

Per una mistica della corporeità. Debolezza e resa in Carlo Maria Martini e Simone Weil

di Carolina Carriero *

1. Il luogo ospitale della scrittura: l'incipit della corporeità

In un testo il Prologo, o la sua assenza, è sempre indicativo dell'intenzionalità dello scrittore e della logica che ne struttura l'opera: tra prossimità e distanza la scrittura è ospitale quando il vissuto dell'autore diviene soglia per l'incontro con il lettore. Un *pro-logos* può divenire incipit di un incontro quando è il tatto, il tocco della scrittura sulla pagina, a cadenzarne il ritmo oltre la frattura, in noi e tra di noi, della logica del dominio offerta dalla predominanza dello sguardo. L'incontro della prossimità nella differenza procede infatti dal rispetto della propria/altrui corporeità quando, con Luce Irigaray, si procede dall'elogio del tatto¹ quale condivisione e «adozione di un altro tipo di criterio per entrare in relazione. Questo criterio deve ispirarsi al rispetto dell'alterità dell'altro, e ciò significa che ognuno di noi deve osservare i limiti del proprio corpo» (L. Irigaray, 2013, p. 40). È qui che la lettura, e non solo la scrittura, diviene un incontro-tra-corpi quale provocazione alla presenza del testo: la corporeità è il paradigma euristico della prossimità, dell'ascolto da cui procede la parola quale risposta e offerta di sé. *Adsum*: «Io ci sono, sono qui»². L'altro è preliminarmente accolto nel centro, nel cuore, di chi parla provocando una parola che è risposta alla sua presenza; la prima parola, in questo diverso modello euristico, è una risposta che procede da un preliminare essere-qui.

Il significato euristico della scrittura ospitale, rivendicando l'integrità dell'essere-corpo quale presenza a sé nel mondo, comporta una diversa modalità di conoscenza ove il soggetto, da sempre, è coinvolto e mai innocente rispetto al destino dell'altro. È questa la corporeità del *logos o pensiero che si dà pensiero per la vita*, pensiero *cupo* della *kalche* come nei versi di Alcmane quando, di notte, gli uccelli dalle lunghe ali riposano (*eudousi d'oionon psyla tanypterygon*³) e nei fondali marini si aprono le bianche conchiglie mentre fin sulla schiuma delle onde (*epi kumatos anthos*)⁴ l'acqua prende il colore della porpora (*porpsureas alos*).⁵ Allora il mare si incupisce, si agita e *mette in pensiero* chi lo guarda: le parole di Ismene, smarrita dal discorso di Antigone: «Tu sei *sconvolta da qualche pensiero*» (*Delois ti kalchainous' épos*)⁶ emblematicamente tradotto, in alcune varianti, come «Tu sei *rossa in volto*» (*kalchaino*: «tingo di porpora» e «sono in pensiero»). Nella notte che inaugura il *logos*, prima che la filosofia assuma il colore⁷ azzurro del mare (la trasparenza dell'acqua, così poco legata alla materia) è il colore della porpora (della luce e del sacro, nel mondo greco, ma anche del sangue) che mette pensiero al pensiero. Le bianche conchiglie (bianche come le vesti degli iniziati e delle anime che «fuggono la nascita dei mortali»⁸) diffondono tra le onde l'apprensione per la nascita che si dà pensiero per la vita. E che, per questo, la genera.

* Filosofa e saggista, Docente in più Atenei di Roma, socia ASUS e Direttrice della Collana Equipéco

1) L. Irigaray, *Elogio del toccare*, trad., Il Melangolo, Genova 2013.

2) Cfr. M. Zambrano, *Delirio e destino*, trad., Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 15-35; 304.

3) Alcmane, fr. 159 C.

4) ID., fr. 90 C.

5) *Ibidem*

6) Sofocle, *Antigone* v. 20.

7) Cfr. Gerd Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, trad., Istituto di Propaganda Libreria Editore, Milano 1984, pp. 111-113.

8) Euripide, *Cretesi*, fr. 3.

La tragedia di Antigone *scrive sul corpo* di donna (corpo-vivo offerto in sostituzione del corpo-morto di Polinice) le ragioni di una *pietas* altra dal potere della *polis*, esigendo tale scambio di vittima. Scendendo ancora viva nella tomba Antigone assume infatti questa morte, che è anche la propria, offrendosi per il fratello come terra da abitare ovvero in cui poter essere ancora seppure nel buio di Ade. La corporeità del *logos* è questo *pensiero della cura* di Antigone, coinvolta in quella preoccupazione per l'*altro* che disorienta chi cerca rassicurazioni (Ismene, smarrita, si oblia dalla scena della vita). È il pensiero dialogico bisognoso dell'*altro* non tanto perché il soggetto si conosca nella parola detta e/o ascoltata, piuttosto perché fa proprio il bisogno dell'*altro* di ricevere un luogo in cui raccogliersi. È infatti il pensiero del corpo che intende l'ascolto come urgenza ad *ob-audire*: obbedire all'*altro* perché già coinvolto nell'*altro*, dalla sua richiesta di cura.

La scrittura è questa estroversione subita dal cuore che per natura, al contrario, vorrebbe custodire la verità nel nascondimento; è la stessa necessità del suo esporsi non per esibirsi ma per accogliere l'*altro* nella sua alterità. La parola scritta nel corpo (l'invasamento della profetessa che vaticina agitando il collo e le braccia) è l'invito a destare Alcmane, a ricordare che la parola e la melodia nacquero dall'ascolto delle pernici, gli uccelli cari alle donne. È la parola scritta nel corpo di Alcione, la figlia di Vento punita da Zeus e da lui trasformata – come in ogni denigrante metamorfosi greca – in natura animale. Il suo canto *cupo* (il colore della *kalche*) iniziò il poeta alla parola, alla visione come attenzione che è più di un ascolto per un pensiero che si dà pensiero per la vita. È la scrittura del corpo-sepolto di Antigone, offerto perché tra il mare (la nascita) e il tempio (dove riposano le sorelle pernici) non vi sia l'orrore della violenza, del sangue sparso tra fratello e fratello.

