



Monza, 3 novembre 2009

Prof. Antonio Montanari

ASCESI E TRASFIGURAZIONE DEL CORPO NEL CRISTIANESIMO ANTICO

*«Che cos'è il corpo?
L'interrogativo tormenta il discorso mistico.
Ciò che il discorso tratta è la questione del
corpo»*

Michel de Certeau

1. Pensarsi diversamente

Michel de Certeau, il grande storico del discorso mistico che prolifera nel XVII secolo si chiedeva: «Che cos'è il corpo? L'interrogativo tormenta il discorso mistico. Ciò che il discorso tratta è la questione del corpo».

La domanda, ricondotta alla sua essenza è la seguente: qual è il ruolo del corpo nella ricerca di Dio? Alcuni autori hanno risposto che il corpo è ciò che deve essere guidato, corretto, disciplinato, per divenire capace dell'avventura della ricerca di Dio. Per altri, invece, il corpo deve essere dimenticato, perduto, abbandonato per poter accedere all'incontro con Dio.

Il cristianesimo, come riconosce anche il filosofo Salvatore Natoli, «nel suo nucleo non è affatto dualista, anche se il dualismo non gli è estraneo. Al contrario, esso assume l'uomo nella sua interezza, e lo

salva per intero, anima e corpo. [...] Nel cristianesimo non v'è dunque la negazione del corpo in quanto tale, ma vi è il tentativo di rimuovere e, per quanto possibile, di ridurre da subito tutto ciò che compromette il corpo con la corruzione. [...] Il cristianesimo ha indotto gli uomini a pensare diversamente il proprio corpo e perciò **a pensarsi diversamente**» (S. NATOLI, *La felicità*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 230-231).

Questa necessità per i cristiani di "pensarsi diversamente" la si percepisce in modo emblematico in un apoftegma dei Padri del deserto, nel quale i monaci hanno sentito il bisogno di chiarire in che cosa consiste la "differenza" che caratterizza l'ascesi cristiana, rispetto a quella praticata dai filosofi coevi.

Si racconta che alcuni filosofi un giorno vollero mettere alla prova i monaci. Ne

passò uno ben vestito, e gli dissero: "Tu, vieni qui!". Ma quello, indispettito, li ricoprì di ingiurie. Ne passò un altro, un monaco libico, e gli dissero: "Tu monaco, vecchio malvagio, vieni qui!". E quello andò di corsa. Cominciarono allora a prenderlo a schiaffi, ed egli rivolse loro l'altra guancia (cfr. Mt 5,39). Allora i filosofi subito si levarono e si prosternarono dicendo: "Ecco un vero monaco!"; e, fattolo sedere in mezzo a loro, lo interrogarono dicendo: "Che cosa fate voi più di noi nel deserto? Digiunate, ma anche noi digiuniamo; vegliate, ma anche noi vegliamo. Tutto quello che fate voi, lo facciamo anche noi. Che cosa dunque fate più di noi nel deserto?". L'anziano rispose: "Speriamo nella grazia di Dio e custodiamo il nostro cuore". Ed essi dissero: "Questo noi non possiamo farlo", e se ne andarono avendo ricevuto giovamento.

Effettivamente, l'ascesi si è presentata fin dalle sue origini – e continua a manifestarsi – come un fenomeno complesso, e non facilmente riducibile a un unico modello, che ha caratterizzato il modo di vivere di uomini appartenenti a contesti sociali, culturali e religiosi molto diversi. Anche se ci si limita alla tradizione cristiana, si deve però constatare che, fin dagli inizi, tendenze diverse hanno percorso la storia della spiritualità. Bastano pochi esempi per rendersene conto. Ho scelto quattro apoftegmi: due sulla veglia e il sonno e due sul digiuno e il cibo, per mostrare come l'atteggiamento degli antichi non era univoco su questi temi.

