalario), le quali ultime allontanano ogni possibile interpretazione del corpo inteso come carcere dell'anima.

Analizziamo ora un'altra fonte liturgica, che, per la sua vastità e complessità, permette di fare sul tema corpo-anima un discorso antropologico maggiormente articolato. Si tratta del *Sacramentario Gelasiano*, il più antico libro liturgico della Chiesa romana a noi giunto, compilato verso la fine del V o agli inizi del VI secolo.⁵¹ Le molte interpolazioni, dovute non solo a copisti ma anche alle diverse esigenze delle chiese occidentali (di quella francese in particolare), hanno creato diverse stratificazioni di questo antichissimo testo liturgico. Smarriti i manoscritti dell'originale redazione romana, oggi possiamo rifarci a un manoscritto in onciale della metà del secolo VIII, pubblicato nel 1680 dal cardinale Giuseppe Tommasi, insigne liturgista⁵². Il *Sacramentario*

⁴⁹ *Beati Flacci Alcuini Vita*, caput XIV ("Beati Alcuini obitus"), 27-28 (PL 100, coll. 104-105).

⁵⁰ Amalario di Metz, *Liber de ordine antiphonarii...* cit., p. 47, n° 19, righe 9-13.

⁵¹ Eccone l'edizione critica: *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli*. Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 (*Sacramentarium Gelasianum*). In Verbindung mit L. Eizenhöfer OSB und P. Siffrin OSB, hrsg. von L. C. Mohlberg OSB, 3. Auflage, verbessert und ergänzt von L. Eizenhöfer, Roma, Herder, 1981, pp. XLIV-330 (*Rerum ecclesiasticarum documenta*, series maior, Fontes IV).

Per una introduzione alla letteratura dei sacramentari si veda M. Metzger, *Les sacramentaires*, Turnhout (Belgium), Brepols, 1994, pp. 140 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 70). Ormai datata, ma sempre utile per la ricchezza della informazione, è l'opera di M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano, Ancora, 1950-1959, voll. 4 (nel I volume la trattazione sui sacramentari).

⁵² *Codices Sacramentorum nongentis annis vetustiores, quorum primus est Ecclesiae Romanae, reliqui Gallicanae*. Nunc primum prodeunt cura et studio Joseph Mariae Thomasiai congregationis Clericorum Regularium presbyteri, Romae, typis Angeli Bernabò, 1680. Sul Tommasi si veda il saggio di I. Scicolone, "Il cardinale Giuseppe Tommasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica", Roma, *Studia Anselmiana*, 1981, pp. 229 ("Studia Anselmiana", 82; "Analecta liturgica", 5).

Gelasiano ebbe amplissima diffusione nel mondo carolingio, nonostante la concorrenza che dovette affrontare con i libri gallicani e con il più tardo *Sacramentario Gregoriano*⁵³.

Per quanto concerne il nostro tema, la lettura di questo primo messale romano rafforza quanto mai la tesi che l'antica immagine del corpo come prigione dell'anima abbia subito, almeno nell'area liturgica, una radicale metamorfosi già nel primissimo Medioevo. Si vedano ad esempio i riti della iniziazione cristiana: le messe per gli scrutini di ammissione al battesimo, le molte preghiere di esorcismo, le lunghe orazioni ed esortazioni della veglia pasquale ai catecumeni che si accingevano a diventare cristiani; oppure si analizzino i riti penitenziali: l'imposizione delle ceneri all'inizio della Quaresima o la celebrazione del sacramento della riconciliazione nel giovedì santo. Sono questi due momenti significativi, per fare evidenziare la condizione dell'uomo dibattuto tra peccato e grazia, tra materia e spirito, tra corpo e anima. Qui ci si aspetterebbe che l'antica tesi del corpo come prigione dell'anima riemergesse con tutta la sua forza e la sua vitalità immaginifica. Ma non è così. Il corpo appare costantemente come oggetto della redenzione di Cristo accanto all'anima o allo spirito o alla mente. Così l'olio consacrato nei giorni penitenziali della Passione è "ad refectonem mentis et corporis"⁵⁴; la sua benedizione è "tutamentum corporis animae et spiritus" (ed è questa tipica antropologia biblica), "ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem aegretudinem mentis et corporis" (382). Chi, poi, riceverà l'unzione di questo sacro olio non conseguirà solo la purificazione "mentis", ma anche quella "corporis" (384). E nell'esorcismo finale della "creatura dell'olio" si ribadisce che esso viene costituito "ad utilitatem hominum", "ut fiat haec unctio divinis sacramentis purificata in adoptione carnis et spiritus..." (389).