La corporeità è pertanto un paradigma euristico per comprendere il vissuto, non soltanto per fruirlo o patirlo; il 'corpo vivente' (*Leib*) è infatti, con Umberto Galimberti, «presenza al mondo e non al corpo» ovvero «un'unica presenza che dice nel corpo il proprio modo di essere al mondo»⁹.

«Non esiste un pensiero al di fuori della parola che lo esprime, perché solo abitando il mondo della parola il pensiero può risvegliarsi e farsi parola. Allo stesso modo non esiste un uomo al di fuori del suo corpo, perché il suo corpo è lui stesso nel realizzarsi della sua esistenza. Se non si accetta la totalità di questa presenza è impossibile accedere alla comprensione della realtà umana e all'ordine dei suoi progetti» (U. Galimberti, 1983, pp. 292-293).

E dunque la lettura può essere un incontro, un approdo al luogo ospitale della scrittura per restare in relazione nella reciproca distanza, per dischiudere da qui una riflessione personale entro la provocazione della scrittura. Il mio *incipit* è un testo, *Il Profeta. Vita di Carlo Maria Martini*¹⁰ di Marco Garzonio, il cui *Prologo* si offre già come «gesto linguistico ospitale»¹¹, ovvero atto di fondazione dello spazio relazionale tra identità e differenza. Il «tra-noi»¹² che con Irigaray «riflette o determina un modo di essere in relazione con noi stessi, con il mondo, con l'altro o gli altri» (L. Irigaray, 2014, p. 27) si realizza infatti, qui, nella scelta linguistica di privilegiare il tempo presente dell'incontro con il lettore a partire da quello *trascorso accanto* a Martini. Dopo l'*incipit* scandito al ritmo di verbi coniugati al passato («Ho conosciuto Martini e l'ho frequentato per più di trent'anni [...] Sono stato con lui [...] L'ho seguito [...] L'ho intervistato [...] Ero presso il suo letto venerdì 31 agosto 2012 quando è spirato»¹³) l'autore incontra il lettore a partire dal tempo presente del loro, del nostro, reciproco incontro:

«Vivo quest'insieme di emozioni e di riflessioni per me, per quanto ha contato nella mia vita e nel mio lavoro; so però di esprimere anche i vissuti degli altri» (M. Garzonio, 2012, p. 3, corsivo mio).

9) U. Galimberti, (1983), *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 273; 279.

10) M. Garzonio, *Il Profeta. Vita di Carlo Maria Martini*, Mondadori, Milano 2012.

11) L. Irigaray, *L'ospitalità del femminile*, trad., il melangolo, Genova 2014, p. 27.

12) Cfr. ID., *Amo a te. Verso una felicità nella storia*, trad., Bollati Boringhieri, Torino 1993.

13) M. Garzonio, *Il Profeta*, op. cit., p. 3.

Ecco che il gesto linguistico ospitale rispetta il vissuto dell'autore nella sua apertura originaria all'altro: lo scrittore che ci incontra sulla soglia della propria identità e noi lettori che empaticamente riviviamo il suo vissuto accanto a Martini (il nuovamente altro, il *nabi'* – dall'accadico *nabu (m) = profeta* – emblematicamente chiamato a proclamare la Parola tra-noi). L'ordito linguistico tra Parola-parole (scrittura)-ascolto è qui solo una della modalità per leggere la trama relazionale (Presenza-riconoscimento della presenza e gratitudine-identità in relazione) su cui si articola il testo di Garzonio. L'atto della scrittura è infatti da subito riconoscimento della presenza e memoria del bene, o sua *presentificazione*, a partire da quell'intima relazione dell'autore con se stesso che è identità dischiusa alla reciprocità. È così che i fatti sono salvati nella parola entro un sentire che è al contempo vissuto personale e destino storico. E certamente è la *coralità*, ovvero l'essere-in-relazione della scrittura quale condizione di ospitalità del mondo¹⁴, ad esprimere pienamente tale circuito virtuoso, tra condivisione e ospitalità:

«L'immagine di un profondo, diffuso *sentire corale di memoria grata* per Martini mi è stata restituita dal popolo che s'è stretto attorno al cardinale a Gallarate la sera della morte, e a Milano nei giorni successivi, dal momento in cui le spoglie sono giunte in Duomo» (*ibidem*, corsivo mio).

Interpellata da questa scrittura ospitale, ovvero reciprocamente interpellante (*hospes* è "chi ospita" e "chi riceve ospitalità") che non disdegna il sentire quale *pensiero patito dal corpo*, la mia riflessione si concentrerà sul valore e vocazione dell'essere-corpo quale integrità della persona umana. In particolare mi soffermerò sul paradigma della corporeità così come è stato vissuto e coscientizzato da Carlo Maria Martini e da Simone Weil cui lo stesso Martini dedicò, nel 1982-83, una profonda meditazione in occasione della terza edizione della *Scuola della Parola*¹⁵. Il loro percorso intellettuale e spirituale, infatti, proprio a partire dal mistero della corporeità perviene a una forte *esperienza unitiva* con Dio nelle diverse modalità dell'*imitatio Christi* in Martini e di *fame mistica, o desiderio unitivo* mai appagato, nella Weil. La loro testimonianza di riappropriazione di sé in Dio rientra pienamente nel paradigma della corporeità anche per il continuo riferimento, e personale superamento, della scissione orfica corpo/spirito propria della cultura occidentale. Una frattura che lacera soprattutto il corpo della donna e il *corpus* della sua produzione poetica e filosofica a partire dall'arcaico mito cretese di Dioniso Zagreo, il dio-bambino smembrato dai Titani nel loro peccato di *hybris* e per questo fulminati da Zeus. Un mito che è prima antropogonia orfica poiché è dalle loro ceneri che nasciamo, noi uomini, ovvero da *una colpa non nostra e che pure ci appartiene* (perché nessun uomo può dirsi immune da colpa). Una colpa che è la nostra nascita è dunque una condanna a morte per il vivente. Una sentenza terribile, questa, che già le prime pitagoriche, in particolare Teano, tentarono di superare a partire dalla propria esperienza generativa dell'essere-corpo ritraducendo, per la corporeità che *accoglie e dona*, il *chaos* del male in un vivente *kosmos* armonico.

