

Il corpo divino, I

Louis Marin

L'incarnazione, l'angelo, la donna

La questione della religione posta dal «cristianesimo» mi sembra essere quella della costituzione storica e sociale di un luogo del credere, della sua instaurazione e della sua organizzazione, della sua positività istituzionale e della sua specifica configurazione nei suoi testi e racconti di fondazione, nella sua tradizione, i suoi riti, i suoi miti e i suoi dogmi: questione di un corpo ecclesiale istituito che *accredita* un discorso di verità tramite l'*appartenenza* a questo corpo di colui che l'enuncia. Questo luogo del credere, istituzionale ed istituito si è pensato, concepito e costruito come corpo, sia come corpo storico-sociale reale che come corpo «mistico» divino. La questione della religione posta dal «cristianesimo» o piuttosto la religione cristiana come questione, nel luogo del credere che essa ha istituito e costituito, è senza dubbio nell'ambivalenza, se non nella dualità del corpo ecclesiale istituzionale. Tramite la sua ambivalenza di corpo reale e di corpo mistico, di corpo «mondano» e di corpo «divino», il corpo ecclesiale come luogo strutturato del credere viene *virtualizzato*; voglio dire che la sua realtà e la sua necessità sono sospese come possibili e che questa sospensione ha una virtù, una *virtus*, una potenza produttrice di effetti.

Il racconto cristiano, l'insieme delle narrazioni a partire delle quali il cristianesimo si è instaurato, i discorsi che si fanno carico del suo cominciamento raccontano e dicono insieme il dono e il ritiro, l'oblazione e la perdita del corpo di Dio, corpo dato e perduto, *nel tempo del racconto* tra l'Annunciazione della sua venuta nella carne e la sua passione mortale, corpo simultaneamente dato e perduto, *paradigmaticamente*, nel racconto della sua resurrezione: dono e perdita che definiscono il corpo divino come oggetto di desiderio.

Il corpo ecclesiale istituito del cristianesimo come luogo configurato della credenza è anche il sostituto ed il delegato, la «rappresentazione» di questo corpo divino dato-perduto: ri-presentandolo, lo mette in posizione di assente; facendolo ri-tornare, lo mette in situazione di esilio e, anche per questo, la rappresentazione si presenta fondamentalmente come un credere. Ma, al tempo stesso, il corpo ecclesiale è istituito e costituito come una virtualità del corpo divino dato-perduto. Esso è un effetto di questo dono e di questa perdita; è fondato sulla privazione del «donato» e sulla donazione del «perduto». Rappresentazione del corpo divino e virtualità di questo corpo, il corpo ecclesiale, la sua configurazio-

ne in quanto luogo del credere è, in qualche modo, il tracciato di un desiderio, quello della presenza reale del corpo di Dio, tracciato che è, in fin dei conti, questa «presenza reale». Tracciato di un desiderio di presenza e di realtà significa innanzitutto un movimento, un processo, un effetto nella configurazione del luogo, movimento che ne altera le relazioni costitutive, e produce un cambiamento di posizione dei *relata* che ne trasforma le figure. Inoltre, questo movimento è orientato come ricerca di un assente, che sia perduto o che stia per venire, e forse, più profondamente, l'uno e l'altro. È attraverso l'oriente di questa assenza, attraverso l'attrazione di questo mancante che i movimenti, i processi, gli effetti trovano se non un'intelligibilità, almeno una nuova coerenza nelle istituzioni e nei discorsi, tracciato della «scrittura» di una voce di alterazione e di alterità nel corpus istituito dei testi e dei dogmi, tracciato della «scrittura» di un vedere mosso e spostato nel corpus delle immagini e delle icone.

