

Sua Santità  
San Giovanni Paolo II

Udienze del mercoledì

sulla

## TEOLOGIA DEL CORPO

<http://w2.vatican.va/content/vatican/it/holy-father/giovanni-paolo-ii.html>

compilate sulla versione in italiano  
tenendo conto della disposizione delle note secondo la versione in francese

## PIANO DELL'OPERA

1°) - n° 23 udienze = 05/09/1979 - 02/04/1980: il piano di Dio "alle origini" circa l'uomo e la donna in risposta alla domanda che i farisei fanno a Gesù "E' permesso ripudiare la propria moglie?" (Mt 19,3-9)

2°) - n° 40 udienze = 16/04/1980 - 06/05/1981: riflessione sulla purezza del cuore, prendendo le mosse dal Discorso della montagna (Mt 5,27-28)

3°) - n° 45 udienze = 11/11/1981 - 09/02/1983: dalla risposta di Gesù ai sadducei circa la resurrezione (Mc 12,20-23)

4°) - n° 21 udienze = 23/05/1984 - 28/11/1984: di cui quindici dedicate a commento della *Humanae vitae* di S.S. San Paolo VI

---

Mercoledì, 5 settembre 1979

### *A colloquio con Cristo sui fondamenti della famiglia*

1. Da un certo tempo sono in corso i preparativi per la prossima assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi, che si svolgerà a Roma nell'autunno dell'anno venturo. Il tema del Sinodo: "*De muneribus familiae christianae*" (Doveri della famiglia cristiana) concentra la nostra attenzione su tale comunità della vita umana e cristiana, che sin da principio è fondamentale. Proprio di questa espressione "da principio" si è servito il Signore Gesù nel colloquio sul matrimonio, riportato nel Vangelo di San Matteo e da quello di San Marco. Vogliamo chiederci che cosa significhi questa parola: "principio". Vogliamo inoltre chiarire perché Cristo si richiami al "principio" appunto in quella circostanza e, pertanto, ci proponiamo una più precisa analisi del relativo testo della Sacra Scrittura.

2. Due volte, durante il colloquio con i farisei, che gli ponevano il quesito sulla indissolubilità del matrimonio, Gesù Cristo si è riferito al "principio". Il colloquio si è svolto nel modo seguente: "...gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: "E' lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?". Ed egli rispose: "Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi". Gli obiettarono: "Perché allora Mosè ha ordinato di darle l'atto di ripudio e di mandarla via?". Rispose loro Gesù: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così" (Mt 19,3ss.; cf. Mc 10,2ss.).

Cristo non accetta la discussione al livello nel quale i suoi interlocutori cercano di introdurla, in certo senso non approva la dimensione che essi hanno cercato di dare al problema. Evita di impigliarsi nelle controversie giuridico-casistiche; e invece si richiama due volte al "principio". Agendo così, fa chiaro riferimento alle relative parole del Libro della Genesi che anche i suoi interlocutori conoscono a memoria. Da quelle parole dell'antichissima rivelazione, Cristo trae la conclusione e il colloquio si chiude.

3. "Principio" significa quindi ciò di cui parla il Libro della Genesi. È dunque la Genesi 1,27 che Cristo cita, in forma riassuntiva: "Il Creatore da principio li creò maschio e femmina", mentre il brano originario completo suona testualmente così: "Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò". In seguito, il Maestro si richiama alla Genesi 2,24: "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne". Citando queste parole quasi "*in extenso*", per intero, Cristo dà loro un ancor più esplicito significato normativo (dato che sarebbe ipotizzabile che nel Libro della Genesi suonino come affermazioni di fatto: "abbandonerà... si unirà... saranno una sola carne"). Il significato normativo è plausibile in quanto Cristo non si limita soltanto alla citazione stessa, ma aggiunge: "Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi". Quel "non lo separi" è determinante. Alla luce di questa parola di Cristo, la Genesi 2,24 enuncia il principio dell'unità e indissolubilità del matrimonio come il contenuto stesso della parola di Dio, espressa nella più antica rivelazione.

4. Si potrebbe a questo punto sostenere che il problema sia esaurito, che le parole di Gesù Cristo confermino l'eterna legge formulata e istituita da Dio da "principio" come la creazione dell'uomo. Potrebbe anche sembrare che il Maestro, nel confermare questa primordiale legge del Creatore, non faccia altro che stabilire esclusivamente il suo proprio senso normativo, richiamandosi all'autorità stessa del primo Legislatore. Tuttavia, quella espressione significativa: "da principio", ripetuta due volte, induce chiaramente gli interlocutori a riflettere sul modo in cui nel mistero della creazione è stato plasmato l'uomo, appunto, come "maschio e femmina", per capire correttamente il senso normativo delle parole della Genesi. E questo non è meno valido per gli interlocutori di oggi quanto non sia stato per quelli di allora. Pertanto, nel presente studio, considerando tutto ciò, dobbiamo metterci proprio nella posizione degli odierni interlocutori di Cristo.

5. Durante le successive riflessioni del mercoledì, nelle udienze generali, cercheremo, come odierni interlocutori di Cristo, di fermarci più a lungo sulle parole di San Matteo (*Mt* 19,3ss.). Per rispondere all'indicazione, che Cristo ha in esse racchiuso, cercheremo di addentrarci verso quel "principio", al quale egli si è riferito in modo tanto significativo; e così seguiremo da lontano il gran lavoro, che su questo tema proprio adesso intraprendono i partecipanti al prossimo Sinodo dei Vescovi. Insieme a loro vi prendono parte numerosi gruppi di pastori e di laici, che si sentono particolarmente responsabili circa i compiti, che Cristo pone al matrimonio e alla famiglia cristiana; i compiti che egli ha posto sempre, e pone anche nella nostra epoca, nel mondo contemporaneo.

Il ciclo di riflessioni che iniziamo oggi, con l'intenzione di continuarlo durante i successivi incontri del mercoledì, ha anche, tra l'altro, come scopo di accompagnare, per così dire da lontano, i lavori preparatori al Sinodo, non toccandone però direttamente il tema, ma volgendo l'attenzione alle profonde radici, da cui questo tema scaturisce.

*Mercoledì, 12 settembre 1979*

### ***Nel primo racconto della creazione l'oggettiva definizione dell'uomo***

1. Mercoledì scorso abbiamo iniziato il ciclo di riflessioni sulla risposta che Cristo Signore diede ai suoi interlocutori circa la domanda sull'unità e indissolubilità del matrimonio. Gli interlocutori farisei, come ricordiamo, si sono appellati alla legge di Mosè; Cristo invece si è richiamato al "principio", citando le parole del Libro della Genesi.

Il "principio", in questo caso, riguarda ciò di cui tratta una delle prime pagine del Libro della Genesi. Se vogliamo fare un'analisi di questa realtà, dobbiamo senz'altro rivolgerci anzitutto al testo. Infatti le parole pronunziate da Cristo nel colloquio con i farisei, che il capo 19 di Matteo e il capo 10 di Marco ci hanno riportato, costituiscono un passo che a sua volta si inquadra in un contesto ben definito, senza il quale non possono essere né intese né giustamente interpretate.

Questo contesto è dato dalle parole; "Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina...?" (*Mt*19,4), e fa riferimento al cosiddetto primo racconto della creazione dell'uomo, inserito nel ciclo dei sette giorni della creazione del mondo (*Gen* 1,1-2.4). Invece, il contesto più prossimo alle altre parole di Cristo, tratte da Genesi 2,24, è il cosiddetto secondo racconto della creazione dell'uomo (*Gen* 2,5-25), ma indirettamente è tutto il terzo capitolo della Genesi. Il secondo racconto della creazione dell'uomo forma una unità concettuale e stilistica con la descrizione dell'innocenza originaria, della felicità dell'uomo ed anche della sua prima caduta. Data la specificità del contenuto espresso nelle parole di Cristo, prese da Genesi 2,24, si potrebbe anche includere nel contesto almeno la prima frase del capitolo quarto della Genesi, che tratta del concepimento e della nascita dell'uomo dai genitori terrestri. Così noi intendiamo fare nella presente analisi.

2. Dal punto di vista della critica biblica, bisogna subito ricordare che il primo racconto della creazione dell'uomo è cronologicamente posteriore al secondo. L'origine di quest'ultimo è molto più remota. Tale testo più antico si definisce come "jahvista", perché per denominare Dio si serve del termine "Jahvè". È difficile non restare impressionati dal fatto che l'immagine di Dio ivi presentata ha dei tratti antropomorfici abbastanza rilevanti (tra l'altro vi leggiamo infatti che "...il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del

suolo e soffiò nelle sue (*Gen 2,7*). In confronto a questa descrizione, il primo racconto, cioè proprio quello ritenuto cronologicamente più recente, è molto più maturo sia per quanto riguarda l'immagine di Dio, sia nella formulazione delle verità essenziali sull'uomo. Questo racconto proviene dalla tradizione sacerdotale e insieme "elohista", da "Elohim", termine da esso usato per denominare Dio.

3. Dato che in questa narrazione la creazione dell'uomo come maschio e femmina, alla quale si riferisce Gesù nella sua risposta secondo Matteo 19, è inserita nel ritmo dei sette giorni della creazione del mondo, le si potrebbe attribuire soprattutto un carattere cosmologico; l'uomo viene creato sulla terra e insieme al mondo visibile. Ma nello stesso tempo il Creatore gli ordina di soggiogare e dominare la terra (cf. *Gen 1,28*): egli è quindi posto al di sopra del mondo. Sebbene l'uomo sia così strettamente legato al mondo visibile, tuttavia la narrazione biblica non parla della sua somiglianza col resto delle creature, ma solamente con Dio ("Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò..." (*Gen 1,27*). Nel ciclo dei sette giorni della creazione è evidente una precisa gradualità<sup>1</sup>. L'uomo invece non viene creato secondo una naturale successione, ma il Creatore sembra arrestarsi prima di chiamarlo all'esistenza, come se rientrasse in se stesso per prendere una decisione: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza..." (*Gen 1,26*).

4. Il livello di quel primo racconto della creazione dell'uomo, anche se cronologicamente posteriore, è soprattutto di carattere teologico. Ne è indice soprattutto la definizione dell'uomo sulla base del suo rapporto con Dio ("a immagine di Dio lo creò"), il che racchiude contemporaneamente l'affermazione dell'assoluta impossibilità di ridurre l'uomo al "mondo". Già alla luce delle prime frasi della Bibbia, l'uomo non può essere né compreso né spiegato fino in fondo con le categorie desunte dal "mondo", cioè dal complesso visibile dei corpi. Nonostante ciò anche l'uomo è corpo. *Genesi 1,27* constata che questa verità essenziale circa l'uomo si riferisce tanto al maschio che alla femmina: "Dio creò l'uomo a sua immagine... maschio e femmina li creò"<sup>2</sup>. Bisogna riconoscere che il primo racconto è conciso, libero da qualsiasi traccia di soggettivismo: contiene soltanto il fatto oggettivo e definisce la realtà oggettiva, sia quando parla della creazione dell'uomo, maschio e femmina, ad immagine di Dio, sia quando vi aggiunge poco dopo le parole della prima benedizione: "Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate"" (*Gen 1,28*).

5. Il primo racconto della creazione dell'uomo, che, come abbiamo constatato, è di indole teologica, nasconde in sé una potente carica metafisica. Non si dimentichi che proprio questo testo del Libro della *Genesi* è diventato la sorgente delle più profonde ispirazioni per i pensatori che hanno cercato di comprendere l'"essere" e l'"esistere" (forse soltanto il capitolo terzo del libro dell'*Esodo* può reggere il confronto con questo testo<sup>3</sup>). Nonostante alcune espressioni particolareggiate e plastiche del brano, l'uomo vi è definito prima di tutto nelle dimensioni dell'essere e dell'esistere ("esse"). È definito in modo più metafisico che fisico. Al mistero della sua creazione ("a immagine di Dio lo creò") corrisponde la prospettiva

---

1. Parlando della materia non vivificata, l'autore biblico adoperava differenti predicati, come "separò", "chiamò", "fece", "pose". Parlando invece degli esseri dotati di vita usa i termini "creò" e "benedisse". Dio ordina loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi". Questo ordine si riferisce sia agli animali, sia all'uomo, indicando che la corporalità è comune a loro [cf. *Gen 1,27-28*]. Tuttavia la creazione dell'uomo si distingue essenzialmente, nella descrizione biblica, dalle precedenti opere di Dio. Non soltanto è preceduta da una solenne introduzione, come se si trattasse di una deliberazione di Dio prima di questo atto importante, ma soprattutto l'eccezionale dignità dell'uomo viene messa in rilievo dalla "somiglianza" con Dio di cui è l'immagine. Creando la materia non vivificata Dio "separava", agli animali ordina di essere fecondi e di moltiplicarsi, ma la differenza del sesso è sottolineata soltanto nei confronti dell'uomo ["maschio e femmina li creò"] benedicendo nello stesso tempo la loro fecondità, cioè il vincolo delle persone [*Gen 1,27-28*]-

2. Il testo originale dice: "Dio creò l'uomo [ha-adam – sostantivo collettivo: l'"umanità"?], a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschi [zakar – maschile] e femmina [uneqebah– femminile] li creò" [*Gen 1,27*].