2. Dalla scissione orfica all'appropriazione di sé fino all'offerta oblativa

Il superamento della personale scissione, nella riappropriazione di sé in Dio fino all'offerta di sé, è mediato nella Weil da una pitagorica tensione verso l'ordine e il *desiderio del Bene* che assume la pratica filosofica dell'*attenzione*. Entro tale studio di sé quale *attesa di ordine* (ovvero uscita dal *chaos* di sé per pervenire a un ordine-cosmo che è ritrovato ordine di senso) percorse in modo lacerante la stessa via poi assunta da Martini ma qui superata nel costante confronto tra Parola e vita (*lectio divina e meditatio*) tra ignaziana *attenzione* e *ordine* della mente. Anche per lui il primo compito è il superamento della lacerazione orfica a partire dalla domanda cruciale, nella sua opera *Il corpo*¹⁶,

14) Cfr. L. Irigaray, *Condividere il mondo*, trad., Bollati Boringhieri, Torino 2009.

15) Vedi C.M. Martini, *Mi fu rivolta la parola: sei storie di vocazione: Massimiliano Kolbe, Teresa di Gesù Bambino, Charles de Foucauld, Simone Weil, Giorgio La Pira, Roberto e Cristina*, Ed. Paoline, Roma 1983.

16) C.M. Martini, *Sul corpo*, Centro Ambrosiano Editore, Milano 2000.

su *chi* sia il corpo entro il «tema nodale della corporeità» che, da mistero ed enigma, si rivela essere la modalità ontica della persona umana.

«Chi sono io? la risposta che do corrisponde a come comprendo il mio corpo, primo luogo di conoscenza di me e degli altri [...] Mi viene la tentazione di dire: io sono il mio corpo. Ma poi sento che, di fatto, dico: io ho un corpo. E questa ricchezza crea confusione [...] Il corpo mi definisce, mi limita. È sempre al centro del mio orizzonte di azione e di pensiero; tuttavia percepisco che mi mette in contatto con ciò che è oltre». (C.M. Martini, 2000, pp. 35-36)

Per l'intrinseca connessione tra corpo e spirito la lettura biblica supera l'orfica scissione, di pitagorica memoria ancora cara alla Weil, della formula di riconoscimento propria delle lamine auree («Sono figlio di Greve e di Cielo stellante», ove Greve, la terra, è *baréas* – *barùs*: *gravità e pesantezza*). Il riscatto della corporeità trova infatti compimento nell'Incarnazione perché «assumendo la nostra carne mortale, il Figlio di Dio ha voluto partecipare della nostra debolezza, della nostra fragilità. Una fragilità che non oscura più la bellezza del nostro corpo». (Ivi, p. 42)

Il valore del limite, pertanto, è inteso come condizione di possibilità per la realizzazione della persona umana entro la personale vocazione ora illuminata dall'*umiltà* del corpo, ovvero per il riconoscimento e l'accoglienza del proprio limite creaturale. Non possiamo non ripensare qui a Romano Guardini, in particolare al suo testo *Accettare se stessi*¹⁷, circa il significato etico della comprensione di sé tra *dato* e *compito* nell'assunzione del limite contro ogni tentazione di negarci come uomini. Nel dovere di «voler essere quello che sono»¹⁸ si rinviene infatti la stessa condizione di possibilità della *Beruf*, ovvero di una vocazione che proceda dalla collocazione di sé entro sé per dispiegarsi come progetto nel mondo.

«Coraggio reale significa sapere che si è collocati in un posto [...] Il compito di esistere può farsi molto difficile. C'è la rivolta contro il dover essere se stessi: perché mai devo? Ho forse chiesto d'essere? [...] Così l'atto dell'essere se stessi alla sua radice diviene asceti: debbo rinunciare al desiderio d'essere altrimenti da come sono o addirittura un altro da quello che sono [...] debbo riconoscere i miei limiti e rispettarli. Ciò non significa rinuncia alla tensione verso l'alto. Questa mi è permessa e doverosa; ma lungo la linea di quanto mi è assegnato». (R. Guardini, 1987, pp. 15-16)