Il padre Daniele raccontava che il padre Arsenio passava tutta la notte vegliando. Quando, verso la mattina, la natura sentiva il bisogno di dormire, diceva al sonno: "Vieni, servo malvagio". Si prendeva un po' di sonno stando seduto; ma subito si levava.

Alcuni anziani si recarono da abba Poimen e gli chiesero: "Se vediamo dei fratelli che sono presi dal sonno durante la preghiera comune, vuoi che li scuotiamo perché rimangano desti durante la veglia?" Egli rispose: "Io, se vedo un fratello vinto dal sonno, metto la sua testa sulle mie ginocchia e lo lascio riposare".

Il padre Giovanni Nano ha detto: "Quando un re vuole conquistare una città nemica, prima di tutto taglia l'acqua e i viveri; così i nemici, estenuati dalla fame, gli si assoggettano. Avviene la stessa cosa per le passioni della carne: se l'uomo vive nel digiuno e nella fame, i nemici sono resi impotenti contro l'anima".

Un anziano disse: "Se il tuo corpo è debole, fa' il tuo dovere verso di lui, perché non finisca per ammalarsi e tu ti ritrovi a chiedere ad altri il tuo cibo, diventando così un peso per chi ti serve".

Che cos'è, dunque, l'ascesi cristiana? Ad alcuni uomini, l'ascesi parla di libertà, di bellezza e di gioia. È quanto accadeva, ad esempio, non solo ai monaci siriani del V-VI secolo, ma anche, più di recente al pensatore ortodosso Pavel Florensky (1882-1943) o al filosofo russo Nicolai Berdyaev (1873-1948). Dobbiamo tuttavia constatare che la maggior parte delle persone del nostro tempo ha una percezione radicalmente diversa dell'ascesi e, in particolare, dell'ascesi cristiana.

Effettivamente, nel linguaggio corrente, "ascesi" non significa tanto libertà, quanto invece autocontrollo estremamente rigoroso; non significa bellezza, ma severa astinenza; non significa gioia, ma austerità. Per il cristiano comune, "ascesi" è sinonimo di mortificazione, di abnegazione o di altri termini che connotano una privazione, come la sofferenza o le pratiche penitenziali. Essa, inoltre, suggerisce un forte volontarismo, e il volontarismo è spesso inteso come negazione del primato di Dio e della grazia.

Oggi, dunque, l'ascesi sembra essere diventata incapace di mostrare il proprio volto evangelico. Se le cose stanno effettivamente così, allora si comprende anche il disagio nei confronti di certe espressioni che l'ascesi cristiana è andata assumendo. Il fatto stesso che oggi fra i cristiani si eviti di parlare di asceti ne è la conferma più eloquente.

Secondo Michel Foucault, uno storico e filosofo francese il cui pensiero era profondamente influenzato da Nietzsche, oggi il contenuto predominante del termine "asceti" sarebbe largamente percepito come negativo, perché «la nostra nozione di asceti risulta più o meno modellata e

impregnata dalla concezione cristiana». Sempre secondo Michel Foucault, l'ascesi cristiana consisterebbe in «una progressione nelle rinunce, per giungere infine alla rinuncia essenziale, che è la rinuncia a sé».

Questo è, in sintesi, il pensiero di Michel Foucault a questo riguardo. Se però se si osserva questo fenomeno con occhi liberi da pregiudizi, ci si rende facilmente conto che quell'elemento negativo di "rinuncia", che gli sembra pregiudicare il pieno sviluppo dell'umanità, in realtà non corrisponde al concetto cristiano di ascesi, quanto invece a ciò che la tradizione monastica antica definiva *apótaxis* o *apotagê* (rinuncia).

Certamente la rinuncia (*apótaxis*) ha costituito, fin dalle origini, un elemento caratteristico della *conversatio* monastica, tanto che la tradizione ha definito i monaci *apotaktikoi*. Essa tuttavia, non può essere immediatamente identificata con l'ascesi, come attestano ad esempio alcune pagine di san Basilio, per il quale l'*apótaxis* costituisce la prima fase di un itinerario articolato, che affonda le sue radici nella rinuncia battesimale ed ha il suo scopo ultimo nell'assimilazione a Cristo.