3. "Haec sublimis veritas": "Io sono colui che sono" [*Es 3,14*] costituisce oggetto di riflessione di molti filosofi, incominciando da Sant'Agostino, il quale riteneva che Platone dovesse conoscere questo testo perché gli sembrava tanto vicino alle sue concezioni. La dottrina agostiniana della divina "essentialitas" ha esercitato, mediante Sant'Anselmo, un profondo influsso sulla teologia di Riccardo da S. Vittore, di Alessandro di Hales e di S. Bonaventura. "Pour passer de cette interprétation philosophique du texte de l'Exode à celle qu'allait proposer saint Thomas il fallait nécessairement franchir la distance qui sépare "l'être de l'essence" de "l'être de l'existence". Les preuves thomistes de l'existence de Dieu l'ont franchie". Diversa è la posizione di Maestro Eckhart, che sulla base di questo testo attribuisce a Dio la "puritas essendi": "est aliquid altius ente..." [cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris 1944 [Vrin], pp. 122-127; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955 [Sheed and Ward], 810].

della procreazione (“siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra”), di quel divenire nel mondo e nel tempo, di quel “fieri” che è necessariamente legato alla situazione metafisica della creazione: dell’essere contingente (“*contingens*”). Proprio in tale contesto metafisico della descrizione di Genesi 1, bisogna intendere l’entità del bene, cioè l’aspetto del valore. Infatti, questo aspetto torna nel ritmo di quasi tutti i giorni della creazione e raggiunge il culmine dopo la creazione dell’uomo: “Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona” (Gen1,31). Per cui si può dire con certezza che il primo capitolo della Genesi ha formato un punto inoppugnabile di riferimento e la solida base per una metafisica ed anche per un’antropologia e un’etica, secondo la quale “ens et bonum convertuntur”. Senz’altro, tutto ciò ha un suo significato anche per la teologia e soprattutto per la teologia del corpo.

6. A questo punto interrompiamo le nostre considerazioni. Tra una settimana ci occuperemo del secondo racconto della creazione, cioè di quello che, secondo i biblisti, è cronologicamente più antico. L’espressione “teologia del corpo”, or ora usata, merita una spiegazione più esatta, ma la rimandiamo ad un altro incontro. Dobbiamo prima cercare di approfondire quel passo del Libro della Genesi, al quale Cristo si è richiamato.

*Mercoledì, 19 settembre 1979*

### ***Nel secondo racconto della creazione la definizione soggettiva dell’uomo***

1. In riferimento alle parole di Cristo sul tema del matrimonio, in cui egli si richiama al “principio”, abbiamo rivolto la nostra attenzione, una settimana fa, al primo racconto della creazione dell’uomo nel Libro della Genesi (Gen 1) Oggi passeremo al secondo racconto il quale, poiché Dio vi è chiamato “Jahvè”, viene spesso definito “jahvista”.

Il secondo racconto della creazione dell’uomo (legato alla presentazione sia dell’innocenza e felicità originarie che della prima caduta) ha per sua natura un carattere diverso. Pur non volendo anticipare i particolari di questa narrazione – perché ci converrà richiamarli nelle ulteriori analisi – dobbiamo constatare che tutto il testo, nel formulare la verità sull’uomo, ci stupisce con la sua tipica profondità, diversa da quella del primo capitolo della Genesi. Si può dire che è una profondità di natura soprattutto soggettiva e quindi, in certo senso, psicologica. Il capitolo 2 della Genesi costituisce, in certo qual modo, la più antica descrizione e registrazione dell’auto-comprensione dell’uomo e, insieme al capitolo 3, è la prima testimonianza della coscienza umana. Con una approfondita riflessione su questo testo – attraverso tutta la forma arcaica della narrazione, che manifesta il suo primitivo carattere mitico<sup>4</sup> – vi troviamo “in nucleo” quasi tutti gli elementi

---

4. Se nel linguaggio del razionalismo del XIX secolo il termine “mito” indicava ciò che non si conteneva nella realtà, il prodotto di immaginazione [Wundt], o ciò che è irrazionale [Lévy-Bruhl], il secolo XX ha modificato la concezione del mito. L. Walk vede nel mito la filosofia naturale, primitiva e areligiosa; R. Otto lo considera strumento di conoscenza religiosa; per C. G. Jung invece il mito è manifestazione degli archetipi e l’espressione dell’“inconscio collettivo”, simbolo dei processi interiori. M. Eliade scopre nel mito la struttura della realtà che è inaccessibile all’indagine razionale ed empirica: il mito infatti trasforma l’evento in categoria e rende capaci di percepire la realtà trascendente; non è soltanto simbolo dei processi interiori [come afferma Jung], ma un atto autonomo e creativo dello spirito umano, mediante il quale si attua la rivelazione [cf. *Traité d’histoire des religions*, Paris 1949, p. 363; *Images et symboles*, Paris 1952, pp. 199-235]. Secondo P. Tillich il mito è un simbolo, costituito dagli elementi della realtà per presentare l’assoluto e la trascendenza dell’essere, ai quali tende l’atto religioso. H. Schlier sottolinea che il mito non conosce i fatti storici e non ne ha bisogno, in quanto descrive ciò che è destino cosmico dell’uomo che è sempre tale e quale. Infine il mito tende a conoscere ciò che è inconoscibile.

Secondo P. Ricœur : « Le mythe est autre chose qu’une explication du monde, de l’histoire et de la destinée ; il exprime, en terme de monde, voire d’outre-monde ou de second monde la compréhension que l’homme prend de lui-même par rapport au fondement et à la limite de son existence. [...] Il exprime dans un langage objectif le sens que l’homme prend de sa dépendance à l’égard de cela qui se tient à la limite et à l’origine de son monde. » (P. Ricœur, *le Conflit des interprétations*, Paris 1969 (Seuil), p. 383.) « Le mythe adamique est par excellence le mythe anthropologique ; Adam veut dire Homme ; mais tout mythe de l’ « homme primordial » n’est pas « mythe adamique » qui... est seul proprement anthropologique; par là trois traits sont désignés: « – Le mythe étiologique rapporte l’origine du mal à un ancêtre de l’humanité actuelle dont la condition est homogène à la nôtre. [...]« – Le mythe étiologique est la tentative la plus extrême pour dédoubler l’origine du mal et du bien. L’intention de ce mythe est de donner consistance à une origine radicale du mal distincte de l’origine plus originaire de l’être-bon des choses. [...] Cette distinction du

dell'analisi dell'uomo, ai quali è sensibile l'antropologia filosofica moderna e soprattutto contemporanea. Si potrebbe dire che Genesi 2 presenta la creazione dell'uomo specialmente nell'aspetto della sua soggettività. Confrontando insieme ambedue i racconti, giungiamo alla convinzione che questa soggettività corrisponde all'oggettiva realtà dell'uomo creato "a immagine di Dio". E anche questo fatto è – in un altro modo – importante per la teologia del corpo, come vedremo nelle analisi seguenti.

2. È significativo che il Cristo, nella sua risposta ai farisei in cui si richiama al "principio", indica innanzitutto la creazione dell'uomo con riferimento a Genesi 1,27: "Il Creatore da principio li creò maschio e femmina"; soltanto in seguito cita il testo di Genesi 2,24. Le parole, che direttamente descrivono l'unità e indissolubilità del matrimonio, si trovano nell'immediato contesto del secondo racconto della creazione, il cui tratto caratteristico è la creazione separata della donna (cf. *Gen 2,18-23*), mentre il racconto della creazione del primo uomo (maschio) si trova in Genesi 2,5-7.

Questo primo essere umano la Bibbia lo chiama "uomo" ("adam"), mentre invece dal momento della creazione della prima donna, comincia a chiamarlo "maschio", "is", in relazione a "iššā" ("femmina") perché è stata tolta dal maschio = "is")<sup>5</sup>. Ed è anche significativo che, riferendosi a Genesi 2,24, Cristo non soltanto collega il "principio" col mistero della creazione, ma anche ci conduce, per così dire, al confine della primitiva innocenza dell'uomo e del peccato originale.

La seconda descrizione della creazione dell'uomo è stata fissata nel Libro della Genesi proprio in tale contesto. Vi leggiamo innanzitutto: "Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse: "Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta" (*Gen 2,22-23*).

"Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (*Gen 2,24*).

"Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non provavano vergogna" (*Gen 2,25*).

3. In seguito, immediatamente dopo questi versetti, inizia Genesi 3, il racconto della prima caduta dell'uomo e della donna, collegato con l'albero misterioso, che già prima è stato chiamato "albero della conoscenza del bene e del male" (*Gen 2,17*). Con ciò emerge una situazione completamente nuova, essenzialmente diversa da quella precedente. L'albero della conoscenza del bene e del male è una linea di demarcazione tra le due situazioni originarie, di cui parla il libro della Genesi. La prima situazione è quella dell'innocenza originaria, in cui l'uomo (maschio e femmina) si trova quasi al di fuori della conoscenza del bene e del male, fino al momento in cui non trasgredisce la proibizione del Creatore e non mangia il frutto dell'albero della conoscenza. La seconda situazione, invece, è quella in cui l'uomo, dopo aver trasgredito il comando del Creatore per suggerimento dello spirito maligno simboleggiato dal serpente, si trova, in un certo modo, dentro la conoscenza del bene e del male. Questa seconda situazione determina lo stato di peccaminosità umana, contrapposto allo stato di innocenza primitiva.

Sebbene il testo jahvista sia nell'insieme molto conciso, basta però a differenziare e a contrapporre con chiarezza quelle due situazioni originarie. Parliamo qui di situazioni, avendo davanti agli occhi il racconto che è una descrizione di eventi. Nondimeno attraverso questa descrizione e tutti i suoi particolari, emerge la differenza essenziale tra lo stato di peccaminosità dell'uomo e quello della sua innocenza originaria ("Lo

---

radical de l'originare est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique ; c'est elle qui fait de l'homme un commencement du mal au sein d'une création qui a déjà son commencement absolu dans l'acte créateur de Dieu. « – Le mythe adamique subordonne à la figure centrale de l'homme primordial d'autres figures qui tendent à décentrer le récit, sans pourtant supprimer le primat de la figure adamique. [...]

« Le mythe, en nommant Adam, l'homme, explicite l'universalité concrète du mal humain ; l'esprit de pénitence se donne dans le mythe adamique le symbole de cette universalité. Nous retrouvons ainsi [...] la fonction universalisante du mythe. Mais en même temps nous retrouvons les deux autres fonctions également suscitées par l'expérience pénitentielle. [...] Le mythe proto-historique sert ainsi non seulement à généraliser l'expérience d'Israël à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux, mais à étendre à celle-ci la grande tension de la condamnation et de la miséricorde que les prophètes avaient enseigné à discerner dans le propre destin d'Israël. « Enfin, dernière fonction du mythe, motivée dans la foi d'Israël : le mythe prépare la spéculation en explorant le point de rupture de l'ontologique et de l'historique. » (P. Ricœur, *Finitude et culpabilité* : II. *Symbolique du mal*, Paris 1960 (Aubier), pp. 218-227.)