La fragilità che non oscura più la bellezza del nostro corpo, sottolineata da Martini, ritorna nelle pagine de *L'Amore di Dio e la sventura* della Weil ove la caducità orna la creatura «come la fragilità dei fiori accresce la bellezza di un ciliegio» (S. Weil, 1966, p. 238), seppure il suo percorso sia più complesso e doloroso. Le prime pagine della sua *Autobiografia spirituale* testimoniano infatti una profonda scissione tra pensiero/vissuto e anima/corpo che la lacera anche a livello psico-somatico tra intense emicranie e problemi di bulimia (chiaro è qui il simbolismo testa-pensiero/nutrimiento/corpo). Lo stato di profonda desolazione, vissuto nell'adolescenza, sembra connotarsi come una *disattenzione patita* nella «infelicità» fino a sospingere lontano da sé (nel *regno trascendente della verità*) la verità che ora vive in un luogo senza sé. Sarà la pitagorica pratica dell'attenzione a realizzare in lei il primo superamento della distanza della verità fuori di sé, entro un destorificante *moto di attenzione* per gli «sventurati» che sono coloro che non esercitano quella «forza del dominio» che è personale imposizione all'attenzione altrui. È così che il percorso approda a una nuova forma di attenzione quale *consenso* a Cristo Crocifisso, «uomo dei dolori» perché «icona della sventura»: come scrive in *Discesa di Dio* la Passione infatti non è la sofferenza ma «l'assenza di prestigio» (ivi, 1966, p. 78). Il consenso è tutta la passione dell'essere-corpo nell'acconsentire al Corpo Crocifisso nel «punto di intersezione tra la creazione e il creatore, là dove si intersecano i bracci della croce» (Ivi, p. 191), perché la croce è il *luogo* dell'anima ove può ricostituirsi la preziosa unità originaria.

17) R. Guardini, *Accettare se stessi*, trad., Morcelliana, Brescia 1992.

18) *Ibid.*, p. 14.

Il passaggio dall'ordine inaccessibile della verità, che è Cristo, alla corporeità cristificata permette alla Weil di ritrovare in tal modo l'unità perduta con quella verità trascendente fuori di sé patita nell'adolescenza. Possiamo così leggere la sua biografia assumendola nella storia della creazione che, per lei, è *storia della passione di Dio* quale personale ri-comprensione di sé tra lacerazione originaria e desiderio della sua ricomposizione in unità attraverso un'attenzione che diviene attesa. «È l'attesa, l'immobilità vigile e fedele che dura all'infinito e nessun evento può scuotere [...] Lo sforzo grazie al quale l'anima si salva è simile a quello di colui che guarda, di colui che ascolta, a quello della sposa che dice sì. È un atto di attenzione, di consenso [...] A forza di pazienza, stancare la pazienza di Dio» (Ivi, p. 82). Come la forza della resa in Martini non comporta la deresponsabilizzazione così la «decreazione» non è fuga ma atto del supremo restare, restare in attesa, crocifissi all'amore che si ritrae. Nella «necessità» che governa la creazione, perché essa non sia il segno della potenza di Dio, e nel vuoto dell'anima Dio riscatta l'integrità della persona. È in tale restare nel pianto che infatti Cristo cerca l'uomo, come Elettra di fronte a Oreste in *Discesa di Dio*¹⁹, attraverso il duplice riconoscimento divino che riconosce l'anima in virtù delle sue lacrime e che si fa riconoscere dalla sua anima straziata.

L'esperienza mistica della Weil ripercorre qui la devozione tardo-medievale per il Corpo annichilito del Cristo sofferente ove il banchetto eucaristico non era il *pane degli angeli* ma la centralità dell'Incarnazione. La ferita che *nutriva* era anche *ferita salvifica* (vocazione escatologica della corporeità) entro la stigmatizzazione, o scrittura incisa sul corpo, della figliolanza divina quale estroversione e rigonfiamento della carne (*Basar*). La *fame mistica*, quale desiderio unitivo, è vissuto come abbandono al nutrimento di un cibo che è Incarnazione e Transustanziazione eucaristica al contrario dell'anoressia nervosa che, con il suo canone medico-clinico di un forte dominio di sé quale controllo delle tensioni interne ed esterne proprie del vivere sociale, prevede una progressiva regressione all'infanzia. La scissione orfica, che ferisce soprattutto il corpo della donna e che corrisponde alla sua esclusione dal *convivium* maschile, è qui riscattata dalla *ferita eucaristica* di Cristo che *allatta* e *nutre* col suo sangue, versato da un costato che pure è il suo *seno*. Nel banchetto eucaristico la donna è infatti invitata a sedere a tavola, non più a servire, per nutrirsi di un latte-sangue che le restituisce integrità nella riappropriazione del proprio essere *mater-matrice*, ovvero nella continuità – modalità femminile contro quella dicotomica maschile – della vocazione naturale ad essere nutrimento (dall'orfica spiga di grano all'unione con il sangue-latte eucaristico). In tal senso la donna mistica, *invitata e servita* a questo nuovo banchetto del *Logos*, ritrova suo malgrado (coscientizzarlo le sembrerebbe una colpa) la propria integrità. Lei che gusta il pasto divino, nell'Eucarestia che non ha semplice valore simbolico per la presenza reale di Cristo nell'ostia, diviene sazia di cibo e Parola.

Nell'esperienza mistica-unitiva col Sacramento e in diffuse visioni, soprattutto in Matilde di Magdeburgo e in Veronica Giuliani, la donna ora vuole – riappropriazione di sé attraverso Cristo Eucaristico – allattare Gesù fino a toglierlo dal seno di Maria per condurlo a sé. Ma come saziare l'Infinito? e come potersi saziare, se il desiderio dell'anima innamorata anela all'insaziabilità della carità ove i piaceri pregustati ne infiammano sempre altri ulteriori? Così in Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo la meditazione sul sangue di Cristo accrescerà la sua sete per le anime, ritrovando la propria immagine riflessa in questo calice come volto cristificato²⁰: «Non era forse davanti alle *piaghe di Gesù*, vedendo colare il suo *sangue*, Divino, che la sete delle anime era entrata nel mio cuore? Volevo dar loro da bere quel *sangue immacolato* che avrebbe purificato le loro macchie». (T. del B. G., 1997, p. 147). E ancora, ricordando come Pranzini poco prima di morire avesse voluto baciare le piaghe di Cristo, ravvisandovi in questo il segno di una avvenuta conversione, aggiunge: «Ah, dopo quella grazia unica, il mio desiderio di salvare le anime crebbe ogni giorno! Mi sembrava di udire Gesù che mi diceva come alla samaritana: « "Dammi da bere!" Era un vero e proprio scambio d'amore: alle anime davo il *sangue* di Gesù, a Gesù offrivo quelle stesse anime rinfrescate dal suo *sguardo Divino*». (ibidem)

19) S. Weil, *Discesa di Dio*, trad., Adelphi, Milano 2014.

20) Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo, *Opere complete*, Roma, Città del Vaticano, 1997, p. 147.

L'unio mystica è tutta nella *sete crescente* di Teresa per le anime riarse: più dona e meno riposa in sé, dissetando l'Altro con la propria sete che, a sua volta, la disseta con la propria ansia di salvezza. Il dinamismo *kenotico* li attraversa entrambi, perché l'Amato è innanzitutto l'Amante della sua creatura. E allora Teresa, attraversando la sua notte *come* da sola mentre Gesù sembra dormire in un piccolo guscio, sceglierà di disegnare proprio l'immagine del Volto Santo sul suo piccolo breviario. Come la creatura può *abitare* l'esilio perché è Dio a offrirsi quale sua dimora, convertendola a sé, così la bellezza è innanzitutto, come in sant'Agostino, mistica attesa del ritorno a occhi chiusi, proprio come nel *mystes*: «Egli si dipartì dagli occhi affinché tornassimo al cuore, ove trovarlo». (Agostino, Conf. IV, 12, 18)

3. Oltre la corporeità negata: l'estroversione stigmatizzata

La scelta di Martini, nel suo terzo anno di ministero come arcivescovo, di indicare nella Weil un modello di vocazione autentica sembra però paradossale, coraggiosa e sconcertante. Una scelta paradossale e coraggiosa perché la mistica della Weil rinvia al rifiuto delle autorità ecclesiastiche in consonanza con Margherita Porete (*Lo specchio delle anime semplici annientate*, che la Weil lesse nel '42), ove l'anima annientata nell'amore divino non necessita più di alcuna mediazione. Da qui l'opposizione della Grande Chiesa dei mistici alla Piccola Chiesa di questo mondo, legata all'inutilità dei sacramenti nella Porete e alla loro funzione simbolica nella Weil. Nella sua preghiera ritorna il sospirato annichilimento in Dio di Mechthild von Magdeburg: «Ah, beata Alienazione di Dio, quanto amorosamente sono legata a te!»²¹ perché nell'incontro con la natura divina la creatura sperimenta l'assoluta libertà del suo Creatore che può infine rigettare l'anima che pure ha sedotto attraendola a Sé. In tale abbandono radicale di Dio, senza speranza di Redenzione, si sperimenta nel modo dell'*amore violento* una passione che vuole l'Assoluto nel modo divino della sua assolutezza.

Una proposta sconcertante, infine, quella di Martini perché la Weil, unita a Cristo in una preghiera che si nutre di fame, ovvero in un desiderio unitivo-mistico mai appagato, scelse sempre di restare al di qua della mediazione anche corporeo/materna, quale è invece Maria, che tornerà nella quinta edizione della "Scuola della Parola" (1984-1985) nonché nelle omelie di Martini pubblicate ne *La donna della riconciliazione*²². D'altro canto, nella Weil il paradigma della corporeità, quale vocazione al riconoscimento della fragilità creaturale, si radicalizza nella sua variante, non deformante, della piena *accettazione della scissione entro sé*. Con Guardini possiamo riconoscere che anche qui vi è il *dovere di volere essere quello che sono*, fuggendo dalla proiezione o immaginazione idolatrica di sé. Ecco che la scelta di Martini di proporla come testimonianza di vocazione si rivela allora profetica, nel senso di essere segno di una "nuova alleanza", sia nel recupero dell'integrità della persona (proprio là dove è più esposta e ferita) sia *ferendo*, ovvero interpellando, «la falsa pace delle coscienze» secondo l'antica preghiera liturgica ambrosiana. La corporeità ferita diviene infatti *medium* per una mistica che è anche responsabilità politica sollecitata dall'urgenza della verità, nella Weil come in Martini che nel 1996, in un clima politico inasprito dalla Lega secessionista, ricordò ai politici la responsabilità di «seguire Gesù nella vita della solitudine e dell'abbandono, se egli lo richiedesse» ovvero fin nei «sotterranei della sofferenza», entro la radicalità di un «vangelo della responsabilità». (M. Garzonio, 2012, p. 278)

Tale oblatività, scritta nel corpo, si declina allora come vocazione *alla e della* corporeità. Per vocazione *alla* corporeità intendo sia la disponibilità a lasciarsi interpellare dalla fragilità del corpo sia il valore dell'essere in-relazione (con se stesso, con gli altri e con Dio): il *luogo* della relazione è infatti il corpo. Se un luogo, per essere abitabile, richiede disponibilità ad accogliere tale vocazione diviene oblatività in quanto *assunzione e gestazione* entro una relazione che radicalizza la responsabilità etica nell'*offerta di sé per l'abitabilità del mondo*.