Un racconto, tra le favole fondatrici della religiosità cristiana, è forse la parabola di queste sostituzioni rappresentative e queste virtualità efficaci, l'allegoria in cui è formulato il dono della perdita, un racconto modello, paradigma in cui la storia e i suoi racconti, il linguaggio e i suoi discorsi trovano non la loro origine ma almeno la *questione* del loro fondamento: è il racconto della *venuta delle donne al Sepolcro*, che non è nient'altro, nel testo istituito, canonico del corpo ecclesiale, che quello della «resurrezione» del corpo di Dio, ossia del suo ritorno al di là del suo ritiro e della sua perdita, la sua morte. La sequenza centrale si organizza attorno all'assenza del corpo morto nel monumento che doveva racchiuderlo per offrirlo come oggetto di desiderio alle donne, al loro desiderio di unzione, dimenticando che una di loro aveva già soddisfatto il loro desiderio, a Betania, *prima* della sua morte: «quello che poteva fare l'ha fatto: ha unto il suo corpo in anticipo per la sepoltura». Toccando il corpo divino nell'unzione, la donna l'aveva qualificato virtualmente come cadavere; ed è questo appagamento di un desiderio, misconosciuto o virtualizzato quando era stato realizzato a Betania, che viene dimenticato quando le donne vengono al sepolcro spinte da un desiderio di unzione, ma inverso rispetto a quello che, stranamente o misteriosamente, lo anticipava: non più toccare il corpo divino vivente per qualificarlo per la sepoltura e la *morte*, ma toccare il corpo divino *morto* per conservarlo come *corpo morto*. Ora, come leggiamo nelle varianti dei *Vangeli Sinottici* e nel Vangelo di Giovanni, questo corpo è assente dal suo luogo e, *al suo posto*, le donne ricevono dall'Angelo il messaggio di questa assenza: *l'enunciazione della sua presenza «reale», ma altrove*: «Non è qui», ripetuto tre volte da Luca (24,6), Marco (16,6) e Matteo (28,6), parole alle quali Maria Maddalena fa eco rivolgendosi prima ai discepoli: «Hanno tolto il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove è stato messo» (*Giovanni* 20,2), poi ai due angeli: «Hanno preso il mio Signore e non so dove è stato messo» (*Giovanni* 20,13). L'assenza dell'oggetto del desiderio è appagata dalla presenza del messaggio, di un messaggio che afferma l'assenza di questo oggetto, il corpo divino *qui ed ora*: che, per dir meglio, afferma – sotto forma di un messaggio da trasmettere – la presenza dell'oggetto del desiderio come *già altrove*, da cui deriva l'equazione sostitutiva: *assenza del corpo divino «reale» morto qui ed ora = presenza del discorso di questo corpo vivente, ma già altrove*, del corpo divino «virtuale» vivente, del corpo divino ora ma come oggetto di un altro desiderio, non quello di *toccare* nell'unzione funeraria, ma quello di *vederlo* e di *dirlo*. La realtà del vivente assoluto, ciò che è sciolto *ab-solutus* dal luogo della morte sfugge alla rappresentazione, anche a quella che dispiega il racconto nella sua manifestazione. Il racconto non narra l'evento della Resurrezione. Quest'ultimo

rimane un bianco narrativo. Ma propone alla lettura credente una *doppia figura di questo bianco: la donna e l'angelo*. In generale è la donna che è narrativamente costituita come soggetto del desiderio, soggetto del desiderio di toccare il corpo divino (vivo e morto), soggetto del desiderio di vederlo e di dirlo. O per dirlo altrimenti, è il Femminile che, nel racconto, è lo spazio di virtualizzazione del corpo divino.

D'altra parte, il racconto affida ciò che la rappresentazione avrebbe rappresentato all'angelo messaggero che trasmette una parola. L'angelo è, in qualche modo, lui stesso un messaggio, visto che si sostituisce all'oggetto del desiderio, sostituendolo con il proprio messaggio che lo dice come oggetto di desiderio. L'angelo sottratto alla visibilità dell'accecante bianchezza che lo avvolge indica l'assenza del corpo divino come presenza vivente altrove; indica questa assenza come oggetto di desiderio; è il tracciato di una voce enunciatrice della perdita del corpo: irrepresentabile, questo corpo sottratto alla favola del racconto e affidato al discorso. L'angelo è la figura della figurabilità del corpo divino che tiene il discorso dell'enunciabilità della sua voce. È non raccontando, non rappresentando il fatto che deve essere la prova e lo strumento di accreditazione di tutti i discorsi e tutti i racconti successivi, che i testi evangelici lo rendono dicibile e figurabile, ovvero lo costituiscono come enunciazione e come figurazione *fondamentale* del discorso e dell'icona religiosi. Questa funzione essenziale dell'irrepresentabile e dell'indicibile nella configurazione del corpo ecclesiale e del corpus dei suoi testi e dogmi come luogo e risorsa del credere è, nelle favole instauratrici di questo corpo e di questo luogo, affidata ai misteriosi ed enigmatici incontri dell'*angelo figura* di tutte le forme e di tutti i processi di *transito* e della *donna figura* dell'apertura di uno spazio *possibile* per le impossibili tracce del desiderio.

Dalla favola della fine (che è anche un inizio), quella della venuta delle donne al sepolcro e della «resurrezione» del corpo divino, bisogna ora ri-tornare alla favola dell'inizio, sovrapponendo all'annuncio del vivente già-altrove, nel luogo del qui-ed ora del sepolcro, l'altro annuncio, il primo, quello del vivente che sta per venire qui, nel luogo impenetrabile del corpo virginal: spostamento dei testi nel corpus degli scritti dell'istituzione di credenza; sconvolgimento di questo luogo tramite dei processi che ne alterano l'ordine canonico, ma anche, e forse soprattutto, eco di una voce enunciatrice che traccia, nel luogo istituito e sul corpo storico e sociale della chiesa, il segreto di una scrittura inenunciabile e che disegna il mistero di una figurazione indiscernibile, che la virtualizza.