Ho voluto porre queste premesse perché ci possano aiutare ad acquisire la consapevolezza non solo delle diverse tendenze che si intersecano nella storia della spiritualità antica, riguardo al tema dell'ascesi, ma anche della complessità che caratterizza le sue riletture odierne.

Il nostro percorso, stasera, si soffermerà essenzialmente sul monachesimo antico e si svolgerà in due tappe: anzitutto dovremo chiarire il contenuto del termine *askêsis*, per poter precisare in che senso esso è stato assunto dal cristianesimo primitivo; in un secondo tempo ci soffermeremo sulla prassi del monachesimo primitivo, che cercheremo di illustrare attraverso quel celebre modello di vita ascetica che è la *Vita Antonii*.

2. Radici comuni: filosofia e ascesi cristiana

Cerchiamo ora di intuire quali sono le radici comuni che legano filosofia antica e ascesi cristiana. Nell'etimo greco, il termine *âskesis* aveva abitualmente un senso positivo e indicava lo sviluppo di capacità, di doti umane in ambito morale,

professionale, sportivo o militare. In generale, tutto ciò che serviva all'educazione politica dell'uomo, in quanto cittadino, serviva anche al suo addestramento morale, e viceversa. Pertanto, l'ascesi, in quanto allenamento, faceva parte della *paideia* dell'uomo libero ed era orientata al ruolo che egli avrebbe dovuto svolgere nella città.

In ambito cristiano, il primo a servirsi del termine ascesi, sembra essere stato Origene, un autore vissuto tra il II e il III secolo, cioè un'epoca in cui il cristianesimo – soprattutto nel contesto alessandrino – andava organizzando il proprio discorso in modo analogo a quello delle scuole filosofiche coeve.

3. Un modello di vita ascetica cristiana: la Vita Antonii

Sebbene alcune forme di ascetismo esistessero già prima del monachesimo, difficilmente l'ascesi cristiana potrebbe essere studiata separatamente dal monachesimo, poiché è stato proprio nella tradizione monastica dell'Egitto del IV secolo, che le forme e i concetti relativi alla pratica e alle teorie dell'ascesi cristiana sono state formulate per la prima volta.

L'ascesi vissuta nel deserto egiziano, era caratterizzata anzitutto dall'*anakôrêsis*. Tale prassi – che già faceva parte delle "tecniche del sé" proposte dalla filosofia antica – resta continuamente esposta a una lettura ambigua e al pericolo di una solitudine narcisistica. Perciò è necessario porre alcune precisazioni che ci possano aiutare a cogliere il senso più genuinamente cristiano dell'ascesi o, almeno, a evidenziare quella irriducibile tensione che caratterizza, su questo tema, le fonti antiche.

Un monachesimo essenzialmente ascetico

Tra le fonti antiche del monachesimo, una testimonianza particolare è rappresentata dalla *Vita Antonii*, scritta dal vescovo di Alessandria Atanasio, verso il 356-357, poco dopo la morte del santo. L'importanza di quest'opera per il nostro tema è data non solo dal suo carattere esemplare e dall'influsso notevole che ha esercitato sulla tradizione successiva, ma anche dal fatto che proprio con la *Vita Antonii* il termine *âskesis* – che è presente fin dalle prime righe del prologo – entra con forza e a

pieno titolo nella letteratura cristiana. Ciò che però sembra più interessante è lo stretto rapporto che il vescovo cerca di istituire tra asceti ed Evangelo.

Rinnegamento o trasfigurazione del corpo?