5. Quanto all'etimologia, non è escluso che il termine ebraico "iš" derivi da una radice che significa "forza" ["iš" oppure "wš"]; invece "iššā" è legata ad una serie di termini semitici, il cui significato oscilla tra "femmina" e "moglie". L'etimologia proposta dal testo biblico è di carattere popolare e serve a sottolineare l'unità della provenienza dell'uomo e della donna; ciò sembra confermato dall'assonanza di ambedue le voci.

stesso linguaggio religioso richiede la trasposizione da “immagini” o piuttosto “modalità simboliche” a “modalità concettuali” di espressione. A prima vista questa trasposizione può sembrare un cambiamento puramente “estrinseco”... Il linguaggio simbolico sembra inadeguato a prendere la via del concetto per un motivo che è peculiare della cultura occidentale. In questa cultura il linguaggio religioso è sempre stato condizionato da un altro linguaggio, quello filosofico, che è il linguaggio concettuale “per eccellenza”... Se è vero che un vocabolario religioso è compreso solo in una comunità che lo interpreta e secondo una tradizione di interpretazione, è vero però anche che non esiste tradizione di interpretazione che non sia “mediata” da qualche concezione filosofica. Ecco che la parola “Dio”, che nei testi biblici riceve il suo significato dalla “convergenza” di diversi modi del discorso [racconti e profezie, testi di legislazione e letteratura sapienziale, proverbi ed inni], – vista, questa convergenza, sia come il punto di intersezione che come l’orizzonte sfuggente ad ogni e qualsiasi forma – dovette essere assorbita nello spazio concettuale, per essere reinterpretata nei termini dell’Assoluto filosofico, come primo motore, causa prima, “Actus essendi”, essere perfetto, ecc. Il nostro concetto di Dio appartiene quindi ad una onto-teologia, nella quale si organizza l’intera costellazione delle parole-chiave della semantica teologica, ma in una cornice di significati dettati dalla metafisica” [P. Ricœur, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 140-141; tit. orig.: *Biblical Hermeneutics*, Montana 1975].

La questione, se la riduzione metafisica esprima realmente il contenuto che nasconde in sé il linguaggio simbolico e metaforico, è un tema a parte.). La teologia sistematica scorgerà in queste due situazioni antitetiche due diversi stati della natura umana: “status naturae integrae” (stato di natura integra) e “status naturae lapsae” (stato di natura decaduta). Tutto ciò emerge da quel testo jahvista di Genesi 2 e 3, che racchiude in sé la più antica parola della rivelazione, ed evidentemente ha un significato fondamentale per la teologia dell’uomo e per la teologia del corpo.

4. Quando Cristo, riferendosi al “principio”, indirizza i suoi interlocutori alle parole scritte in Genesi 2,24, ordina loro, in certo senso, di oltrepassare il confine che, nel testo jahvista della Genesi, corre tra la prima e la seconda situazione dell’uomo. Egli non approva ciò che “per durezza del... cuore” Mosè ha permesso, e si richiama alle parole del primo ordinamento divino, che in questo testo è espressamente legato allo stato di innocenza originaria dell’uomo. Ciò significa che questo ordinamento non ha perduto il suo vigore, benché l’uomo abbia perso la primitiva innocenza. La risposta di Cristo è decisiva e senza equivoci. Perciò dobbiamo trarne le conclusioni normative, che hanno un significato essenziale non soltanto per l’etica, ma soprattutto per la teologia dell’uomo e per la teologia del corpo, la quale, come un momento particolare dell’antropologia teologica, si costituisce sul fondamento della parola di Dio che si rivela. Cercheremo di trarre tali conclusioni durante il prossimo incontro.

*Mercoledì, 26 settembre 1979*

### ***Legame tra innocenza originaria e redenzione operata da Cristo***

1. Cristo, rispondendo alla domanda sull’unità e indissolubilità del matrimonio, si è richiamato a ciò che sul tema del matrimonio è stato scritto nel Libro della Genesi. Nelle due precedenti nostre riflessioni abbiamo sottoposto ad analisi sia il cosiddetto testo elohista (*Gen 1*), sia quello jahvista (*Gen 2*). Oggi desideriamo trarre da queste analisi alcune conclusioni.

Quando Cristo si riferisce al “principio”, chiede ai suoi interlocutori di superare, in un certo senso, il confine che, nel Libro della Genesi, passa tra lo stato di innocenza originaria e quello di peccaminosità, iniziato con la caduta originale.

Simbolicamente si può legare questo confine con l’albero della conoscenza del bene e del male, che nel testo jahvista delimita due situazioni diametralmente opposte: la situazione dell’innocenza originaria e quella del peccato originale. Queste situazioni hanno una propria dimensione nell’uomo, nel suo intimo, nella sua conoscenza, coscienza, scelta e decisione, e tutto ciò in rapporto a Dio Creatore che, nel testo jahvista (*Gen 2-3*), è, al tempo stesso, il Dio dell’alleanza, della più antica alleanza del Creatore con la sua creatura, cioè con l’uomo. L’albero della conoscenza del bene e del male, come espressione e simbolo dell’alleanza con Dio infranta nel cuore dell’uomo, delimita e contrappone due situazioni e due stati diametralmente

opposti: quello dell'innocenza originaria e quello del peccato originale, e insieme della peccaminosità ereditaria dell'uomo che ne deriva.

Tuttavia le parole di Cristo, che si riferiscono al "principio", ci permettono di trovare nell'uomo una continuità essenziale e un legame fra questi due diversi stati o dimensioni dell'essere umano. Lo stato di peccato fa parte dell'"uomo storico", sia di colui del quale leggiamo in Matteo 19 cioè dell'interlocutore di Cristo d'allora, sia pure di ogni altro potenziale o attuale interlocutore di tutti i tempi della storia, e quindi, naturalmente, anche dell'uomo di oggi. Quello stato però – lo stato "storico", appunto – in ogni uomo, senza alcuna eccezione, affonda le radici nella sua propria "preistoria" teologica, che è lo stato dell'innocenza originaria.

2. Non si tratta qui di sola dialettica. Le leggi del conoscere rispondono a quelle dell'essere. È impossibile capire lo stato della peccaminosità "storica", senza riferirsi o richiamarsi (e Cristo infatti vi si richiama) allo stato di originaria (in un certo senso "preistorica") e fondamentale innocenza. Il sorgere quindi della peccaminosità come stato, come dimensione della esistenza umana è, sin dagli inizi, in rapporto con questa reale innocenza dell'uomo come stato originario e fondamentale, come dimensione dell'essere creato "a immagine di Dio".

E così avviene non soltanto per il primo uomo, maschio e femmina quali "dramatis personae" e protagonisti delle vicende descritte nel testo jahvista dei capitoli 2 e 3 della Genesi, ma anche per l'intero percorso storico dell'esistenza umana. L'uomo storico è dunque, per così dire, radicato nella sua preistoria teologica rivelata; e perciò ogni punto della sua peccaminosità storica si spiega (sia per l'anima che per il corpo) col riferimento all'innocenza originaria. Si può dire che questo riferimento è "coeredità" del peccato, e proprio del peccato originale. Se questo peccato significa, in ogni uomo storico, uno stato di grazia perduta, allora esso comporta pure un riferimento a quella grazia, che era precisamente la grazia dell'innocenza originaria.

3. Quando Cristo, secondo il capitolo 19 di Matteo, si richiama al "principio", con questa espressione egli non indica soltanto lo stato di innocenza originaria quale orizzonte perduto dell'esistenza umana nella storia. Alle parole, che egli pronunzia proprio con la sua bocca, abbiamo il diritto di attribuire contemporaneamente tutta l'eloquenza del mistero della redenzione. Infatti già nell'ambito dello stesso jahvista di Genesi 2 e 3, siamo testimoni di quando l'uomo, maschio e femmina, dopo aver rotto l'alleanza originaria col suo Creatore, riceve la prima promessa di redenzione nelle parole del cosiddetto Protoevangelo in Genesi 3,15<sup>6</sup> e comincia a vivere nella prospettiva teologica della redenzione. Così dunque l'uomo "storico" sia l'interlocutore di Cristo, di quel tempo, di cui parla Matteo 19, sia l'uomo di oggi partecipa a questa prospettiva. Egli partecipa non soltanto alla storia della peccaminosità umana, come un soggetto ereditario e nello stesso tempo personale e irripetibile di questa storia, ma partecipa pure alla storia della salvezza, anche qui come suo soggetto e con creatore. Egli è quindi non soltanto chiuso a causa della sua peccaminosità, riguardo all'innocenza originaria, ma è contemporaneamente aperto verso il mistero della redenzione, che si è compiuta in Cristo e attraverso Cristo. Paolo, autore della lettera ai Romani, esprime questa prospettiva della redenzione nella quale vive l'uomo "storico", quando scrive: "...anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando... la redenzione del nostro corpo" (*Rm*8,23). Non possiamo perdere di vista questa prospettiva mentre seguiamo le parole di Cristo che, nel suo colloquio sull'indissolubilità del matrimonio, fa ricorso al "principio". Se quel "principio" indicasse solo la creazione dell'uomo come "maschio e femmina", se – come già abbiamo accennato – conducesse gli interlocutori solo attraverso il confine dello stato di peccato dell'uomo fino all'innocenza originaria, e non aprisse

---

6. Già la traduzione greca dell'Antico Testamento, quella dei Settanta, risalente circa al II secolo a. C. interpreta Genesi 3,15 nel senso messianico, applicando il pronome maschile "autòs" in riferimento al sostantivo neutro greco "sperma" ["semen" nella Volgata]. La traduzione giudaica continua questa interpretazione. L'esegesi cristiana, cominciando da Sant'Ireneo [*Adversus haereses*, III, 23,7] vede questo testo come protoevangelo, che preannunzia la vittoria su Satana riportata da Gesù Cristo. Sebbene negli ultimi secoli gli studiosi della Sacra Scrittura abbiano diversamente interpretato questa pericope, ed alcuni di essi contestino l'interpretazione messianica, tuttavia negli ultimi tempi si ritorna ad essa sotto un aspetto un po' diverso. L'autore jahvista unisce infatti la preistoria con la storia di Israele, che raggiunge il suo vertice nella dinastia messianica di Davide, la quale porterà a compimento le promesse di Genesi 3,15 [cf. *2Sam* 7,12]. Il Nuovo Testamento ha illustrato il compimento della promessa nella stessa prospettiva messianica: Gesù è Messia, discendente di Davide [*Rm* 1,3; *2Tm* 2,8], nato da donna [*Gal* 4,4], nuovo Adamo-Davide [*1Cor* 15], che deve regnare "finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi" [*1Cor* 15,25] E infine [*Ap* 12,1-10] presenta il compimento finale della profezia di Genesi 3,15, che pur non essendo un chiaro e immediato annunzio di Gesù, come Messia di Israele, conduce tuttavia a Lui attraverso la tradizione regale e messianica che unisce l'Antico e il Nuovo Testamento.



contemporaneamente la prospettiva di una “redenzione del corpo” la risposta di Cristo non sarebbe affatto intesa in modo adeguato. Proprio questa prospettiva della redenzione del corpo garantisce la continuità e l’unità tra lo stato ereditario del peccato dell’uomo e la sua innocenza originaria, sebbene questa innocenza sia stata storicamente da lui perduta in modo irrimediabile. È anche evidente che Cristo ha il massimo diritto di rispondere alla domanda postagli dai dottori della Legge e dell’alleanza (come leggiamo in Matteo 19 e in Marco 10), nella prospettiva della redenzione sulla quale poggia l’alleanza stessa.

4. Se nel contesto sostanzialmente così delineato della teologia dell’uomo-corpo pensiamo al metodo delle analisi ulteriori circa la rivelazione del “principio”, in cui è essenziale il riferimento ai primi capitoli del Libro della Genesi, dobbiamo subito rivolgere la nostra attenzione ad un fattore che è particolarmente importante per l’interpretazione teologica: importante perché consiste nel rapporto tra rivelazione ed esperienza. Nell’interpretazione della rivelazione circa l’uomo, e soprattutto circa il corpo, per ragioni comprensibili dobbiamo riferirci all’esperienza, poiché l’uomo-corpo viene percepito da noi soprattutto nell’esperienza. Alla luce delle menzionate considerazioni fondamentali, abbiamo il pieno diritto di nutrire la convinzione che questa nostra esperienza “storica” deve, in un certo modo, fermarsi alle soglie dell’innocenza originaria dell’uomo, poiché nei suoi confronti rimane inadeguata. Tuttavia alla luce delle stesse considerazioni introduttive, dobbiamo arrivare alla convinzione che la nostra esperienza umana è, in questo caso, un mezzo in qualche modo legittimo per l’interpretazione teologica, ed è, in un certo senso, un indispensabile punto di riferimento, al quale dobbiamo richiamarci nell’interpretazione del “principio”. L’analisi più particolareggiata del testo ci permetterà di averne una visione più chiara.