Fin dall'«inizio» la tradizione esegetica e teologica ha collegato in *Luca* 1, il racconto dell'Annuncio a Zaccaria, della nascita di Giovanni Battista, il precursore e l'ultimo dei profeti dell'Antico Testamento, a quello dell'«Annunciazione», l'annuncio a Maria della nascita di Gesù, della venuta nel mondo e nella carne della parola, luce e vita (*Giovanni* 1,1-14), immagine di Dio invisibile (*Col.* 1,15) e Testa del corpo della Chiesa (*id.* 1,18), racconto prologo della Nuova Alleanza. Due racconti d'annuncio alla cui frontiera si congiungono il vecchio e il nuovo ma già all'interno del nuovo, il tempo della Legge e quello della Grazia, bordo o risvolto interno della grande articolazione fondatrice del Cristianesimo; due racconti d'annuncio che si oppongono per legarsi subito a un terzo, la *Visitazione* (*Luca* 61,39-56), che li segue immediatamente, in cui due Madri si incontrano, per cantarsi, una all'altra, la Nascita, a un quarto, *La Nascita e circoncisione di Giovanni* (*Luca* 1,57-80) in cui il primo della serie arriva alla sua conclusione, e a un quinto (*Luca* 2,20) in cui l'Annunciazione si realizza con la *Natività*.

Se si adotta questa articolazione logica del tempo della storia, l'episodio della *Visitazione* costituisce il centro di una grande sequenza nella quale le semenze narrative gettate nei due racconti d'annuncio germogliano nei due racconti di nascita e si comprende facilmente la portata assieme narrativa, esegetica e teologica dell'incontro dell'antica e della nuova Madre, in una città sulle alture della Giudea, la madre anziana e fino ad allora sterile dell'ultimo profeta del tempo passato e la madre giovane e sempre vergine del Messia: secondo risvolto, ancora più interno della frontiera fondatrice, quella della venuta di Dio nella carne. Agli incontri con l'angelo, fa dunque seguito l'incontro delle Madri, agli annunci, lo scambio di voce. Sarà opportuno che la nostra lettura (e la sua scrittura) lasci *ascoltare* le eco segrete e intravedere le misteriose corrispondenze di cui questi incontri segreti, nella loro scrittura, sono intessuti.

1. Annuncio della Nascita di Giovanni a Zaccaria, il prete che aveva per moglie Elisabetta, discendente di Aronne

Entrambi erano giusti, irreprensibili nell'osservanza dei comandamenti e tuttavia non avevano figli: Elisabetta era sterile ed entrambi erano già anziani. Mentre Zaccaria era solo nel santuario per bruciare l'incenso, l'angelo appare in piedi alla destra dell'altare. «Vedendolo Zaccaria fu turbato e il timore discese su di lui». «Tua moglie Elisabetta ti farà un figlio, gli darai nome Giovanni...» Zaccaria, scettico, domanda un segno: «cosa me lo confermerà? Poiché sono un vecchio e mia moglie è già anziana». Ed ecco il segno che gli dà l'Angelo, il segno del segreto: Zaccaria sarà ridotto al silenzio, incapace di emettere un segno fino al giorno della realizzazione delle sue parole. Uscito dal Tempio, Zaccaria non poteva parlare al popolo: «capirono che aveva avuto una visione nel Tempio». Qualche tempo dopo, Elisabetta, sua moglie, concepì. E si tenne nascosta per cinque mesi dicendo a se stessa: «Ecco quello che mi ha fatto il Signore quando ha voluto togliere la mia vergogna tra gli uomini».

L'angelo appare al vecchio, al marito che non è un padre: sopravviene come l'essere del luogo segreto, presenza improvvisa, visione immediata, per annunciare la nascita del bambino, per aprire, nell'impossibile e tramite la parola, un evento possibile. Alla domanda del segno di accreditazione formulato dal vecchio marito, l'angelo risponde togliendogli la voce. Ed è questa voce tolta, questo mutismo improvviso che per il popolo fuori è il segno di una visione segreta. La donna non è, per il momento, che quella di cui l'Angelo e Zaccaria parlano, fuori dal racconto, referente assente e corpo sterile.