Un ulteriore problema riguarda la concezione del corpo nell'asceti cristiana. È innegabile che anche l'asceti rifletta l'antropologia professata e, quindi, risenta della cultura platonica dominante nell'ambiente alessandrino dei primi secoli, la quale si prestava ad affermare un dualismo a favore dell'anima, schiava di un corpo difficile da domare e destinato alla morte. Non si può però ignorare l'insistenza con cui il cristianesimo delle prime generazioni – proprio perché doveva tracciare una propria strada all'interno di un ambiente culturale fortemente impregnato di platonismo – si è continuamente richiamato al pensiero biblico, che imponeva rispetto per il corpo, realtà buona, creata da Dio.

È vero che dalle pagine della *Vita* emergono talvolta sentimenti di disprezzo o di vergogna nei confronti del corpo. Tuttavia, secondo Atanasio, l'asceti condotta dal grande monaco del deserto non risulta dannosa per il suo corpo. Anzi, essa ha il compito di trasformarlo, rinnovarlo e sottometterlo alla potenza dello Spirito. Infatti, non solo il corpo è coinvolto nella salvezza ma, fin d'ora, grazie all'incarnazione di Cristo, agiscono in lui le energie della divinizzazione.

Conclusioni

La complessità dell'ambiente culturale dei primi secoli e le letture parziali o tendenziose, che alcuni autori propongono oggi di quel contesto, rendono piuttosto cauti nell'accogliere le loro teorie che, attraverso l'enfatizzazione dei classici greci, pongono in atto una critica più o meno velata dell'asceti cristiana. Se da un lato risulta innegabile che l'asceti cristiana antica affonda le radici nella prassi ascetica della cultura filosofica circostante, dai testi emerge, non meno evidente, la preoccupazione, da parte dei cristiani, di precisare la "differenza" che caratterizza la qualità evangelica delle loro pratiche ascetiche.

Nel nostro percorso non potevamo ignorare che l'asceti cristiana, fin dalle sue origini si è presentata come un fenomeno non univoco, percorso da tendenze piuttosto diverse. La lettura della *Vita Antonii* ci ha permesso di constatare anzitutto che l'asceti non viene mai definita, ma semplicemente indicata come una condotta di vita, una *politeia*; è inoltre interessante notare lo stretto legame che Atanasio ha voluto istituire tra asceti ed Evangelo.

Alcune pagine più imbarazzanti della *Vita Antonii* – che non abbiamo voluto ignorare – attestano, inoltre, non solo la tensione che caratterizza la riflessione atanasiana sul nostro tema, ma anche la difficoltà di offrire una soluzione adeguata al problema dell'incontro tra Evangelo e cultura profana e, in particolare, con il "platonismo" che, pur prestando uno strumento alla riflessione cristiana, risulta ancora talvolta di difficile armonizzazione con il pensiero biblico.

Bibliografia

- P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992.
- A. CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.
- M. DESPLAND, *Christianisme: dossier corps*, Paris, Cerf, 1987.
- M. DESPLAND, *Le corps et l'Occident. Un survol*, «Religiologiques» 12 (1995) 207-214.
- M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.
- U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris 1965.
- P. MIQUEL, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Qiqajon, Magnano 1998.
- A. MONTANARI, «*Che cosa fate più di noi?*». *Ascesi cristiana e novità dell'Evangelo*, in G. ANGELINI - A. MONTANARI - C. SIMONELLI - C. VAIANI, *Ascesi e figura cristiana dell'agire* (Sapientia 21), Glossa, Milano 2005, pp. 9-51.
- J.-L. NANCY, *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009.
- S. NATOLI, *La felicità. Saggio e teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2003.
- S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint* (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 24), Lund 1990.
- M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, in A. CAMPLANI (a cura di) *L'Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardo antica* (SEA 56), Ed. Augustinianum, Roma 1997.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nei primi secoli del cristianesimo e nello gnosticismo* (SEA 20) Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1984.
- A. VEILLEUX, *Les origines du monachisme chrétien*, «Louvain» 97 (1999), pp. 20-23.
- V. L. WIMBUSH - R. VALANTASIS (a cura di) *Asceticism*, Oxford University Press, New York 1995.