21 Mechthild von Magdeburg, *La luce fluente della divinità*, trad. it., Giunti, Firenze 1991, p. 82.

22 C.M. Martini, *La donna della riconciliazione*, Centro Ambrosiano Editore, Milano 2014.

Per vocazione *della* corporeità mi riferisco all'orizzonte escatologico che coinvolge, nel Cristianesimo, la storia del corpo tra nascita e morte quale trasformazione e riconoscimento del valore del corpo e suo orientamento verso Dio che è verità. La metafora "inattuale"²³ del cuore ha ancora questo colore del *logos*, di un pensiero femminile che intende l'*aletheia* come ri-conoscimento (non dis-velamento) attraverso una luce interiore e raccolta. La verità è infatti com-presa (*lanthano* come atto del *custodire*) nell'interiorità e ri-com-presa nel dimenticarsi (non *custodire il ricordo*) per offrirsi al cuore dell'*altro*. La corporeità del *logos* è questa premura di custodire la verità nell'essere custoditi dalla verità, secondo il modo nascosto del cuore (nel buio della notte, nel colore scuro della porpora). La verità, secondo la mistica femminile, è spesso intesa come dono accolto e protetto nel corpo-scrigno di una gestazione materna oltre il dualismo, orfico, di anima/corpo e salvezza/dannazione. La verità, anche nelle beghine e mistiche del Medioevo, appare cioè come ri-conoscimento entro il materno nascondimento – non svelamento – del cuore, la cui metafora ora si allontana e ora si affianca a quella della luce dell'intelletto (come in Chiara da Montefalco e in Ildegarda di Bingen).

Il cuore infatti ama nascondersi, conservare e meditare in silenzio (*lanthano*) e soltanto l'urgenza della verità lo spinge, quasi suo malgrado, ad esporsi. Tale movimento diviene allora l'estroversione massima della corporeità, il rigonfiamento materno dell'oblatività corporea e, nel Cristianesimo, la stigmatizzazione del corpo cristificato. Custodire la verità come essere nella verità: il centro di tale essere è cioè dislocato fuori di sé, nella verità stessa (che pure fonda il centro dell'essere, la cui metafora resta appunto il cuore) che ci espone senza riserve e senza difese. La metafora dello specchio come luce-visione filosofica diviene, nel paradigma della corporeità, il ri-conoscimento o rispecchiamento dell'*altro* nel personale essere o non essere nella verità. La visione non distorta, perché totalmente esibita di come l'*altro* è nella verità - stigmatizzare è infatti esteriorizzare in grado massimo - illumina *altri* in una auto-comprensione senza veli preservando dal rischio del *disvelamento* heideggeriano. La ferita dell'assenza, la violenta esclusione della donna dal Simposio dei Sapienti, è perciò l'urlo di Atena che pure, preliminarmente, ne intona l'inizio: la civetta non si alza in volo al tramonto ma ben prima, accompagnando il passo di una dea armata di sapienza.

La vocazione *alla* corporeità chiede all'anima di portare e non imprigionare il corpo nella consapevolezza che tale resa, l'abbandonarsi del corpo all'anima, sappia educare all'accoglienza quale gratitudine per l'essere-per-la-nascita. La vocazione della corporeità è invece la disponibilità a perdere l'autoreferenzialità del proprio centro, ri-chiedendolo e ri-cevendolo (nella modalità della gestazione materna) dall'*altro* e nell'*altro*. Il paradigma della corporeità, che comprende entrambe le vocazioni, impone al soggetto un duplice movimento: portare nell'umiltà e ricevere nella gratitudine. La gestualità della parola, ora sconvolta perché pro-vocata dalla prossimità, non è tanto nella rotazione platonica verso il sole quanto nell'immersione entro le viscere della terra o, appunto, nel buio (la notte) della cavità del cuore.

Nella pastorale di Martini e nella mistica della Weil possiamo rinvenire l'applicazione di tale paradigma nel passaggio dalla inospitalità della terra (che in Martini è costituito dalle tre pesti della violenza, solitudine e corruzione e nella Weil dal «dominio della forza») alla fruizione della sua bellezza. Attraverso il paradigma della corporeità, infatti, possiamo rileggere la disponibilità a lasciarsi interpellare dalla fragilità del corpo quale *forza della resa* in Martini e nella Weil estenuante «restare inchiodati a causa della sventura, come una farfalla viva in un album» (S. Weil, 1974, p. 68). La rinuncia della creatura a tutto quanto non è bene assoluto, infatti, conduce alla «rivelazione che questo nulla è la pienezza suprema, la fonte e il principio di ogni realtà» (*ibidem*), un niente che non è pura negazione ma ciò che consegue allo svuotamento dell'io per accogliere Dio. La lettera dell'arcivescovo alle famiglie nel 2000, *Sette donne del Sabato Santo*, non a caso riguarda la storia di sette donne che sanno sostare in preghiera, sotto la Croce, senza cadere in quel peccato di idolatria che per la Weil e Martini è la forza derealizzante dell'*immaginazione*. Allora la vocazione, per la valenza della corporeità, assume il mistero profondo che precede l'uomo nella sua interezza, tra struggimento e orgoglio dell'anima e caducità e umiltà del corpo, il nostro fratello povero che solo si lascia violare, ammalare e morire.

23) Cfr. M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, trad., Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 43-52.

Nell'esperienza mistica della Weil ritroviamo, a questo punto, l'eccedenza di una corporeità prima negata e quindi estroflessa nel modo eccedente del *cuore-Golgota* di Chiara da Montefalco (1268-1308), stigmatizzato ed esposto al centro e dal centro di un corpo nascosto entro una vita di contemplazione e trasformazione cristica. Per l'eccezionalità del suo modello, l'Amante paradossale che non a lungo può restare celato poiché scompagina l'ordine stesso del mondo, Chiara si ritrovò infatti esposta al mondo testimoniando dal suo assoluto isolamento²⁴. Nella sua prima biografia²⁵, scritta da Berengario da sant'Africano, vicario diocesano di Montefalco²⁶, troviamo la narrazione della sua stigmatizzazione:

«Il Cristo, vestito da pellegrino, portando la croce col passo stanco che viene da lunga strada, il volto affranto, lo sguardo addolorato e come senza speranza, ha davanti la sorella Chiara, in ginocchio, come volesse impedirgli di andare oltre, il viso che sta per muoversi al pianto: “Signore, dove vai?” – “Sono andato cercando per tutto il mondo un luogo forte dove piantare profondamente questa croce, ma non l'ho trovato” – e Chiara tende timidamente le mani verso il pesante legno, gli occhi negli occhi del Cristo. Nel coro delle monache, in un piccolo affresco, il viso di Chiara proteso verso il Signore esprime tutto il suo appassionato desiderio e pare che la bocca si apra alla parola, ma il Cristo, non più in cammino e il viso quasi lieto, sollevando la mano destra, le dice “Sì, Chiara, qui ho trovato il posto per la mia croce”, e pare che ne affondi il piede nel suo cuore». (Sala R., 1977, p. 114)

Da allora, prosegue Berengario, Chiara ebbe dolori fortissimi al cuore sentendovi sensibilmente i segni della crocifissione: lei sapeva, seppure quella stigmatizzazione fosse ancora celata al mondo. Negli ultimi giorni della sua vita aveva più volte ripetuto di avere Gesù Cristo crocifisso dentro di sé; morì di infarto ad appena quarant'anni, le sue ultime parole furono di ringraziamento: «Tucti noi ci aligriamo e cantiamo 'Te Deum laudamus' perché Jesu mio me se revôle». (*ibidem*, p. 27)

La sua stigmatizzazione, rigonfiamento ed estroversione del corpo, è qui spinta al limite di ogni possibilità di comprensione perché ora il cuore non è soltanto infiammato dall'amore divino ma, paradosso assoluto, diviene il *medium* della stessa Passione. Il Signore chiede alla creatura di diventare il Golgota su cui piantare la croce, di essere la stessa condizione di possibilità della sua crocifissione: è il mistero di una vocazione assoluta e capovolgimento di ogni percorso mistico perché, paradossalmente, inversione del pellegrinaggio. Nell'esperienza che precede la stigmatizzazione interiore, infatti, Cristo è l'uomo in cammino verso Chiara che sta come un santuario, non *in* un santuario; ovvero è lei il luogo fisico e sacro meta del pellegrinaggio. Cristo procede dunque verso Chiara *per adempiere* al proprio destino. Voto di un pellegrino che in carne e ossa cerca un luogo in cui sopravvive -vive ancora- la reliquia (*relinquo* = ciò che resta) da cui ricevere soccorso per realizzarsi in pienezza. Il pellegrino (*peregrinus* è in fondo ancora uno straniero) giunge infatti da un luogo lontano e interrompe il suo viaggio soltanto quando giunge al luogo sacro che è oggetto, anzi soggetto, di devozione. Soggetto perché il pellegrino è chiamato dalla sacralità di questo luogo: l'itinerario è il passo di marcia della sua conversione. Ora nell'esperienza mistica di Chiara questo luogo è proprio il suo cuore di carne, pienamente umano, che diviene la "terra santa" adorata da Dio quale orientamento della *vocazione* divina alla pienezza dell'uomo vivente. Il fatto che Cristo-pellegrino si fermi *nel* cuore di Chiara indica due movimenti preliminari di Dio verso l'uomo, cui l'uomo può rispondere nell'atto dell'ascolto. Anche la vocazione umana ha questa duplice modulazione: *ob-audire* è infatti ascoltare e obbedire a una parola intesa come risposta tanto nella fede quanto nell'ateismo autenticamente sofferto, quando è Dio stesso ad assumerne il grido o il silenzio.

24) Cfr. il mio testo *dissonanze d'anima*, Aracne, Roma 20

25) R. Sala, *Santa Chiara della Croce. La mistica agostiniana di Montefalco*, Federazione Monache Agostiniane, Roma 1977, cit. p. 114 (grassetto nostro). Il testo si riferisce al codice di Berengario, conservato nell'Archivio del Monastero di santa Chiara della Croce a Montefalco.

26) Non si conosce l'originare della biografia di Chiara scritta da Berengario, ci restano però quattro codici rispettivamente dell'Archivio del Monastero di santa Chiara di Montefalco (A.M.S.C.), cod. 2, sec. XIV (1); della Biblioteca Casanatense di Roma, A.V.15, del sec. XIV; della Biblioteca Vaticana, Barb. Lat. 383, del sec. XIV; della Biblioteca Nazionale di Parigi, Lat. Nouv., Acqu. 896, del sec. XVI, proveniente dagli agostiniani di Crema.

Dio fa proprio il destino di ogni uomo come ritraendosi per rispondere all'assenza -alla dispersione, l'opposto del pellegrinaggio- perché dalla sua *kenosis* possa nutrirsi e generarsi il mondo. Perché possa colmarsi l'assenza, che è il vuoto che inerisce al tempo e non allo spazio, ovvero al nostro respiro che è l'unico modo di essere vivi. Per questo il tempo, e la temporalità umana, sono resi sacri sia per la parola del Padre che l'attraversa -perché è la Parola che crea e sostiene- sia per l'Incarnazione del Figlio per lo Spirito: il cuore, il luogo vitale, è preliminarmente consacrato perché preliminarmente visitato da Dio.

Ora il pellegrino, ogni uomo che compie un pellegrinaggio, prima di mettersi in cammino si sottopone ai riti di *purificazione* e infine termina il proprio viaggio quando giunge in un 'luogo' in cui si è manifestato in modo 'tangibile', corporeo, la presenza divina. E qui si ferma in preghiera. In modo analogo, seppure capovolto nell'umiltà della Passione, il pellegrino-Cristo dopo aver visitato e incendiato -*purificato*- il Tempio (Gesù che sale a Gerusalemme) si rispecchia nel nuovo tempio che è il cuore del battezzato. Con il verbo 'rispecchiare' intendo l'atto di imprimere la propria forma, *conformare*, nel corpo di Chiara che, rispecchiandosi a sua volta nell'immagine del Crocifisso offre, rende visibile fuori di sé, l'immagine ricevuta in sé. Chiara volgerà infatti al mondo tale immagine e il mondo potrà riconoscerla in questo nuovo volto l'errore epistemologico di avere considerato la verità come *dis-velamento*. In questa metafora del cuore, come già preannunciato, la verità è piuttosto il movimento dinamico e mai arrestato, perciò nomade e sempre in esilio, del *ri-conoscimento*.