Essa non diviene personaggio nel racconto che una volta madre, ma non *compare* nel racconto che per tenersi *nascosta* nella storia, pur *dicendosi* (*silenziosamente*) che il Signore le ha tolto la sua vergogna. Ora che l'onta è stata soppressa agli occhi degli uomini, Elisabetta adotta il comportamento della vergogna (tenersi nascosta) quanto al beneficio ricevuto da Dio. Tutto il racconto della nascita di Giovanni è così iscritto sotto il «segno» del nascosto, e l'apertura del tempo, tramite la nascita impossibile divenuta possibile in futuro, resta segreta, un segreto che il mutismo del vecchio marito, interdetto di paternità, insinua come una visione angelica che gli è stata riservata. Chi avrebbe potuto dire che la voce tolta all'uomo, come visione nascosta dell'angelo, era forza di generazione ritrovata nella donna?

Annuncio della nascita di Gesù, a una vergine di Nazareth di nome Maria, fidanzata a un uomo della Casa di David, di nome Giuseppe

Al sesto mese, l'angelo Gabriele fu inviato da Dio a Maria e l'angelo, entrato da lei, dice: «Ave, piena di grazia. Il Signore è con te». Intendendo questo discorso fu turbata e si domandava cos'era questo saluto. L'Angelo le annuncia la nascita di Gesù: «Concepirai e darai alla luce un figlio e gli darai nome Gesù». Maria interroga l'angelo: «Come si farà visto che non conosco nessun uomo?» L'Angelo le rispose: «Lo Spirito Santo verrà su di te e la Virtù dell'Altissimo ti coprirà della sua ombra... Elisabetta, tua parente, anch'essa ha concepito un figlio nella sua vecchiaia poiché nulla sarà impossibile a Dio». Maria dice allora: «Sono l'ancella del Signore! sia fatto secondo la tua parola». E l'angelo la lasciò.

L'angelo, messaggero, percorre lo spazio tra cielo e terra ed entra nella Casa di una giovane vergine, promessa sposa di un uomo; l'Angelo è movimento e transito, traversatore di soglie e di spazio: non si fa vedere; non è visto. È in primo luogo discorso, una parola di saluto che la Vergine ascolta e che la turba al punto di provocare da parte sua una domanda ch'essa non rivolge all'Angelo, ma a se stessa. Nel contesto di un racconto in cui ognuna delle sequenze è fatta di prolezioni verbali (dire/rispondere), in uno spazio definito come spazio di comunicazione, il turbamento nasce da una parola e la domanda interiore che lo significa pone Maria in una struttura virtuale di segreto. Domanda interiore, silenziosa, segreta, alla quale tuttavia l'Angelo risponde esplicitamente, come se essa gliela avesse rivolta ad alta voce. L'Angelo di discorso, che il racconto che noi leggiamo lascia avvolto nella sua invisibilità, è anche ascolto del discorso nascosto del suo allocutore: è orecchio interiore al corpo di Maria, come se l'ascolto della voce silenziosa dell'alterità virginal fosse la virtualità della sua apparizione visiva, in compenso della propria invisibilità. «Non temere Maria, poiché hai trovato grazia davanti a Dio». Costituita in luogo del segreto da questo ascolto che si gioca della circoscrizione del corpo e significata in quanto ricettacolo virtuale del deposito misterioso, Maria può allora ricevere dall'Angelo la comunicazione del segreto del corpo divino che deve nascere in lei a partire dal luogo infinitamente distante di una paternità trascendente: «Concepirai e darai alla luce un Figlio. Lo chiamerai con il nome di Gesù... Sarà chiamato Figlio dell'Altissimo». La nostra lettura dovrà ricordarsi più tardi di questo doppio nome e di questa doppia appellazione quando si tratterà di nominare il «precursore». L'Angelo invisibile, voce esteriore e orecchio interiore, messaggero dell'infinitamente lontano e ascolto del più intimo silenzio; l'Angelo nel corpo della Vergine per intendere la domanda sul senso e fuori di lei per rispondervi tramite la prolezione di un discorso; l'Angelo è assieme la figura del segreto del Mistero dell'Incarnazione – quello di un concepimento «esterno» senza effrazione dell'imene virginal – e la figura giunta alla leggibilità della comunicazione del segreto, la sua economia. L'angelo, enigmatico attraversatore di soglie, opera la localizzazione dell'incircoscrittibile che è l'in-finità stessa di Dio nel corpo della Vergine tramite un gioco di linguaggio tra voce ed orecchio, invisibilmente, al limite tra l'interno e l'esterno.