5. Sembra che le parole della lettera ai Romani 8,23, ora citata, rendano nel modo migliore l’orientamento delle nostre ricerche incentrate sulla rivelazione di quel “principio”, al quale si è riferito Cristo nel suo colloquio sull’indissolubilità del matrimonio (*Mt 19; Mc 10*). Tutte le successive analisi che a questo proposito saranno fatte in base ai primi capitoli della Genesi, rifletteranno quasi necessariamente la verità delle parole paoline: “Noi che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando... la redenzione del nostro corpo”. Se ci mettiamo in questa posizione – così profondamente concorde con l’esperienza<sup>7</sup> – il “principio” deve parlarci con la grande ricchezza di luce che proviene dalla rivelazione, alla quale desidera rispondere soprattutto la teologia. Il seguito delle analisi ci spiegherà perché e in quale senso questa deve essere teologia del corpo.

*Mercoledì, 10 ottobre 1979*

### ***L’uomo alla ricerca della definizione di se stesso***

1. Nell’ultima riflessione del presente ciclo siamo giunti ad una conclusione introduttiva, tratta dalle parole del Libro della Genesi sulla creazione dell’uomo quale maschio e femmina. A queste parole, ossia al “principio”, si è riferito il Signore Gesù nel suo colloquio sull’indissolubilità del matrimonio (cf. *Mt 19,3-9; Mc 10,1-12*). Ma la conclusione, alla quale siamo pervenuti, non pone ancora fine alla serie delle nostre analisi. Dobbiamo infatti rileggere le narrazioni del primo e del secondo capitolo del Libro della Genesi in un contesto più ampio, che ci permetterà di stabilire una serie di significati del testo antico, al quale Cristo si è riferito. Oggi pertanto rifletteremo sul significato dell’originaria solitudine dell’uomo.

2. Lo spunto per tale riflessione ci viene dato direttamente dalle seguenti parole del Libro della Genesi: “Non è bene che l’uomo (maschio) sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile” (*Gen 2,18*). È Dio-Jahvè che

7. Parlando qui del rapporto tra l’“esperienza” e la “rivelazione”, anzi di una sorprendente convergenza tra loro, vogliamo soltanto constatare che l’uomo, nel suo attuale stato dell’esistere nel corpo, sperimenta molteplici limiti, sofferenze, passioni, debolezze ed infine la morte stessa, i quali, in pari tempo, riferiscono questo suo esistere nel corpo ad un altro e diverso stato o dimensione. Quando San Paolo scrive della “redenzione del corpo”, parla con il linguaggio della rivelazione; l’esperienza infatti non è in grado di cogliere questo contenuto, l’autore della Lettera ai Romani, 8,23 riprende tutto ciò che tanto a lui quanto, in certo modo, ad ogni uomo [indipendentemente dal suo rapporto con la rivelazione] è offerto attraverso l’esperienza dell’esistenza umana, che è un’esistenza nel corpo. Abbiamo quindi il diritto di parlare del rapporto tra l’esperienza e la rivelazione, anzi abbiamo il diritto di porre il problema della loro reciproca relazione, anche se per molti tra l’una e l’altra passa una linea di totale antitesi e di radicale antinomia. Questa linea, a loro parere, deve senz’altro essere tracciata tra la fede e la scienza, tra la teologia e la filosofia. Nel formulare tale punto di vista, vengono presi in considerazione piuttosto concetti astratti che non l’uomo quale soggetto vivo.

pronuncia queste parole. Esse fanno parte del secondo racconto della creazione dell'uomo e provengono quindi dalla tradizione jahvista. Come abbiamo già ricordato in precedenza, è significativo che, quanto al testo jahvista, il racconto della creazione dell'uomo (maschio) sia un brano a sé (cf. *Gen 2,7*), che precede il racconto della creazione della prima donna (cf. *Gen 2,21-22*). È inoltre significativo che il primo uomo (“*adam*”), creato dalla “polvere del suolo”, soltanto dopo la creazione della prima donna venga definito come un “maschio” (“*iš*”).

Così, dunque, quando Dio-Jahvè pronuncia le parole circa la solitudine, le riferisce alla solitudine dell’“uomo” in quanto tale, e non soltanto a quella del maschio<sup>8</sup>

È difficile però, solo in base a questo fatto, andare troppo lontano nel trarre le conclusioni. Nondimeno il contesto completo di quella solitudine, di cui parla la *Genesi 2,18*, può convincerci che qui si tratti della solitudine dell’“uomo” (maschio e femmina) e non soltanto della solitudine dell’uomo-maschio, causata dalla mancanza della donna.

Sembra quindi, in base al contesto intero, che questa solitudine abbia due significati: uno che deriva dalla natura stessa dell’uomo, cioè dalla sua umanità (e ciò è evidente nel racconto di *Genesi 2*), e l’altro che deriva dal rapporto maschio-femmina, e ciò è evidente, in un certo modo, in base al primo significato. Una particolareggiata analisi della descrizione sembra confermarlo.

3. Il problema della solitudine si manifesta soltanto nel contesto del secondo racconto della creazione dell’uomo. Il primo racconto non conosce questo problema. Ivi l’uomo viene creato in un solo atto come “maschio e femmina” (“Dio creò l’uomo a sua immagine... maschio e femmina li creò”) (*Gen 1,27*). Il secondo racconto che, come abbiamo già menzionato, parla prima della creazione dell’uomo e soltanto dopo della creazione della donna dalla “costola” del maschio, concentra la nostra attenzione sul fatto che “l’uomo è solo” e ciò appare un fondamentale problema antropologico anteriore, in un certo senso, a quello posto dal fatto che tale uomo sia maschio e femmina.

Questo problema è anteriore non tanto nel senso cronologico, quanto nel senso esistenziale: esso è anteriore “per sua natura”. Tale si rivelerà anche il problema della solitudine dell’uomo dal punto di vista della teologia del corpo, se riusciremo a fare un’analisi approfondita del secondo racconto della creazione in *Genesi 2*.

4. L’affermazione di Dio-Jahvè: “Non è bene che l’uomo sia solo”, appare non soltanto nel contesto immediato della decisione di creare la donna (“gli voglio fare un aiuto che gli sia simile”), ma anche nel contesto più vasto di motivi e di circostanze, che spiegano più profondamente il senso della solitudine originaria dell’uomo. Il testo jahvista lega anzitutto la creazione dell’uomo col bisogno di “lavorare il suolo” (*Gen 2,5*), e ciò corrisponderebbe, nel primo racconto, alla vocazione di assoggettare e dominare la terra (cf. *Gen 1,28*). Poi, il secondo racconto della creazione parla della collocazione dell’uomo nel “giardino in Eden”, e in questo modo ci introduce nello stato della sua felicità originaria. Fino a questo momento l’uomo è oggetto dell’azione creatrice di Dio-Jahvè, il quale nello stesso tempo, come legislatore, stabilisce le condizioni della prima alleanza con l’uomo. Già attraverso ciò viene sottolineata la soggettività dell’uomo. Essa trova un’ulteriore espressione quando il Signore Dio “plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’uomo (maschio), per vedere come li avrebbe chiamati” (*Gen 2,19*). Così dunque il primitivo significato della solitudine originaria dell’uomo viene definito in base ad uno specifico “test”, o ad un esame che l’uomo sostiene di fronte a Dio (e in certo modo anche di fronte a se stesso). Mediante tale “test”, l’uomo prende coscienza della propria superiorità, e cioè che non può essere messo alla pari con nessun’altra specie di esseri viventi sulla terra.

Infatti, come dice il testo, “in qualunque modo l’uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome” (*Gen 2,19*). “Così l’uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma – finisce l’autore – l’uomo (maschio) non trovò un aiuto che gli fosse simile” (*Gen 2,19-20*).

5. Tutta questa parte del testo è senza dubbio una preparazione al racconto della creazione della donna. Tuttavia essa possiede un suo profondo significato anche indipendentemente da questa creazione. Ecco, l’uomo creato si trova, fin dal primo momento della sua esistenza, di fronte a Dio quasi alla ricerca della

---

8. Il testo ebraico chiama costantemente il primo uomo “*ha’adam*”, mentre il termine “*iš*” [“maschio”] viene introdotto soltanto quando emerge il confronto con la “*iššā*” [“femmina”]. Solitario era quindi l’uomo senza riferimento al sesso. Nella traduzione in alcune lingue europee è difficile però esprimere questo concetto della *Genesi*, perché “uomo” e “maschio” vengono definiti, di solito, con un unico vocabolo: “*homo*”, “uomo”, “*homme*”, “*hombre*”, “*man*”.

propria entità; si potrebbe dire: alla ricerca della definizione di se stesso. Un contemporaneo direbbe: alla ricerca della propria “identità”. La constatazione che l’uomo “è solo” in mezzo al mondo visibile e, in particolare, tra gli esseri viventi, ha in questa ricerca un significato negativo, in quanto esprime ciò che egli “non è”.

Nondimeno la constatazione di non potersi essenzialmente identificare col mondo visibile degli altri esseri viventi (“*animalia*”) ha, nello stesso tempo, un aspetto positivo per questa ricerca primaria: anche se tale constatazione non è ancora una definizione completa, pur tuttavia costituisce uno dei suoi elementi. Se accettiamo la tradizione aristotelica nella logica e nell’antropologia, bisognerebbe definire quest’elemento come “genere prossimo” (“*genus proximum*”).

6. Il testo jahvista ci consente tuttavia di scoprire anche ulteriori elementi in quel mirabile brano, nel quale l’uomo si trova solo di fronte a Dio soprattutto per esprimere, attraverso una prima autodefinizione, la propria autoconoscenza, quale primitiva e fondamentale manifestazione di umanità. L’autoconoscenza va di pari passo con la conoscenza del mondo, di tutte le creature visibili, di tutti gli esseri viventi ai quali l’uomo ha dato il nome per affermare di fronte ad essi la propria diversità. Così dunque la coscienza rivela l’uomo come colui che possiede la facoltà conoscitiva rispetto al mondo visibile. Con questa conoscenza che lo fa uscire, in certo modo, al di fuori del proprio essere, in pari tempo l’uomo rivela sé a se stesso in tutta la peculiarità del suo essere. Egli non è soltanto essenzialmente e soggettivamente solo. Solitudine infatti significa anche soggettività dell’uomo, la quale si costituisce attraverso l’autoconoscenza. L’uomo è solo perché è “differente” dal mondo visibile, dal mondo degli esseri viventi. Analizzando il testo del Libro della Genesi siamo, in certo senso, testimoni di come l’uomo “si distingue” di fronte a Dio-Jahvè da tutto il mondo degli esseri viventi (“*animalia*”) col primo atto di autocoscienza, e di come pertanto si riveli a se stesso e insieme si affermi nel mondo visibile come “persona”. Quel processo delineato in modo così incisivo in Genesi 2,19-20, processo di ricerca di una definizione di sé, non porta soltanto ad indicare – riallacciandoci alla tradizione aristotelica – il “*genus proximum*”, che nel capitolo 2 della Genesi viene espresso con le parole: “ha dato il nome”, a cui corrisponde la “*differentia*” specifica che è, secondo la definizione di Aristotele, “*noû, zoón noetikón*”. Tale processo porta anche alla prima delimitazione dell’essere umano come persona umana con la propria soggettività che la caratterizza.

Interrompiamo qui l’analisi del significato della originaria solitudine dell’uomo. La riprenderemo tra una settimana.

*Mercoledì, 24 ottobre 1979*

### ***L’uomo dall’originaria solitudine alla consapevolezza che lo fa persona***

1. Nella precedente conversazione abbiamo cominciato ad analizzare il significato della solitudine originaria dell’uomo. Lo spunto ci è stato dato dal testo jahvista, e in particolare dalle seguenti parole: “Non è bene che l’uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile” (*Gen 2,18*).

L’analisi dei relativi passi del Libro della Genesi (cf. *Gen 2*) ci ha già portato a sorprendenti conclusioni che riguardano l’antropologia, cioè la scienza fondamentale circa l’uomo, racchiusa in questo libro. Infatti, in frasi relativamente scarse, l’antico testo delinea l’uomo come persona con la soggettività che la caratterizza.

Quanto a questo primo uomo, così formato, Dio-Jahvè dà il comando che riguarda tutti gli alberi che crescono nel “giardino in Eden”, soprattutto quello della conoscenza del bene e del male, ai lineamenti dell’uomo, sopra descritti, si aggiunge il momento della scelta e dell’autodeterminazione, cioè della libera volontà. In questo modo, l’immagine dell’uomo, come persona dotata di una propria soggettività, appare davanti a noi come rifinita nel suo primo abbozzo.