Nell'offerta del proprio cuore come terra-Golgota Chiara, salvando il simbolico femminile, non si rispecchia nelle piaghe del Crocifisso perché crocifissa lei stessa *in quanto* donna, piuttosto si offre come luogo in cui Cristo possa essere crocifisso. E così riafferma il valore dell'umana e divina necessità d'amore che sostiene la Croce a partire dalla parola del *cuore-Golgota* che appunto è Amore, il *nome Dio*, offerta di un luogo da cui rinascere come da battesimo. Ma questo significa dislocarci oltre l'impellenza dello spazio e contro la sua logica di potere circa una terra da possedere per lasciare invece posto al tempo, che è condizione di possibilità dell'offerta.

Dallo spazio greco al tempo ebraico si snoda il pellegrinaggio della sapienza del cuore: il solo modo in cui è possibile abitarla, questa terra, è di fruirne in gratuità di cura senza mai possederla. Un Prologo sempre *in fieri* entro un incontro ancora a venire.

Bibliografia

Bernard Ch., (1996), *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, trad. *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, Milano, San Paolo, 1996.

Bof G., (1995), *Teologia cattolica*, San Paolo Editore, Milano 1995.

Borrello G., (2001), *Il lavoro e la grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Liguori Editore, Napoli 2001.

Bynum C. W., (1987), *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of the food to medieval women*, trad. *Sacro convivio e sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne nel Medioevo*, Milano, Feltrinelli 2001.

Carriero C., *Dissonanze d'anima. Per una dottrina della conoscenza sensibile*, Aracne, Roma 2011.

Galimberti U., (1983), *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002.

Garzonio M., (2012), *Il Profeta. Vita di Carlo Maria Martini*, Mondadori, Milano 2012.

Giovanni Paolo II, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2003.

Guardini R., (1987), *Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß*, trad. *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 1992.

Heinz- Mohr G., *Lessico di iconografia cristiana*, Istituto di Propaganda Libreria, 1984.

- Irigaray L., (2011), *Perhaps cultivating touch can still save us*, trad. *Elogio del toccare*, il melangolo, Genova 2013.
- Irigaray L., (2013), *The Conditions of Hospitality*, trad. *L'ospitalità del femminile*, il melangolo, Genova 2014.
- Martini C.M., (1983), *Mi fu rivolta la parola: sei storie di vocazione: Massimiliano Kolbe, Teresa di Gesù Bambino, Charles de Foucauld, Simone Weil, Giorgio La Pira, Roberto e Cristina*, Ed. Paoline, Roma 1983.
- Martini C.M., (2000), *Sul corpo*, Centro Ambrosiano Editore, Milano 2000.
- Martini, C.M., (1974), *La donna della riconciliazione*, Centro Ambrosiano Editore, Milano 2014.
- Martini C.M., (1990), *La forza della debolezza*, Edizioni Piemme, Milano 2012.
- Mattioli U., (1980), «La tipologia 'virile' nella biografia e nella letteratura cateriniana» in *Atti del Congresso internazionale di Studi Cateriniani* (Siena-Roma 24-29 aprile 1980), Casa Generalizia O.P., 1981.
- Pastoureau M., (2009), *Medioevo simbolico*, Roma-Bari, Laterza 2009.
- Pétrément S., (1973), *La vie de Simone Weil*, trad. *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994.
- Putino A.- Sorrentino S., (1995), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico politico e religioso di Simone Weil*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1995.
- Sala R.,(1977), *Santa Chiara della Croce. La mistica agostiniana di Montefalco*, Federazione Monache Agostiniane, Roma 1977.
- Steffens M., (2009), *Prier 15 jours avec Simone Weil*, trad. *Simone Weil. 15 meditazioni*, Gribaudi, Milano 2011.
- Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo, *Opere complete*, Roma, Città del Vaticano, 1997.
- Testoni Ines, (2002), *Il sacrificio del corpo. Dialogo tra Caterina da Siena e Simone Weil*, il melangolo, Genova 2002.
- Tommasi W., (1997), *Simone Weil. Esperienza religiosa esperienza femminile*, Liguori Editore, Napoli 1997.
- Vauchez A., (1979), *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- Weil S., (1969) *Attente de Dieu*, trad. *Attesa di Dio*, Rusconi,, Milano 1972.
- Weil S., (1943) *Intuitions pré-chrétiennes*, trad. *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014.
- Weil S., (1950), *La connaissance surnaturelle*, trad. *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 1993.
- Weil S., (1951) *Lettre à un religieux*, trad. *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996.
- Weil S., (1957) *La personne et le sacré*, trad. *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012.
- Weil S., (1959), *Leçons de philosophie*, trad. *Lezioni di filosofia*, Adelphi, Milano 1999.
- Weil S., (1970), *Cahiers, I*, trad. *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano 1999.
- Weil S., (1970), *Cahiers, II*, trad. *Quaderni*, vol. II, Adelphi, Milano 1999.
- Weil S., (1974), *Cahiers, III*, trad. *Quaderni*, vol. III, Adelphi, Milano 1999.
- Weil S., (2013) *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Réflexions sur la révolte*, trad. *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, Castelvechi Editore, Roma 2013.
- Zambrano M., (1998), *Delirio y destino*, trad. *Delirio e destino*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- ID., (1991), *Hacia un saber sobre el alma*, trad. *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.