«Ma come si farà, visto che non conosco nessun uomo?» chiede Maria: domanda sulla generazione, sul *to gennâmenon*, come dirà, qualche linea più avanti, il testo greco; questione di ciò che è a nascere. L'Angelo dà due nomi, successivamente, all'operazione

di concezione: il *pneuma hagian* (neutro), prima, il soffio santo, lo Spirito, aria in movimento e in transito d'intervallo: «ecco che *épeleusetai epi se* – verrà su di te». La *dunamis hupsistou* (femminile), dopo, la *virtus*: «la virtù dell'Altissimo, la sua Potenza t'avvolgerà (o ti coprirà) d'ombra, *épiskiasai soi*». Il soffio (dello spirito) in transito attraverso l'intervallo sacro è potenza d'ombra; l'aria soffiata della Voce – quella del Verbo – è nuvola d'oscuramento, sospensione di visibilità. Questa nuvola che l'Angelo annuncia alla Vergine, tale sarebbe, nel messaggio dell'Angelo, l'espressione più esatta e più rigorosa della figurabilità dell'Incarnazione. L'ombra, potenza divina di generazione, virtualizza simultaneamente, come Soffio dello Spirito, la Parola nella voce, e come Nube del Padre, la Figura nel chiaro-scuro: doppia virtualizzazione il cui luogo è il corpo di una Vergine, il corpo rinchiuso, infrangibile, di Maria, corpo tracciato dalla relazione di desiderio del corpo divino.

L'annuncio della nascita divina e la concezione miracolosa di Gesù sono così giocate in due atti, in uno scambio di parole tra due attori della comunicazione. Ma si tratta di una comunicazione ben misteriosa per quel che riguarda i due protagonisti: perché il corpo della Vergine si costituirebbe come luogo e ricettacolo del segreto e del mistero e l'angelo come la figura (invisibile) dell'invisibile intervallo del dire e del vedere: un primo atto in cui l'Angelo è la figura dell'inter-dire, orecchio interiore in Maria e parola che le è esterna; un secondo atto in cui l'Angelo, nel suo discorso e come discorso, annuncia, lui l'invisibile voce, la venuta del corpo divino nel corpo di Maria come il ritiro di questo corpo nel mistero dell'ombra – voce e soffio – che la avvolge.

3.

Due altri racconti seguiranno questi primi due: i due angeli Gabriele, quello del luogo dell'apparizione e quello dello spazio e dell'attraversamento, quello della visione e della voce tolta, quello dell'invisibile e della voce ascoltata, questi due angeli si ritireranno dalla favola. Il tempo degli annunci è passato. Le due donne sono ormai lasciate al loro incontro, la vecchia moglie sterile che concepisce un figlio, l'ultimo profeta, la giovane vergine fidanzata che ne concepisce un altro, il Messia.

«In quei giorni Maria (*exurgens, anastasa*) levatasi si mise in cammino e partì in fretta verso le alture, fino a una città di Giudea. Entrò nella Casa di Zaccaria e salutò Elisabetta».

Questo inizio ricorda l'angelo dell'annuncio a Maria: la Vergine «Annunziata» è come presa da un desiderio di spazio e di movimento, di traversata e di passaggio. Certo monta verso le alture invece di scendere dal cielo, ma come l'Angelo, Maria entra nella Casa della sua parente e come l'angelo, con lei, la saluta. E questo saluto, anche lì, provoca *dentro* colei che ne è la destinataria un gran turbamento.

«Quando Elisabetta intese il saluto di Maria (*in-fans exsultavit in utero eius*) il bambino ebbe un soprassalto nel suo seno ed essa fu colmata di Spirito». Elisabetta grida: «Tu sei benedetta tra le donne e benedetto il frutto del tuo seno! Come mi è concesso che la madre del mio Signore venga a me? Poiché appena il suono del tuo saluto (*vox salutationis, phoné tou aspasmoi*) è giunto alle mie orecchie, il mio bambino ha sobbalzato di gioia nel mio seno. Felice colei che ha creduto che si compirà ciò che le è stato detto da parte del Signore». Maria intona allora il cantico conosciuto come il «Magnificat» per via della prima parola che lo inaugura: «Magnificat anima mea Dominus et exsultavit spiritus meus in

Deo Salvatore meo. L'Onnipotente (qui potens est, o' dunatos) ha fatto per me cose grandi...». «Maria rimase circa tre mesi presso Elisabetta, poi ritorna a casa».