E' rilevante notare che le coppie linguistiche corpo-anima, corpo-mente, carne-spirito (le più frequenti in tutto il sacramentario) non contengono mai al loro interno contrapposizioni teologiche o concettuali. Una volta che sono state deposte con il battesimo le "macula vetustatis" (49), il corpo entra a pieno titolo nella preghiera liturgica, assidendosi

⁵³ Oggi disponibile in una rinnovata edizione critica: J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, édition comparative, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, tome premier: *Le sacramentaire, Le supplément d'Aniane*, troisième édition revue et corrigée, 1992, pp. 799; tome seconde: *Textes complémentaires pour la Messe*, deuxième édition revue et corrigée, 1988, pp. 461; tome troisième: *Textes complémentaires divers*, deuxième édition revue et corrigée, 1992, pp. 379 (*Spicilegium Friburgense*, voll. 16, 24, 28).

L'uso tematico dei sacramentari è oggi facilitato dall'opera di J. Deshusses - B. Darragon, *Concordances et tableaux pour l'étude des grandes sacramentaires*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, 1982-1983, tomi 3 in 6 volumi (*Spicilegii Friburgensis subsidia*, voll. 9-14).

⁵⁴ *Sacramentarium Gelasianum...* cit., paragrafo 382, p. 61. D'ora in avanti, ai passi citati si farà immediatamente seguire tra parentesi la sola indicazione del paragrafo o dei paragrafi.

alla stessa mensa dell'anima o della mente o dello spirito. Anzi per la sua salute si prega e si invoca l'aiuto divino. Il corpo assume, poi, importanza per il contributo che porta nell'elevare l'anima a Dio. Significativi i riferimenti al corpo durante il periodo quaresimale, nel quale la mortificazione si fa più insistente. L'uomo in questo tempo "corpus afflixit ieiuniis, ut animae suae reciperet quam perdiderat sanitatem" (353). Si prega perchè le "menti" deturpate dagli "affetti terreni" siano guarite tramite i "medicinalibus ieiuniis"; s'invoca quindi l'aiuto di Dio affinché fortifichi la "corporis affectionem" (188). E' chiara la consapevolezza che anche il corpo contribuisce alla salvezza dell'anima. Rivolti a Cristo si dice così: "Tibi santificare ieiunium quod nos ad aedificationem animarum et castigatione corporum servare docuisti, quia strictis corporibus animae saginantur" (673). E si continua osservando che, mentre si mortifica ("affligitur") l'uomo esteriore, viene rinvigorito ("dilaturatur") quello interiore.

Ma il corpo non ha solo una funzione strumentale nei confronti dell'anima; è esso stesso oggetto di misericordia e di salvezza. Dio è "salvator corporis animaeque" (189). Con il "mistero" del battesimo Dio "santifica" non solo l'anima, ma anche il corpo (442). La "renovatio" che ne consegue riguarda il corpo e la mente e così si prega affinché i battezzati offrano sempre a Dio "puram animam et purum pectus" (453-454). A questo punto il corpo entra di diritto nella preghiera della liturgia pasquale: "Suscipe, quaesumus, domine, hostias redemptionis humanae et salutem nobis mentis et corporis operare placatus" (480). E ancora: "Purifica, domine, quaesumus, mentes nostras benignus (...), ut consequenter et corporum praesens pariter et futurum capiamus auxilium" (488). Per i battezzati della notte pasquale si prega, ancora a otto giorni di distanza, affinché in grazia del sacramento della rigenerazione Dio custodisca "i loro corpi e le loro anime" (499). Vi è in tutto questo la consapevolezza che l'uomo passato attraverso la rigenerazione pasquale sia interamente una "creatura nuova", non solo per la componente spirituale ma anche per quella corporale, cosicché si invoca affinché i "sacramenta" assunti non solo "spiritualibus nos expient alimentis", ma anche "corporalibus tueantur auxiliis" (550). E giunti ormai al termine del ciclo pasquale, l'orante sente che i fedeli sono stati rinnovati "corpore et mente" (625). Dio fecondi ("fecundet"), dunque, "pariter mentes nostras et corpora spiritali sanctificatione" (681). In questa *renovatio* anche il corpo, al pari dell'anima, potrà "sentire" —con l'aiuto di Dio— la potenza del mistero sacramentale eucaristico e si prega così: "Concede, quaesumus, domine ut perceptum novi sacramenti mysterium et corpore senciamus et mente" (393)⁵⁵.