Nel concetto di solitudine originaria è inclusa sia l’autocoscienza che l’autodeterminazione. Il fatto che l’uomo sia “solo” nasconde in sé tale struttura ontologica e insieme è un indice di autentica comprensione. Senza di ciò, non possiamo capire correttamente le parole successive, che costituiscono il preludio alla creazione della prima donna: “voglio fare un aiuto”. Ma, soprattutto, senza quel significato così profondo della solitudine originaria dell’uomo, non può essere intesa e correttamente interpretata l’intera situazione dell’uomo creato a immagine di Dio”, che è la situazione della prima, anzi primitiva alleanza con Dio.

2. Quest'uomo, di cui il racconto del capitolo dice che è stato creato "a immagine di Dio", si manifesta nel secondo racconto come soggetto dell'alleanza, e cioè soggetto costituito come persona, costituito a misura di "partner dell'Assoluto" in quanto deve consapevolmente discernere e scegliere tra il bene e il male, tra la vita e la morte. Le parole del primo comando di Dio-Jahvè (*Gen 2,16-17*) che parlano direttamente della sottomissione e della dipendenza dell'uomo-creatura dal suo Creatore, rivelano indirettamente appunto tale livello di umanità, quale soggetto dell'alleanza e "partner dell'Assoluto". L'uomo è "solo": ciò vuol dire che egli, attraverso la propria umanità, attraverso ciò che egli è, viene nello stesso tempo costituito in un'unica, esclusiva ed irripetibile relazione con Dio stesso. La definizione antropologica contenuta nel testo jahvista si avvicina dal canto suo a ciò che esprime la definizione teologica dell'uomo, che troviamo nel primo racconto della creazione: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e nostra somiglianza" (*Gen 1,26*).

3. L'uomo, così formato, appartiene al mondo visibile, è corpo tra i corpi. Riprendendo e, in certo modo, ricostruendo, il significato della solitudine originaria, lo applichiamo all'uomo nella sua totalità. Il corpo, mediante il quale l'uomo partecipa al mondo creato visibile, lo rende nello stesso tempo consapevole di essere "solo". Altrimenti non sarebbe stato capace di pervenire a quella convinzione, alla quale, in effetti, come leggiamo, è giunto (cf. *Gen 2,20*), se il suo corpo non lo avesse aiutato a comprenderlo, rendendo la cosa evidente. La consapevolezza della solitudine avrebbe potuto infrangersi proprio a causa dello stesso corpo. L'uomo ("adam") avrebbe potuto, basandosi sull'esperienza del proprio corpo, giungere alla conclusione di essere sostanzialmente simile agli altri esseri viventi ("*animalia*"). E invece, come leggiamo, non è arrivato a questa conclusione, anzi è giunto alla persuasione di essere "solo". Il testo jahvista non parla mai direttamente del corpo; perfino quando dice che "il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo", parla dell'uomo e non del corpo. Ciononostante il racconto preso nel suo insieme ci offre basi sufficienti per percepire quest'uomo, creato nel mondo visibile, proprio come corpo tra i corpi.

L'analisi del testo jahvista ci permette inoltre di collegare la solitudine originaria dell'uomo con la consapevolezza del corpo, attraverso il quale l'uomo si distingue da tutti gli "*animalia*" e "si separa" da essi, e anche attraverso il quale egli è persona. Si può affermare con certezza che quell'uomo così formato ha contemporaneamente la consapevolezza e la coscienza del senso del proprio corpo. E ciò sulla base dell'esperienza della solitudine originaria.

4. Tutto ciò può essere considerato come implicazione del secondo racconto della creazione dell'uomo, e l'analisi del testo ce ne consente un ampio sviluppo.

Quando all'inizio del testo jahvista, prima ancora che si parli della creazione dell'uomo dalla "polvere del suolo", leggiamo che "nessuno lavorava il suolo e faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutto il suolo" (*Gen 2,5-6*), associamo giustamente questo brano a quello del primo racconto, in cui viene espresso il comando divino: "Riempite la terra: soggiogatela e dominate" (*Gen 1,28*). Il secondo racconto allude in modo esplicito al lavoro che l'uomo svolge per coltivare la terra. Il primo fondamentale mezzo per dominare la terra si trova nell'uomo stesso.

L'uomo può dominare la terra perché soltanto lui e nessun altro degli esseri viventi è capace di "coltivarla" e trasformarla secondo i propri bisogni ("faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare il suolo"). Ed ecco, questo primo abbozzo di un'attività specificamente umana sembra fare parte della definizione dell'uomo, così come essa emerge dall'analisi del testo jahvista. Di conseguenza, si può affermare che tale abbozzo è intrinseco al significato della solitudine originaria e appartiene a quella dimensione di solitudine, attraverso la quale l'uomo, sin dall'inizio, è nel mondo visibile quale corpo tra i corpi e scopre il senso della propria corporalità.

Su questo argomento ritorneremo nella prossima meditazione.

*Mercoledì, 31 ottobre 1979*

### ***Nella definizione stessa dell'uomo l'alternativa tra morte ed immortalità***

1. Ci conviene ritornare oggi ancora una volta sul significato della solitudine originaria dell'uomo, che emerge soprattutto dall'analisi del cosiddetto testo jahvista di Genesi 2. Il testo biblico ci permette, come già abbiamo constatato nelle precedenti riflessioni, di mettere in rilievo non soltanto la coscienza del corpo umano (l'uomo è creato nel mondo visibile come "corpo tra i corpi"), ma anche quella del suo significato proprio.

Tenendo conto della grande concisione del testo biblico, non si può, senz'altro, ampliare troppo questa implicazione. È però certo che tocchiamo qui il problema centrale dell'antropologia. La coscienza del corpo sembra identificarsi in questo caso con la scoperta della complessità della propria struttura che, in base a un'antropologia filosofica, consiste, in definitiva, nel rapporto tra anima e corpo. Il racconto jahvista col proprio linguaggio (cioè con la sua propria terminologia) lo esprime dicendo: "Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente"<sup>9</sup> (*Gen 2,7*). E proprio quest'uomo, "essere vivente", si distingue in continuazione da tutti gli altri esseri viventi del mondo visibile. La premessa di questo distinguersi dell'uomo è proprio il fatto che solo lui è capace di "coltivare la terra" (cf. *Gen 2,5*) e di "soggiogarla" (cf. *Gen 1,28*). Si può dire che la consapevolezza della "superiorità", iscritta nella definizione di umanità, nasce fin dall'inizio in base a una prassi o comportamento tipicamente umano. Questa consapevolezza porta con sé una particolare percezione del significato del proprio corpo, la quale emerge appunto dal fatto che sta all'uomo "coltivare la terra" e "assoggettarla". Tutto ciò sarebbe impossibile senza un'intuizione tipicamente umana del significato del proprio corpo.

2. Sembra quindi che occorra parlare innanzitutto di questo aspetto, piuttosto che del problema della complessità antropologica in senso metafisico. Se l'originaria descrizione della coscienza umana, riportata dal testo jahvista, comprende nell'insieme del racconto anche il corpo, se essa racchiude quasi la prima testimonianza della scoperta della propria corporeità (e perfino, come è stato detto, la percezione del significato del proprio corpo), tutto ciò si rivela non in base a una qualche primordiale analisi metafisica, ma in base a una concreta soggettività dell'uomo abbastanza chiara. L'uomo è un soggetto non soltanto per la sua autocoscienza e autodeterminazione, ma anche in base al proprio corpo. La struttura di questo corpo è tale da permettergli di essere l'autore di un'attività prettamente umana. In questa attività il corpo esprime la persona. Esso è quindi, in tutta la sua materialità ("plasmò l'uomo con polvere del suolo"), quasi penetrabile e trasparente, in modo da rendere chiaro chi sia l'uomo (e chi dovrebbe essere) grazie alla struttura della sua coscienza e della sua autodeterminazione. Su questo poggia la fondamentale percezione del significato del proprio corpo, che non si può non scoprire analizzando la solitudine originaria dell'uomo.

3. Ed ecco che, con tale fondamentale comprensione del significato del proprio corpo, l'uomo, quale soggetto dell'antica alleanza col Creatore, viene posto dinanzi al mistero dell'albero della conoscenza. "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi certamente moriresti" (*Gen 2,16-17*). L'originario significato della solitudine dell'uomo si basa sull'esperienza dell'esistenza ottenuta dal Creatore. Tale esistenza umana è caratterizzata appunto dalla soggettività, che comprende pure il significato del corpo. Ma l'uomo, il quale nella sua coscienza originaria conosce esclusivamente l'esperienza dell'esistere e quindi della vita, avrebbe potuto capire che cosa significasse la parola "morirai"? Sarebbe stato egli capace di giungere a comprendere il senso di questa parola attraverso la complessa struttura della vita, datagli quando "il Signore Dio... soffiò nelle sue narici un alito di vita..."? Bisogna ammettere che questa parola, completamente nuova, sia apparsa sull'orizzonte della coscienza dell'uomo senza che egli ne abbia mai sperimentato la realtà, e che nello stesso tempo questa parola sia apparsa davanti a lui come una radicale antitesi di tutto ciò di cui l'uomo era stato dotato.

L'uomo udiva per la prima volta la parola "morirai", senza avere con essa alcuna familiarità nell'esperienza fatta fino ad allora; ma d'altra parte non poteva non associare il significato della morte a quella dimensione di vita di cui aveva fino ad allora fruito. Le parole di Dio-Jahvè rivolte all'uomo confermavano una dipendenza nell'esistere, tale da fare dell'uomo un essere limitato e, per sua natura, suscettibile di non-esistenza. Queste parole posero il problema della morte in modo condizionale: "Quando tu ne mangiassi... moriresti". L'uomo, che aveva udito tali parole, doveva ritrovarne la verità nella stessa struttura interiore della propria solitudine. E, in definitiva, dipendeva da lui, dalla sua decisione e libera scelta, se con la solitudine fosse entrato anche nel cerchio dell'antitesi rivelatagli dal Creatore, insieme all'albero della conoscenza del bene e del male, e avesse così fatto propria l'esperienza del morire e della morte. Ascoltando le parole di Dio-Jahvè, l'uomo avrebbe dovuto capire che l'albero della conoscenza aveva messo le radici non soltanto nel "giardino in Eden", ma anche nella sua umanità. Egli, inoltre, avrebbe dovuto capire che quell'albero misterioso nascondeva in sé una dimensione di solitudine, fino ad allora sconosciuta, della quale

---

9. L'antropologia biblica distingue nell'uomo non tanto "il corpo" e "l'anima" quanto il "corpo" e la "vita". L'autore biblico mostra così che il dono della vita è stato fatto attraverso il "soffio" che non cessa di essere proprietà di Dio: quando Dio lo toglie, l'uomo torna a essere la polvere da cui proveniva (cf. *Gb 34, 14-15; Ps 104, 29ss.*).

il Creatore lo aveva dotato in mezzo al mondo degli esseri viventi, ai quali lui, l'uomo – dinanzi allo stesso Creatore – aveva “imposto nomi”, per giungere a comprendere che nessuno di loro gli era simile.

4. Quando dunque il fondamentale significato del suo corpo era già stato stabilito attraverso la distinzione dal resto delle creature, quando per ciò stesso era divenuto evidente che l’“invisibile” determina l'uomo più che il “visibile”, allora dinanzi a lui si è presentata l'alternativa collegata strettamente e direttamente da Dio-Jahvè all'albero della conoscenza del bene e del male.

L'alternativa tra la morte e l'immortalità, che emerge da Genesi 2,17, va oltre il significato essenziale del corpo dell'uomo, in quanto coglie il significato escatologico non soltanto del corpo, ma dell'umanità stessa, distinta da tutti gli esseri viventi, dai “corpi”. Questa alternativa riguarda però in un modo del tutto particolare il corpo creato dalla “polvere dei suolo”.

Per non prolungare di più questa analisi, ci limitiamo a constatare che l'alternativa tra la morte e l'immortalità entra, sin dall'inizio, nella definizione dell'uomo e che appartiene “da principio” al significato della sua solitudine di fronte a Dio stesso. Questo originario significato di solitudine, permeato dall'alternativa tra morte e immortalità, ha anche un significato fondamentale per tutta la teologia del corpo.