La «Visitazione», per darle il suo nome tradizionale, è la sequenza della donna-madre, ed è la sequenza delle voci. La voce di Maria – il suono del suo saluto – fa sobbalzare – *exsultare* – il bambino nel seno di Elisabetta, come la voce angelica aveva turbato Maria, con le parole enigmatiche del suo saluto; e così come l'angelo aveva *sentito* la domanda silenziosa all'interno di Maria, nello stesso modo Elisabetta *vede*, nel seno di Maria, il bambino che essa porta; lo vede, si potrebbe dire, alla misura del movimento del proprio bambino nel suo: sorprendente permutazione dei «soggetti» e delle loro percezioni attraverso una fusione interna dei corpi. È questa fusione che si converte in grido, in voce e in parole. La sequenza dell'incontro delle Madri è sequenza delle voci, dicevamo, o, più precisamente, è il momento di una voce divisa tra il grido dell'una e il canto dell'altra: una stessa voce duale rimbalza in una eco, da una bocca all'altra, voce le cui parole articolate si rispondono in due canti: la voce dice la visione interna dei corpi, come il movimento segreto che li anima produce il soffio in cui essa si esprime: trasformazione del racconto dell'annuncio a Maria nella «Visitazione», ma anche trasformazione, all'interno della stessa isotopia, di quello dell'annuncio a Zaccaria. Quest'ultimo era l'incontro, e come l'equazione, tra l'Angelo della «visibilità» e il marito dalla «voce tolta» per non aver creduto all'impossibile discendenza, e come la fusione duale, delle madri e degli «in-fantes», nel responsorio di un'unica voce di saluto, la stessa che portava l'Angelo dell'Annunciazione tra il proferire alla Vergine e l'ascolto del silenzio della sua carne.

4.

Un'ultima tappa nella scrittura presente della nostra lettura è quella della venuta al mondo del testimone della luce (*Giovanni* 1,6-8). Non abbiamo dimenticato che l'Angelo apparso a Zaccaria d'improvviso in piedi alla destra dell'altare dell'incenso nel santuario gli aveva detto: «... Elisabetta ti farà un figlio e lo chiamerai con il nome di Giovanni». Né abbiamo dimenticato che l'Angelo dell'Annunciazione aveva risposto alla silenziosa domanda della Vergine dicendole «... concepirai e... darai alla luce un figlio. *Gli darai nome Gesù*». Maria, nel discorso dell'Angelo, occupa così l'istanza di nominazione che era quella di Zaccaria, nel discorso della sua Visione: «Lo chiamerai con il nome di Giovanni; lo chiamerai con il nome di Gesù...». Concepire, partorire: funzioni delle donne; nominare: funzione del padre, ad eccezione della piccola Vergine «annunziata», prima che il suo «sposo» Giuseppe della Casa di Davide non recuperi questa funzione in *Matteo* 1,25b: «Giuseppe gli diede il suo nome Gesù»: denominazione che è, in verità, il momento conclusivo di una ingiunzione angelica; il padre (sostituito, in un momento d'eccezione, da Maria) non è che l'intermediario di un'esigenza che l'oltrepassa, al di là di lui e della sua genealogia, quella di nominare de-nominando, quella di dare un'identità di soggetto sostituendo al nome «genealogico» un nome *altro*, estraneo al lignaggio: Giovanni o «Yahvé è favorevole», Gesù o «Yahvé-salva». Il «padre», che si tratti di Zaccaria o di Giuseppe è, una seconda volta, ma per l'entrata del bambino nel simbolico, negato nella sua funzione di «padre-nome» o di genitore simbolico, da un altro, l'Altro innominabile e invisibile, Yahvé, ma di cui l'Angelo è successivamente la visione e la voce.

«L'ottavo giorno, essi (i vicini e i parenti di Elisabetta) vennero per circondare il bambino e lo chiamano Zaccaria dal nome del

padre. E la madre, presa la parola, dice: «No, si chiamerà Giovanni». Ed essi le dissero: «Non c'è nessuno nella tua famiglia che si chiami con questo nome». E facevano dei segni al padre per sapere come voleva che si chiamasse. E richiesta una tavoletta scrisse: «Giovanni è il suo nome». E tutti furono stupiti. E subito la bocca si aprì e la lingua (*he glossa*) si liberò ed egli parlava, benedicendo Dio» (*Luca* 1,59-64).

Tre osservazioni su questo passaggio: vicini e parenti, anticipando la stretta applicazione delle regole legali di denominazione, chiamano «Giovanni» con il nome di suo padre «Zaccaria». È la madre, e non il padre, che mette in uso il nome che sta per venire: «Si chiamerà (*klèthèsetai*, futuro) Giovanni». Infine è *scrivendo* il nome «Giovanni», che il padre muto gli impone «giuridicamente» il suo nome «straniero»: «Giovanni»; Giovanni estraneo due volte, innanzitutto alla voce per via della scrittura, in secondo luogo all'iscrizione genealogica per via della cancellatura che scrive Giovanni al posto della pronuncia del nome del proprio padre. Il padre come istanza donatrice del nome del figlio è sostituito tre volte: dalla parentela «matrilineare» e «matrilocale»; dalla moglie (il cui «soprannome» è «la sterile») che non soltanto ha partorito un figlio, ma ha prodotto il suo nome, dal padre che *scrive* (invece di *proclamare*) un nome che non è il suo.