⁵⁵ Gode di sempre maggior consenso il recupero del corpo e della sensibilità corporea nella liturgia *tout-court*, come pure nella storiografia liturgica. Si veda, ad esempio: C. Vagaggini, "Caro salutis est cardo. Corporeità eucaristica e liturgia", in *Miscellanea liturgica in onore di sua Eminenza il cardinale Giacomo Lercaro...*, Roma-Parigi-Tournai-New York, Desclée et C.i, 1966, vol. I, pp. 73-209; J.-Y. Quellec, "Sensibilité et vie liturgique", in *Communauté et Liturgies*, VI (1981), pp. 459-472; D. Dufrasne, "La présence du corps

A questo punto è necessario osservare che la proclamazione della "dignità" del corpo non fa dimenticare alla liturgia cristiana quello che era il corpo prima del "lavacrum regenerationis" e quello che è il corpo quando si sottomette ai "vincula" del peccato. Non è dimenticato cioè il problema del peccato di origine (la grande questione agostiniana) e della decadenza e intrinseca fragilità dell'uomo dopo tale peccato. Se tanti sono i luoghi in cui si parla di corpo e anima come oggetti entrambi di salvezza, non meno numerosi sono quelli in cui si parla dello stato di "schiavitù" dell'uomo privo della redenzione o della grazia divina. Ci si aspetterebbe, a questo proposito, il ritorno dell'immagine/tema del corpo carcere dell'anima. Invece no. Molto si parla di "vetustas servitus" (6), delle "vetustates antiqui" (10), dell'antica e della nuova condizione in cui l'uomo è trascorso (377), passando così "de tenebris ad lumen" (363). Nella concezione della preghiera liturgica gelasiana l'uomo è ferito dal peccato, per questo rivolti a Dio si prega così: "Moveat pietatem tuam, domine, huius famuli tui lacrimosa suspiria. Tu eius medere vulneribus" (358); "Sana vulnera famuli tui eiusque remitte peccata" (80). C'è la convinzione che nell'uomo vi sia qualcosa di "viciosum" (15), al di là dei "sacramenta" ricevuti. Del resto come fa l'uomo dimenticare l'antica sua condizione di peccatore? Era prigioniero del male, legato con i "mortifera peccati vincula" (542), con gli "obnoxia vincula" (518), i "vincula praevaricationis" (507), i "vincula iniquitatis" (368 e 362), che altro non erano che "laqueos mortis" (599). Per la misericordia divina all'uomo vengono spezzati la "delictorum catena" (361) e i "laqueos" "humanae fragilitatis praeteritae culpae aeternae" (350), ma gli restano fisse nella preghiera le immagini del "saccum" o della "sarcina" "peccatorum" (366 e 427), del "veternosum senium peccatorum" (515). Per questo si prega, onde essere liberati "ab omnibus (...) noxiis praeteritorum criminum" (294; ma l'espressione è ricorrente: cfr. 82 e 364) e "ab omni vinculo iniquitatis" (363). Del resto è proprio e solo di Dio concedere l'"ablutionem criminum et veniam prestare peccantibus" (81).

In questi testi è ricorrente — come si può osservare — l'immagine della "prigione" costituita non dal corpo ma dal peccato, dal male morale. Semmai il corpo si trasforma in "spiritualia castra", dove "militat laudanda sobrietas, abstinencia fructuosa et casti pectoris opulenta frugalitas" (190). Ad assalire però questi "spiritualia castra" è il carceriere più spietato, il demone con le sue "insidie" (56), le sue suggestioni ("figmenta" [13]), le sue incursioni (272), i suoi lacci (285). E' Dio stesso che comanda di astenersi "a diabolico convivio" (53). In una delle tante formule di esorcismo per catecumeni si prega affinché colui che viene liberato dal demone, "diabolico foetore depulso", si lasci d'ora in avanti avvolgere "odore suavissimo spiritus sancti" (593).

dans l'eucologe dit de Serapion", in *Communautés et Liturgies*, VI (1981), pp. 475-484; R. Tagliaferri, "Il piacere e la liturgia", in *Rivista liturgica*, LXXXII (1995), pp. 201-223.