Con questa constatazione concludiamo per ora le nostre riflessioni sul significato della solitudine originaria dell'uomo. Tale constatazione, che emerge in modo chiaro e incisivo dai testi del Libro della Genesi, induce anche a riflettere tanto sui testi quanto sull'uomo, il quale ha forse troppo scarsa coscienza della verità che lo riguarda, e che è racchiusa già nei primi capitoli della Bibbia.

*Mercoledì, 7 novembre 1979*

### ***L'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità***

1. Le parole del libro della Genesi, “Non è bene che l'uomo sia solo” (*Gen 2,18*), sono quasi un preludio al racconto della creazione della donna. Insieme a questo racconto, il senso della solitudine originaria entra a far parte del significato dell'originaria unità, il cui punto chiave sembrano essere proprio le parole di Genesi 2,24, alle quali si richiama Cristo nel suo colloquio con i farisei: “L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola” (*Mt 19,5*). Se Cristo, riferendosi al “principio”, cita queste parole, ci conviene precisare il significato di quella originaria unità, che affonda le radici nel fatto della creazione dell'uomo come maschio e femmina.

Il racconto del capitolo primo della Genesi non conosce il problema della solitudine originaria dell'uomo: l'uomo infatti sin dall'inizio è “maschio e femmina”. Il testo jahvista del capitolo secondo, invece, ci autorizza, in certo modo, a pensare prima solamente all'uomo in quanto, mediante il corpo, appartiene al mondo visibile, però oltrepassandolo; poi, ci fa pensare allo stesso uomo, ma attraverso la duplicità del sesso. La corporeità e la sessualità non s'identificano completamente. Sebbene il corpo umano, nella sua normale costituzione, porti in sé i segni del sesso e sia, per sua natura, maschile o femminile, tuttavia il fatto che l'uomo sia “corpo” appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione somatica anche maschio o femmina. Perciò il significato della solitudine originaria, che può essere riferito semplicemente all’“uomo”, è sostanzialmente anteriore al significato dell'unità originaria; quest'ultima infatti si basa sulla mascolinità e sulla femminilità, quasi come su due differenti “incarnazioni”, cioè su due modi di “essere corpo” dello stesso essere umano, creato “a immagine di Dio” (*Gen 1,27*).

2. Seguendo il testo jahvista, nel quale la creazione della donna è stata descritta separatamente (*Gen 2,21-22*), dobbiamo avere davanti agli occhi, nello stesso tempo, quell’“immagine di Dio” del primo racconto della creazione. Il secondo racconto conserva, nel linguaggio e nello stile, tutte le caratteristiche del testo jahvista. Il modo di narrare concorda col modo di pensare e di esprimersi dell'epoca alla quale il testo appartiene. Si può dire, seguendo la filosofia contemporanea della religione e quella del linguaggio, che si tratta di un linguaggio mitico. In questo caso, infatti, il termine “mito” non designa un contenuto fabuloso, ma semplicemente un modo arcaico di esprimere un contenuto più profondo. Senza alcuna difficoltà, sotto lo strato dell'antica narrazione, scopriamo quel contenuto, veramente mirabile per quanto riguarda le qualità e la condensazione delle verità che vi sono racchiuse. Aggiungiamo che il secondo racconto della creazione dell'uomo conserva, fino ad un certo punto, una forma di dialogo tra l'uomo e Dio-Creatore, e ciò si

manifesta soprattutto in quella tappa nella quale l'uomo ("adam") viene definitivamente creato quale maschio e femmina ("is-issah")<sup>10</sup>. La creazione si attua quasi contemporaneamente in due dimensioni; l'azione di Dio-Jahvè che crea si svolge in correlazione al processo della coscienza umana.

3. Così dunque Dio-Jahvè dice: "Non è bene che l'uomo sia solo; gli voglio dare un aiuto che gli sia simile" (*Gen 2,18*). E nello stesso tempo l'uomo conferma la propria solitudine (*Gen 2,20*). In seguito leggiamo: "Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiusse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola che aveva tolta all'uomo una donna" (*Gen 2,21-22*). Prendendo in considerazione la specificità del linguaggio bisogna prima di tutto riconoscere che ci fa molto pensare quel torpore genesiaco, nel quale, per opera di Dio-Jahvè, l'uomo s'immerge in preparazione del nuovo atto creatore. Sullo sfondo della mentalità contemporanea, abituata – per via delle analisi del subcosciente – a legare al mondo del sonno dei contenuti sessuali, quel torpore può suscitare un'associazione particolare<sup>11</sup>. Tuttavia il racconto biblico sembra andare oltre la dimensione del subcosciente umano. Se si ammette poi una significativa diversità di vocabolario, si può concludere che l'uomo ("adam") cade in quel "torpore" per risvegliarsi "maschio" e "femmina". Infatti per la prima volta in *Genesi 2,23* ci imbattiamo nella distinzione "is-issah". Forse quindi l'analogia del sonno indica qui non tanto un passare dalla coscienza alla subcoscienza, quanto uno specifico ritorno al non-essere (il sonno ha in sé una componente di annientamento dell'esistenza cosciente dell'uomo) ossia al momento antecedente alla creazione, affinché da esso, per iniziativa creatrice di Dio, l'"uomo" solitario possa riemergere nella sua duplice unità di maschio e femmina<sup>12</sup>.

In ogni caso alla luce del contesto di *Genesi 2,18-20* non vi è alcun dubbio che l'uomo cada in quel "torpore" col desiderio di trovare un essere simile a sé. Se possiamo, per analogia col sonno, parlare qui anche di sogno, dobbiamo dire che quel biblico archetipo ci consente di ammettere come contenuto di quel sogno un "secondo io", anch'esso personale e ugualmente rapportato alla situazione di solitudine originaria, cioè a tutto quel processo di stabilizzazione dell'identità umana in relazione all'insieme degli esseri viventi ("animalia"), in quanto è processo di "differenziazione" dell'uomo da tale ambiente. In questo modo, il

---

10. Il termine ebraico "adam" esprime il concetto collettivo della specie umana, cioè l'"uomo" che rappresenta l'umanità; [la Bibbia definisce l'individuo usando l'espressione: "figlio dell'uomo", "ben-'adam"]. La contrapposizione: "iš- 'iššah" sottolinea la diversità sessuale [come in greco "aner-gyne"] Dopo la creazione della donna, il testo biblico continua a chiamare il primo uomo "adam" [con l'articolo definito], esprimendo così la sua "corporate personality", in quanto è diventato "padre dell'umanità", suo progenitore e rappresentante, come poi Abramo è stato riconosciuto quale "padre dei credenti" e Giacobbe è stato identificato con Israele-Popolo Eletto.

11. Il torpore di Adamo [in ebraico "tardemah"] è un profondo sonno [latino: "sopor"; inglese: "sleep"], in cui l'uomo cade senza conoscenza o sogni [la Bibbia ha un altro termine per definire il sogno: "halom"]; cf. *Gen 15,12*; *1 Sam 26,12*. Freud esamina, invece, il contenuto dei "sogni" [latino: "somnia"; inglese: "dream"], i quali formandosi con elementi psichici "respinti nel subcosciente", permettono, secondo lui, di farne emergere i contenuti inconsci, che sarebbero, in ultima analisi, sempre sessuali. Questa idea è naturalmente del tutto estranea all'autore biblico. Nella teologia dell'autore jahvista, il torpore nel quale Dio fece cadere il primo uomo sottolinea l'"esclusività dell'azione di Dio" nell'opera della creazione della donna; l'uomo non aveva in essa alcuna partecipazione cosciente. Dio si serve della sua costola soltanto per accentuare la comune natura dell'uomo e della donna.

12. "Torpore" ["tardemah"] è il termine che appare nella Sacra Scrittura, quando durante il sonno o direttamente dopo di esso debbono accadere degli avvenimenti straordinari [cf. *Gen 15,12*; *1 Sam 26,12*; *Is 29,10*; *Gb 4,13*; *33,15*]. I Settanta traducono "tardemah" con "éktasis" [un'estasi]. Nel Pentateuco "tardemah" appare ancora una volta in un contesto misterioso: Abram, su comando di Dio, ha preparato un sacrificio di animali, scacciando da essi gli uccelli rapaci: "Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco un oscuro terrore lo assalì..." [Gen 15,12]. Proprio allora Dio comincia a parlare e conclude con lui un'alleanza, che è "il vertice della rivelazione" fatta ad Abram. Questa scena somiglia in certo modo a quella del giardino di Getsemani: Gesù "cominciò a sentire paura e angoscia..." [Mc 14,33] e trovò gli Apostoli "che dormivano per la tristezza" [Lc 22,45]. L'autore biblico ammette nel primo uomo un certo senso di carenza e di solitudine ["non è bene che l'uomo sia solo"; "non trovò un aiuto che gli fosse simile"], anche se non di paura. Forse questo stato provoca "un sonno causato dalla tristezza", o forse, come in Abramo "da un oscuro terrore" di non-essere; come alla soglia dell'opera della creazione: "la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso" [Gen 1,2]. In ogni caso, secondo tutti e due i testi, in cui il Pentateuco o piuttosto il Libro della Genesi parla del sonno profondo [tardemah], ha luogo una speciale azione divina, cioè un'"alleanza" carica di conseguenze per tutta la storia della salvezza: Adamo dà inizio al genere umano, Abramo al Popolo Eletto.

cerchio della solitudine dell'uomo-persona si rompe, perché il primo "uomo" si risveglia dal suo sonno come "maschio e femmina".

4. La donna è plasmata "con la costola" che Dio-Jahvè aveva tolto all'uomo. Considerando il modo arcaico, metaforico e immaginoso di esprimere il pensiero, possiamo stabilire che si tratta qui di omogeneità di tutto l'essere di entrambi; tale omogeneità riguarda soprattutto il corpo, la struttura somatica, ed è confermata anche dalle prime parole dell'uomo alla donna creata: "Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa" (*Gen 2,23*)<sup>13</sup>. E nondimeno le parole citate si riferiscono pure all'umanità dell'uomo-maschio. Esse vanno lette nel contesto delle affermazioni fatte prima della creazione della donna, nelle quali, pur non esistendo ancora l'"incarnazione" dell'uomo, essa viene definita come "aiuto simile a lui" (cf. *Gen 2,18 e 20*)<sup>14</sup>. Così, dunque, la donna viene creata, in certo senso, sulla base della medesima umanità.

L'omogeneità somatica, nonostante la diversità della costituzione legata alla differenza sessuale, è così evidente che l'uomo (maschio), svegliatosi dal sonno genetico, la esprime subito, quando dice: "Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta" (*Gen 2,23*). In questo modo l'uomo (maschio) manifesta per la prima volta gioia e perfino esaltazione, di cui prima non aveva motivo, a causa della mancanza di un essere simile a lui. La gioia per l'altro essere umano, per il secondo "io", domina nelle parole dell'uomo (maschio) pronunziate alla vista della donna (femmina). Tutto ciò aiuta a stabilire il pieno significato dell'originaria unità. Poche sono qui le parole, ma ognuna è di grande peso. Dobbiamo quindi tener conto – e lo faremo anche di seguito – del fatto che quella prima donna, "plasmata con la costola tolta... all'uomo" (maschio), viene subito accettata come aiuto adeguato a lui.

A questo stesso tema, cioè al significato dell'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità, torneremo ancora nella prossima meditazione.