Così il lettore non si stupirà che avendo per tre volte lasciato la propria forza di denominazione all'angelo di Yahvé, il padre ritrovi immediatamente la voce per benedire Dio con il canto parallelo al *Magnificat* della Vergine-Madre, il *Benedictus*, il cantico del padre sostituito. La scrittura, abbiamo inferito, è la supplente della «voce tolta» in complemento della parola materna («si chiamerà Giovanni») che è «propriamente» illegale. O, ancor meglio, se consideriamo che i parenti e i vicini di Elisabetta attorno alla sua Casa occupano in questo racconto la posizione della folla del popolo (*to plèthos tou laou*) fuori del santuario in quello dell'annuncio del Battista, ne segue che la scrittura del Nome occupa esattamente il posto della visione dell'apparizione (*optasia*). La «voce tolta» è così induttrice di una visione dell'immagine nel primo racconto e di una scrittura simbolica nel secondo.

Queste brevi osservazioni sulla «visualità» dell'immagine, *vocalità* del discorso e *nominazione del figlio*, tra la moglie sterile e la fidanzata vergine, tra lo sposo cui è «vietata» la paternità e la voce, e lo sposo potenziale cui è «vietato» il matrimonio e la consumazione coniugale potrebbero essere confrontate al racconto che leggiamo in *Matteo* 1,18-25a:

Maria è incinta, per virtù dello Spirito Santo prima di aver abitato con Giuseppe. Questi (19), che era giusto e non voleva denunciarla pubblicamente, decise di ripudiarla segretamente (20). Appena ebbe preso questa decisione, ecco che un angelo del Signore gli apparve in sogno e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere presso di te Maria tua moglie poiché colui che è stato generato in lei è l'opera dello Spirito Santo (21). Partorirà un figlio e gli darai il nome di Gesù poiché salverà il tuo popolo dai suoi peccati». (22) E tutto questo avvenne perché sia compiuto ciò che il Signore aveva annunciato attraverso il profeta che aveva detto: (23) «Ecco che la Vergine concepirà e darà alla luce un figlio e gli sarà dato il nome di Emanuele» che vuol dire «Dio è con noi». (24) *Exsurgens a somno*, destatosi dal suo sonno, Giuseppe fece ciò che l'angelo del Signore gli aveva ordinato. E stette con lei senza conoscerla fino al giorno in cui essa partorì un figlio. E Giuseppe gli diede il nome di Gesù».

Nella sua favola, l'annuncio a Giuseppe secondo Matteo «mette in gioco» al tempo stesso quello a Zaccaria e quello a Maria secondo Luca: l'angelo è, come quello di Zaccaria, un angelo locale della visibilità e il sogno in cui sopravviene ha i tratti del luogo segreto del santuario in cui appare l'altro. Il «non temere» che apre il suo discorso si fonda non sulla propria apparizione, come per Zaccaria, né sulle sue parole, come per Maria, ma sull'accoglienza della fidanzata incinta nella dimora coniugale. Ingiunzione è fatta a Giuseppe di nominare il bambino (come per Zaccaria) e non a Maria (come nell'Annunciazione). Tuttavia, a differenza dei due altri racconti, l'Angelo dà il significato del nome come un'indicazione della funzione e della missione di colui che lo porta. La referenza a *Isaia 7,14* deriva da una doppia e ambivalente enunciazione: in fatti essa è tanto la parte conclusiva del discorso dell'angelo del sogno che l'intervento dello stesso narratore. Il versetto 24 «Destato dal sonno, Giuseppe fece ciò che l'angelo aveva ordinato...», che segue i versetti 22 e 23 della citazione, inclina la lettura verso la prima ipotesi. Il perfetto delle versioni greca e latina «tutto ciò avvenne...», invece, sottrae la citazione al discorso diretto dell'angelo e la produce come un inciso della voce narratrice. In ogni caso, il testo di *Isaia* interviene nel racconto di Matteo come veridizione e accreditazione del discorso angelico, ossia, al tempo stesso, come il segno domandato da Zaccaria – e che sarà l'interruzione della sua voce – e come la gravidanza di Elisabetta, prova data dall'angelo a Maria che «niente è impossibile a Dio...». Aggiungiamo che il significato del nome profetico di Gesù, Emanuele, «Dio-è-con-noi» corrisponde esattamente al contenuto del saluto angelico alla Vergine «Salve piena di grazia. Il Signore è con te», espressione che turba Maria così violentemente che l'angelo sente in lei la sua domanda. Questo turbamento non nasce forse in Maria, accanto alla domanda sul senso del saluto (che significano queste parole?), anche dall'incorporazione in lei, ma come nome: «Dio-è-con-te», di Emanuele, ossia di Gesù, nome profetico incorporato che «profeticamente» anticiperebbe la concezione tramite l'*Ombra*, virtù dell'Altissimo?

5.