L'idea pagana che il corpo sia il carcere dell'anima ha subito, dunque, nel primissimo medioevo una profonda mutazione nella liturgia cristiana, certamente sotto l'influsso della rivelazione e della teologia. Eppure quell'idea, come si è detto, ha visto una lunga sopravvivenza nei massimi rappresentanti della cultura di quei secoli, dai Padri della Chiesa ai "dotti" del secolo IX e oltre. In effetti era questa un'idea cara anche ai cristiani. Essa esprimeva una grande sapienza spirituale, che ben poteva essere accostata a tutta quella teologia del corpo decaduto e redento elaborata dal cristianesimo. Convissero perciò a lungo le due sapienze, quella pagana e quella cristiana, peraltro senza inquinamento alcuno nei confronti di quest'ultima. I cristiani avevano chiara la loro *Veritas*; sapevano che la "sapienza mondana" era "fallace"; di fronte alla "vanitas mendaciorum" contrapponevano la "erudicio veritatis", ai "philosophiae verba" la "eruditio prophetica et apostolica". Così infatti si pregava otto giorni dopo la Pentecoste: "Timentium <te>, domine, salvator et custos, averte ab aeclesia tua mundanae sapientiae oblectamenta fallaciae, ut spiritus tui eruditione forma nobis prophetica et apostolica potius instituta quam philosophiae verba delectent, ne vanitas mendaciorum decipiat quos erudicio veritatis inluminat" (676).

Che il paganesimo fosse dottrina e costume da condannarsi da parte dei cristiani dell'età di papa Gelasio lo si evince anche da una curiosa liturgia rivolta "ad caticuminum ex pacano faciendum". Quando si accoglie un "gentilem hominem" —si legge nelle istruzioni premesse— si deve anzitutto catechizzarlo con "divinis sermonibus" e, poi, "post cognitam veritatem", ammonirlo sul modo di vivere; quindi pregare, non senza aver fatto su di lui dei santi segni e imposto le mani sul suo capo. Ed ecco i temi di questa liturgia. D'ora in poi quel pagano deve seguire i "caelestium praecepta", "horrescere idola", "respuere simulacra"; a Dio si chiede che mostri la "viam veritatis et agnitionis" a costui, "qui in saeculo huius nocte vacatur incertus et dubius"; infine si ringrazia Dio che ha liberato questo suo "famulus" "de errore gentilium et conversatione turpissima" (598-601).

La preghiera liturgica aveva, dunque, imboccato la strada della rottura con il mondo pagano e non quella più conciliante, fatta propria anche da alcuni Padri della Chiesa? Forse. Si ha, però, l'impressione che la liturgia esprima una cultura parallela a quella profana e che volutamente non voglia contaminazione alcuna con quanto sta "fuori del tempio". Del resto, la grande attenzione alla Bibbia e alla sua dottrina antropologica prestata dai testi esaminati può, in certo modo, spiegare il non accedere della letteratura liturgica alla visione pagana del corpo-carcere dell'anima. Ma come dimenticare, infine, che la *sapientia* cristiana insegnava la "via stretta" per raggiungere la salvezza?⁵⁶ Se il corpo non era dai cristiani

⁵⁶ Cfr. Mt. 7, 13. Su questo tema rinviamo a G. Penco, "La vita ascetica come 'filosofia' nell'antica tradizione monastica", in *Studia monastica*, II (1960), pp. 79-93; ma, dello stesso autore, si veda anche *Monasterium - carcer...* cit. alla nota 1.

oranti considerato il carcere dell'anima, era pur sempre una realtà da mortificare non da assecondare, nella indelebile memoria delle conseguenze della colpa originale. I cristiani, dunque, non avevano affatto bisogno della dottrina pagana del corpo come carcere dell'anima per raggiungere la salvezza. Questa la conseguivano semmai tramite la preghiera liturgica, che è "propter sacramenta", in vista cioè di quelle realtà salvifiche alle quali di certo non conducevano i "philosophiae verba", destinati soltanto —come dice un testo del *Sacramentario Gelasiano* (676)— "ad aures delectare".

ABSTRACT

In the late ancient Age and in the early middle Ages, beside the more learned Christian current which regarded, according the neo-Platonic philosophy, the body as the "prison of soul", there is a more popular and widespread stream, which found expression in the liturgic texts, where the body was not judged as the "prison of soul", but rather as its "good fellow", which also was saved and redeemed by Christ.