*Mercoledì, 14 novembre 1979*

### ***Anche attraverso la comunione delle persone l'uomo diventa immagine di Dio***

1. Seguendo la narrazione del Libro della Genesi, abbiamo constatato che la "definitiva" creazione dell'uomo consiste nella creazione dell'unità di due esseri. La loro unità denota soprattutto l'identità della natura umana; la dualità, invece, manifesta ciò che, in base a tale identità, costituisce la mascolinità e la femminilità dell'uomo creato. Questa dimensione ontologica dell'unità e della dualità ha, nello stesso tempo, un significato assiologico. Dal testo di Genesi 2,23 e dall'intero contesto risulta chiaramente che l'uomo è stato creato come un particolare valore dinanzi a Dio ("Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona") (*Gen 1,31*) ma anche come un particolare valore per l'uomo stesso: primo, perché è "uomo"; secondo, perché la "donna" è per l'uomo, e viceversa l'"uomo" è per la donna. Mentre il capitolo primo della Genesi esprime questo valore in forma puramente teologica (e indirettamente metafisica), il capitolo

13. È interessante notare che per gli antichi Suméri il segno cuneiforme per indicare il sostantivo "costola" coincideva con quello usato per indicare la parola "vita". Quanto poi al racconto jahvista, secondo una certa interpretazione di Genesi 2,21, Dio piuttosto ricopre la costola di carne [invece di rinchiudere la carne al suo posto] e in questo modo "forma" la donna, che trae origine dalla "carne e dalle ossa" del primo uomo [maschio]. Nel linguaggio biblico questa è una definizione di consanguineità o appartenenza alla stessa discendenza [ad es. cf. *Gen 29,14*]: la donna appartiene alla stessa specie dell'uomo, distinguendosi dagli altri esseri viventi prima creati. Nell'antropologia biblica le "ossa" esprimono una componente importantissima del corpo; dato che per gli Ebrei non vi era una precisa distinzione tra "corpo" e "anima" [il corpo veniva considerato come manifestazione esteriore della personalità], le "ossa" significavano semplicemente, per sineddoche, l'"essere" umano [cf. ad es. *Sal 139,15*: "Non ti erano nascoste le mie ossa"]. Si può quindi intendere "osso dalle ossa", in senso relazionale, come l'"essere dall'essere"; "carne dalla carne" significa che, pur avendo diverse caratteristiche fisiche, la donna possiede la stessa personalità che possiede l'uomo. Nel "canto nuziale" del primo uomo, l'espressione "osso dalle ossa, carne dalla carne" è una forma di superlativo, sottolineato inoltre dalla triplice ripetizione: "questa", "essa", "la".

14. È difficile tradurre esattamente l'espressione ebraica "cezer kenegdô", che viene tradotta in vario modo nelle lingue europee, ad esempio: latino: "adiutorium ei conveniens sicut oportebat iuxta eum"; tedesco: "eine Hilfe..., die ihm entspricht"; francese: "égal vis-à-vis de lui"; italiano: "un aiuto che gli sia simile"; spagnolo: "como él que le ayude"; inglese: "a helper fit for him"; polacco: "odpowiednia alla niego pomoc". Poiché il termine "aiuto" sembra suggerire il concetto di "complementarità" o meglio di "corrispondenza esatta", il termine "simile" si collega piuttosto con quello di "similarità", ma in senso diverso dalla somiglianza dell'uomo con Dio.



secondo, invece, rivela, per così dire, il primo cerchio dell'esperienza vissuta dall'uomo come valore. Questa esperienza è iscritta già nel significato della solitudine originaria, e poi in tutto il racconto della creazione dell'uomo come maschio e femmina. Il conciso testo di Genesi 2,23, che racchiude le parole del primo uomo alla vista della donna creata, "da lui tolta", può essere ritenuto il prototipo biblico del Cantico dei Cantici. E se è possibile leggere impressioni ed emozioni attraverso parole così remote, si potrebbe anche rischiare di dire che la profondità e la forza di questa prima e "originaria" emozione dell'uomo-maschio dinanzi all'umanità della donna, e insieme dinanzi alla femminilità dell'altro essere umano, sembra qualcosa di unico ed irripetibile.

2. In questo modo, il significato dell'unità originaria dell'uomo, attraverso la mascolinità e la femminilità, si esprime come superamento del confine della solitudine, e nello stesso tempo come affermazione – nei confronti di entrambi gli esseri umani – di tutto ciò che nella solitudine è costitutivo dell'"uomo". Nel racconto biblico, la solitudine è via che porta a quell'unità che, seguendo il Vaticano II, possiamo definire "communio personarum"<sup>15</sup>. Come abbiamo già in precedenza constatato, l'uomo, nella sua originaria solitudine, acquista una coscienza personale nel processo di "distinzione" da tutti gli esseri viventi ("*animalia*") e nello stesso tempo, in questa solitudine, si apre verso un essere affine a lui e che la Genesi (Gen 2,18 e 20) definisce quale "aiuto che gli è simile". Questa apertura decide dell'uomo-persona non meno, anzi forse ancor più, della stessa "distinzione". La solitudine dell'uomo, nel racconto jahvista, ci si presenta non soltanto come la prima scoperta della caratteristica trascendenza propria della persona, ma anche come scoperta di un'adeguata relazione "alla" persona, e quindi come apertura e attesa di una "comunione delle persone".

Si potrebbe qui usare anche il termine "comunità", se non fosse generico e non avesse così numerosi significati. "*Communio*" dice di più e con maggior precisione, poiché indica appunto quell'"aiuto" che deriva, in certo senso, dal fatto stesso di esistere come persona "accanto" a una persona. Nel racconto biblico questo fatto diventa "*eo ipso*" – di per sé – esistenza della persona "per" la persona, dato che l'uomo nella sua solitudine originaria era, in certo modo, già in questa relazione. Ciò è confermato, in senso negativo, proprio dalla sua solitudine. Inoltre, la comunione delle persone poteva formarsi solo in base ad una "duplice solitudine" dell'uomo e della donna, ossia come incontro nella loro "distinzione" dal mondo degli esseri viventi ("*animalia*"), che dava ad ambedue la possibilità di essere e di esistere in una particolare reciprocità. Il concetto di "aiuto" esprime anche questa reciprocità nell'esistenza, che nessun altro essere vivente avrebbe potuto assicurare. Indispensabile per questa reciprocità era tutto ciò che di costitutivo fondava la solitudine di ciascuno di essi, e pertanto anche l'autoconoscenza e l'autodeterminazione, ossia la soggettività e la consapevolezza del significato del proprio corpo.

3. Il racconto della creazione dell'uomo, nel capitolo primo, afferma sin dall'inizio e direttamente che l'uomo è stato creato a immagine di Dio in quanto maschio e femmina. Il racconto del capitolo secondo, invece, non parla dell'"immagine di Dio"; ma esso rivela, nel modo che gli è proprio, che la completa e definitiva creazione dell'"uomo" (sottoposto dapprima all'esperienza della solitudine originaria) si esprime nel dar vita a quella "*communio personarum*" che l'uomo e la donna formano. In questo modo, il racconto jahvista si accorda con il contenuto del primo racconto. Se, viceversa, vogliamo ricavare anche dal racconto del testo jahvista il concetto di "immagine di Dio", possiamo allora dedurre che l'uomo è divenuto "immagine e somiglianza" di Dio non soltanto attraverso la propria umanità, ma anche attraverso la comunione delle persone, che l'uomo e la donna formano sin dall'inizio. La funzione dell'immagine è quella di rispecchiare colui che è il modello, riprodurre il proprio prototipo. L'uomo diventa immagine di Dio non tanto nel momento della solitudine quanto nel momento della comunione. Egli, infatti, è fin "da principio" non soltanto immagine in cui si rispecchia la solitudine di una Persona che regge il mondo, ma anche, ed essenzialmente, immagine di una imperscrutabile divina comunione di Persone.

In questo modo, il secondo racconto potrebbe anche preparare a comprendere il concetto trinitario dell'"immagine di Dio", anche se questa appare solamente nel primo racconto. Ciò, ovviamente, non è senza significato anche per la teologia del corpo, anzi forse costituisce perfino l'aspetto teologico più profondo di tutto ciò che si può dire circa l'uomo. Nel mistero della creazione – in base alla originaria e costitutiva "solitudine" del suo essere – l'uomo è stato dotato di una profonda unità tra ciò che in lui umanamente e mediante il corpo è maschile, e ciò che in lui altrettanto umanamente e mediante il corpo è femminile. Su

---

15. "Ma Dio non creò l'uomo lasciandolo solo; fin da principio "uomo e donna li creò" (Gen 1,17) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone" [Gaudium et Spes, 12].

tutto questo, sin dall'inizio, è scesa la benedizione della fecondità, congiunta con la procreazione umana (cf. *Gen*1,28).

4. In questo modo, ci troviamo quasi nel midollo stesso della realtà antropologica che ha nome "corpo". Le parole di *Genesi* 2,23 ne parlano direttamente e per la prima volta nei seguenti termini: "carne dalla mia carne e ossa dalle mie ossa". L'uomo maschio pronunzia queste parole, come se soltanto alla vista della donna potesse identificare e chiamare per nome ciò che in modo visibile li rende simili l'uno all'altro, e insieme ciò in cui si manifesta l'umanità. Alla luce della precedente analisi di tutti i "corpi", con i quali l'uomo è venuto a contatto, e che egli ha concettualmente definito dando loro il nome ("*animalia*"), l'espressione "carne dalla mia carne" acquista proprio questo significato: il corpo rivela l'uomo. Questa formula concisa contiene già tutto ciò che sulla struttura del corpo come organismo, sulla sua vitalità, sulla sua particolare fisiologia sessuale, ecc., potrà mai dire la scienza umana. In questa prima espressione dell'uomo maschio, "carne dalla mia carne", vi è anche racchiuso un riferimento a ciò per cui quel corpo è autenticamente umano, e quindi a ciò che determina l'uomo come persona, cioè come essere che anche in tutta la sua corporeità è "simile" a Dio <sup>16</sup>.

5. Ci troviamo, dunque, quasi nel midollo stesso della realtà antropologica, il cui nome è "corpo", corpo umano. Tuttavia, come è facile osservare, tale midollo non è soltanto antropologico, ma anche essenzialmente teologico. La teologia del corpo, che sin dall'inizio è legata alla creazione dell'uomo a immagine di Dio, diventa, in certo modo, anche teologia del sesso, o piuttosto teologia della mascolinità e della femminilità, che qui, nel Libro della *Genesi*, ha il suo punto di partenza. Il significato originario dell'unità, testimoniata dalle parole di *Genesi* 2,24, avrà nella rivelazione di Dio ampia e lontana prospettiva. Quest'unità attraverso il corpo ("e i due saranno una sola carne") possiede una dimensione multiforme: una dimensione etica, come viene confermato dalla risposta di Cristo ai farisei in *Matteo* 19 (cf. anche *Mc* 10) e anche una dimensione sacramentale, strettamente teologica, come viene comprovato dalle parole di San Paolo agli Efesini <sup>17</sup>, che si riferiscono altresì alla tradizione dei profeti (*Osea*, *Isaia*, *Ezechiele*). Ed è così, perché quell'unità che si realizza attraverso il corpo indica, sin dall'inizio, non soltanto il "corpo", ma anche la comunione "incarnata" delle persone – "*communio personarum*" – che tale comunione sin dall'inizio richiede. La mascolinità e la femminilità esprimono il duplice aspetto della costituzione somatica dell'uomo ("questa volta essa è carne dalla mia carne e ossa dalle mie ossa"), e indicano, inoltre, attraverso le stesse parole di *Genesi* 2,23, la nuova coscienza del senso del proprio corpo: senso, che si può dire consista in un arricchimento reciproco. Proprio questa coscienza, attraverso la quale l'umanità si forma di nuovo come comunione di persone, sembra costituire lo strato che nel racconto della creazione dell'uomo (e nella rivelazione del corpo in esso racchiusa) è più profondo della stessa struttura somatica come maschio e femmina. In ogni caso, questa struttura è presentata sin dall'inizio con una profonda coscienza della corporeità e sessualità umana, e ciò stabilisce una norma inalienabile per la comprensione dell'uomo sul piano teologico.

*Mercoledì, 21 novembre 1979*

### ***Valore del matrimonio uno e indissolubile alla luce dei primi capitoli della Genesi***

1. Ricordiamo che Cristo, interrogato sull'unità e indissolubilità del matrimonio, si è richiamato a ciò che era "al principio". Egli ha citato le parole scritte nei primi capitoli della *Genesi*. Cerchiamo perciò, nel corso delle presenti riflessioni, di penetrare il senso proprio di queste parole e di questi capitoli.

---

16 .Nella concezione dei più antichi libri biblici non appare la contrapposizione dualistica "anima-corpo". Come già è stato sottolineato, si può piuttosto parlare di una combinazione complementare "corpo-vita". Il corpo è espressione della personalità dell'uomo, e se non esaurisce pienamente questo concetto, occorre intenderlo nel linguaggio biblico come "pars pro toto"; cf. ad es.: "né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio..." (*Mt*16,17), cioè: non l'"uomo" lo ha rivelato a te.

17. "Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!" [*Ef* 5,29-32].

Il significato dell'unità originaria dell'uomo, che Dio ha creato "maschio e femmina", si ottiene (particolarmente alla luce di Genesi 2,23) conoscendo l'uomo nell'intera dotazione del suo essere, cioè in tutta la ricchezza di quel mistero della creazione, che sta alla base dell'antropologia teologica. Questa conoscenza, la ricerca cioè dell'identità umana di colui che all'inizio è "solo", deve passare sempre attraverso la dualità, la "comunione".