L'Angelo compare di nuovo, e con quale importanza, nel racconto della nascita di Gesù in *Luca 2,9-10*, davanti ai pastori, accompagnato dalla *doxa kuriou*, dalla Gloria di Dio che li avvolge nella notte con la sua luminosità: irraggiamento folgorante che l'angelo precede di poco, abbaglio che è, in qualche modo, per l'annuncio ai pastori, l'inversione luminosa dell'ombra della *virtus* divina per l'annuncio alla Vergine della sua concezione. Meglio ancora, tutta questa accecante luminosità si compie nella voce multipla del canto di lode e di pace che una truppa dell'esercito celeste canta con l'angelo: «Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà». Come l'angelo dell'annuncio a Zaccaria, quello dell'annuncio ai Pastori fornisce un segno di contraddizione: per il primo, il segno di non emetterne più con la voce, per gli altri, quello del Messia Salvatore di Israele come «un piccolo bambino (*in-fans*) che non parla ancora, avvolto nelle fasce e coricato in una stalla». E come Zaccaria, il padre cui è stata negata la discendenza, fu obbligato, essendo senza voce, a scrivere sulla tavoletta il nome di Giovanni, estraneo alla sua discendenza per significare che «Yahvè-è-favorevole» al suo popolo, così Giuseppe, il Marito privato di consumazione coniugale, fu obbligato, con sua moglie, Vergine incinta, a scrivere il suo nome nel suo luogo di ascendenza, Betlemme, città del Re Davide, suo antenato per significare la venuta del Re dei Re. E, così come Elisabetta incinta si tiene nascosta per cinque mesi anche se la sua vergogna agli occhi degli uomini era stata tolta, Maria tratteneva tutte le

parole (quelle dell'annuncio dell'angelo ai pastori: «Vi è nato un Salvatore che è il Cristo Signore nella città di Davide»), «meditando nel suo cuore» (*Luca 2,19*).

Sono queste, intrecciate rapidamente dalla scrittura della nostra lettura, le favole instauratrici del corpo religioso cristiano. Così come esse lo lasciano leggere nei loro parallelismi e nelle loro varianti, come lo lasciano indovinare dal senso plurale che queste varianti producono, e le cui potenzialità saranno costantemente sfruttate nel corpus della tradizione e delle sue interpretazioni, queste favole raccontano il dono ed il ritiro del corpo divino, la sua posizione all'orizzonte di un *desiderio di presenza*, dappertutto e sempre, che non smetterà di generare e di alterare l'ordine delle rappresentazioni che gli si sostituiranno. La potenza storica eccezionale di questi racconti di cominciamento deriva dalle caratteristiche degli attori delle storie che essi raccontano, dal fatto che si tratta precisamente di figure del potenziale e del plurale del senso che, senza tregua, opereranno all'interno delle rappresentazioni che vogliono attualizzarle e «singolarizzarle». Tra queste figure, ce ne sono due «fondamentali»: quella dell'angelo e quella della donna, l'una e l'altra multivalenti, complesse, insondabilmente «produttive»: l'angelo come la figura della virtualità del mistero della venuta di un Dio infigurabile, ineffabile, incircoscrittibile, invisibile, inaudibile nella figura, la parola, il luogo, la visione, il suono, ossia l'Incarnazione; l'angelo, figura della virtualità del segreto dell'annuncio di questa venuta, e la donna come quella della virtualità dello spazio di questa venuta e del luogo di questo annuncio; la donna come figura della virtualità di un corpo che, tra Elisabetta e Maria, accumula le contrarietà che, precisamente, ne fanno un corpo «virtuale»: quello della madre e della Vergine, della sposa e della figlia, dell'innocenza, della giovinezza e della saggezza dell'età avanzata; corpo virtuale come spazio di un processo dall'invisibile e dall'ineffabile verso la visione e la parola, e anche come luogo di un ritiro dell'invisibile e dell'ineffabile *nella* visione e *nella* parola. L'angelo e la donna come figure di due poli della religiosità cristiana, poli virtuali della religione come questione... L'incontro di queste due figure nella favola inaugurale di Luca, dall'annuncio a Zaccaria a quello ai pastori, si svolge, secondo tutte le virtualità presenti o implicite, *tra* voce e parola, *tra* visuale e immagine, *tra* visualità della voce e vocalità del visuale; lo spazio, il luogo, il corpo, le sue pose e i suoi gesti; il suono, la voce, la parola, i suoi enunciati e le sue modalità; logica ed economia del segreto; figurabilità e topologia del mistero... Prepariamoci a scoprire uno dei tracciati di queste virtualità sul corpo ecclesiale, e sulla configurazione del luogo cattolico del credere nella meditazione dipinta, scritta, architettonica di Guido Reni, Giovanni Pietro Bellori, Gianlorenzo Bernini.

(Traduzione di Giovanni Careri)