Ricordiamo il passo di Genesi 2,23: "Allora l'uomo disse: "Questa volta essa è carne dalla mia carne e ossa dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta"". Alla luce di questo testo, comprendiamo che la conoscenza dell'uomo passa attraverso la mascolinità e la femminilità, che sono come due "incarnazioni" della stessa metafisica solitudine, di fronte a Dio e al mondo – come due modi di "essere corpo" e insieme uomo, che si completano reciprocamente – come due dimensioni complementari dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione e, nello stesso tempo, come due coscienze complementari del significato del corpo. Così come già dimostra Genesi 2,23, la femminilità ritrova, in certo senso, se stessa di fronte alla mascolinità, mentre la mascolinità si conforma attraverso la femminilità. Proprio la funzione del sesso, che è, in un certo senso, "costitutivo della persona" (non soltanto "attributo della persona"), dimostra quanto profondamente l'uomo, con tutta la sua solitudine spirituale, con l'unicità e irripetibilità propria della persona, sia costituito dal corpo come "lui" o "lei". La presenza dell'elemento femminile, accanto a quello maschile e insieme con esso, ha il significato di un arricchimento per l'uomo in tutta la prospettiva della sua storia, ivi compresa la storia della salvezza. Tutto questo insegnamento sull'unità è già stato espresso originariamente in Genesi 2,23.

2. L'unità, di cui parla Genesi 2,23 ("i due saranno una sola carne"), è senza dubbio quella che si esprime e realizza nell'atto coniugale. La formulazione biblica, estremamente concisa e semplice, indica il sesso, femminilità e mascolinità, come quella caratteristica dell'uomo – maschio e femmina – che permette loro, quando diventano "una sola carne", di sottoporre contemporaneamente tutta la loro umanità alla benedizione della fecondità. Tuttavia l'intero contesto della lapidaria formulazione non ci permette di soffermarci alla superficie della sessualità umana, non ci consente di trattare del corpo e del sesso al di fuori della piena dimensione dell'uomo e della "comunione delle persone", ma ci obbliga fin dal "principio" a scorgere la pienezza e la profondità proprie di questa unità, che uomo e donna debbono costituire alla luce della rivelazione del corpo.

Quindi, prima di tutto, l'espressione prospettica che dice: "l'uomo... si unirà a sua moglie" così intimamente che "i due saranno una sola carne", ci induce sempre a rivolgerci a ciò che il testo biblico esprime precedentemente riguardo all'unione nell'umanità, che lega la donna e l'uomo nel mistero stesso della creazione. Le parole di Genesi 2,23 ora analizzate, spiegano questo concetto in modo particolare. L'uomo e la donna, unendosi tra loro (nell'atto coniugale) così strettamente da divenire "una sola carne", riscoprono, per così dire, ogni volta e in modo speciale, il mistero della creazione, ritornano così a quell'unione nell'umanità ("carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa"), che permette loro di riconoscersi reciprocamente e, come la prima volta, di chiamarsi per nome. Ciò significa rivivere, in certo senso, l'originario valore verginale dell'uomo, che emerge dal mistero della sua solitudine di fronte a Dio e in mezzo al mondo. Il fatto che divengano "una sola carne" è un potente legame stabilito dal Creatore attraverso il quale essi scoprono la propria umanità, sia nella sua unità originaria, sia nella dualità di una misteriosa attrattiva reciproca. Il sesso, però, è qualcosa di più della forza misteriosa della corporeità umana, che agisce quasi in virtù dell'istinto. A livello di uomo e nella reciproca relazione delle persone, il sesso esprime un sempre nuovo superamento del limite della solitudine dell'uomo insita nella costituzione del suo corpo, e ne determina il significato originario. Questo superamento contiene sempre in sé una certa assunzione della solitudine del corpo del secondo "io" come propria.

3. Perciò essa è legata alla scelta. La stessa formulazione di Genesi 2,24 indica non solo che gli esseri umani creati come uomo e donna sono stati creati per l'unità, ma pure che proprio questa unità, attraverso la quale diventano "una sola carne", ha fin dall'inizio un carattere di unione che deriva da una scelta. Leggiamo infatti: "L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie". Se l'uomo appartiene "per natura" al padre e alla madre, in forza della generazione, "si unisce" invece alla moglie (o al marito) per scelta. Il testo di Genesi 2,24 definisce tale carattere del legame coniugale in riferimento al primo uomo e alla prima donna, ma nello stesso tempo lo fa anche nella prospettiva di tutto il futuro terreno dell'uomo. Perciò, a suo tempo, Cristo si richiamerà a quel testo, come ugualmente attuale nella sua epoca. Formatosi ad immagine di Dio, anche in quanto formano un'autentica comunione di persone, il primo uomo e la prima donna debbono costituirne l'inizio e il modello per tutti gli uomini e donne, che in qualunque tempo si

uniranno tra di loro così intimamente da essere “una sola carne”. Il corpo, che attraverso la propria mascolinità o femminilità, fin dall’inizio aiuta ambedue (“un aiuto che gli sia simile”) a ritrovarsi in comunione di persone, diviene, in modo particolare, l’elemento costitutivo della loro unione, quando diventano marito e moglie. Ciò si attua, però, attraverso una reciproca scelta. È la scelta che stabilisce il patto coniugale tra le persone (*Gaudium et Spes*, 48: “L’intima comunità di vita e d’amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall’irrevocabile consenso personale”), le quali soltanto in base ad essa divengono “una sola carne”.

4. Ciò corrisponde alla struttura della solitudine dell’uomo, e in concreto alla “duplice solitudine”.

La scelta, come espressione di autodeterminazione, poggia sul fondamento di quella struttura, cioè sul fondamento della sua autocoscienza. Soltanto in base alla struttura propria dell’uomo, egli “è corpo” e, attraverso il corpo, è anche maschio e femmina. Quando entrambi si uniscono tra di loro così intimamente da diventare “una sola carne”, la loro unione coniugale presuppone una matura coscienza del corpo. Anzi, essa porta in sé una particolare consapevolezza del significato di quel corpo nel reciproco donarsi delle persone. Anche in questo senso, Genesi 2,24 è un testo prospettico. Esso dimostra, infatti, che in ogni unione coniugale dell’uomo e della donna viene di nuovo scoperta la stessa originaria coscienza del significato unitivo del corpo nella sua mascolinità e femminilità; con ciò il testo biblico indica, nello stesso tempo, che in ciascuna di tali unioni si rinnova, in certo modo, il mistero della creazione in tutta la sua originaria profondità e forza vitale.

“Tolta dall’uomo” quale “carne dalla sua carne”, la donna diventa in seguito, come “moglie” e attraverso la sua maternità, madre dei viventi (cf. *Gen* 3,20), poiché la sua maternità ha anche in lui la propria origine. La procreazione è radicata nella creazione, ed ogni volta, in certo senso, riproduce il suo mistero.

5. A questo argomento sarà dedicata una speciale riflessione: “La conoscenza e la procreazione”.

In essa occorrerà riferirsi ancora ad altri elementi del testo biblico. L’analisi fatta finora del significato dell’unità originaria dimostra in che modo “da principio” quella unità dell’uomo e della donna, inerente al mistero della creazione, viene pure data come un impegno nella prospettiva di tutti i tempi successivi.

*Mercoledì, 12 dicembre 1979*

### ***I significati delle primordiali esperienze dell’uomo***

1. Si può dire che l’analisi dei primi capitoli della Genesi ci costringe, in certo senso, a ricostruire gli elementi costitutivi dell’originaria esperienza dell’uomo. In questo senso, il testo jahvista è, per il suo carattere, una fonte peculiare. Parlando delle originarie esperienze umane, abbiamo in mente non tanto la loro lontananza nel tempo, quanto piuttosto il loro significato fondante. L’importante, quindi, non è che queste esperienze appartengano alla preistoria dell’uomo (alla sua “preistoria teologica”), ma che esse siano sempre alla radice di ogni esperienza umana. Ciò è vero, anche se a queste esperienze essenziali, nell’evolversi dell’ordinaria esistenza umana, non si presta molta attenzione. Esse, infatti, sono così intrecciate alle cose ordinarie della vita che in genere non ci accorgiamo della loro straordinarietà. In base alle analisi finora fatte abbiamo già potuto renderci conto che quanto abbiamo chiamato all’inizio “rivelazione del corpo” ci aiuta in qualche modo a scoprire la straordinarietà di ciò che è ordinario. Ciò è possibile perché la rivelazione (quella originaria, che ha trovato espressione prima nel racconto jahvista di Genesi 2-3, poi nel testo di Genesi 1) prende in considerazione proprio tali esperienze primordiali nelle quali appare in maniera quasi completa l’assoluta originalità di ciò che è l’essere umano maschio-femmina: in quanto uomo, cioè, anche attraverso il suo corpo. L’umana esperienza del corpo, così come la scopriamo nei testi biblici citati, si trova certo alla soglia di tutta l’esperienza “storica” successiva. Essa, tuttavia, sembra anche poggiare su di una profondità ontologica tale, che l’uomo non la percepisce nella propria vita quotidiana, anche se nel contempo, e in certo modo, la presuppone e la postula come parte del processo di formazione della propria immagine.

2. Senza tale riflessione introduttiva, sarebbe impossibile precisare il significato della nudità originaria e affrontare l’analisi di Genesi 2,25, che suona così: “Ora tutti e due erano nudi, l’uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna”. A prima vista, l’introduzione di questo particolare, apparentemente secondario, nel racconto jahvista della creazione dell’uomo può sembrare qualcosa di inadeguato o di sfasato. Verrebbe da

pensare che il passo citato non possa sostenere il paragone con ciò di cui trattano i versetti precedenti e che, in certo senso, oltrepassi il contesto. Tuttavia, ad un'analisi approfondita, tale giudizio non regge. In effetti, Genesi 2,25, presenta uno degli elementi chiave della rivelazione originaria, altrettanto determinante quanto gli altri testi genesiaci (*Gen 2,20.23*), che già ci hanno permesso di precisare il significato della solitudine originaria e della originaria unità dell'uomo. A questi si aggiunge, come terzo elemento, il significato della nudità originaria, chiaramente messo in evidenza nel contesto; ed esso, nel primo abbozzo biblico dell'antropologia, non è qualcosa di accidentale. Al contrario, esso è proprio la chiave per la sua piena e completa comprensione.

3. È ovvio che appunto questo elemento dell'antico testo biblico dia alla teologia del corpo un contributo specifico, dal quale non si può assolutamente prescindere. Ce lo confermeranno le ulteriori analisi. Ma, prima di intraprenderle, mi permetto di osservare che proprio il testo di Genesi 2,25 esige espressamente di collegare le riflessioni sulla teologia del corpo con la dimensione della soggettività personale dell'uomo; è in questo ambito, infatti, che si sviluppa la coscienza del significato del corpo. Genesi 2,25 ne parla in modo molto più diretto che non altre parti di quel testo jahvista, che abbiamo già definito come prima registrazione della coscienza umana. La frase, secondo cui i primi esseri umani, uomo e donna, "erano nudi" e tuttavia "non provavano vergogna", descrive indubbiamente il loro stato di coscienza, anzi, la loro reciproca esperienza del corpo, cioè l'esperienza da parte dell'uomo della femminilità che si rivela nella nudità del corpo e, reciprocamente, l'analoga esperienza della mascolinità da parte della donna. Affermando che "non ne provavano vergogna", l'autore cerca di descrivere questa reciproca esperienza del corpo con la massima precisione a lui possibile.

Si può dire che questo tipo di precisione rispecchia un'esperienza di base dell'uomo in senso "comune" e prescientifico, ma esso corrisponde anche alle esigenze dell'antropologia e in particolare dell'antropologia contemporanea, che si rifà volentieri alle cosiddette esperienze di fondo, come l'esperienza del pudore<sup>18</sup>.

4. Alludendo qui alla precisione del racconto, quale era possibile all'autore del testo jahvista, siamo indotti a considerare i gradi di esperienza dell'uomo "storico" carico dell'eredità del peccato, i quali però metodologicamente partono appunto dallo stato di innocenza originaria. Abbiamo già constatato precedentemente che nel riferirsi "al principio" (da noi qui sottoposto a successive analisi contestuali) Cristo indirettamente stabilisce l'idea di continuità e di legame tra quei due stati, come se ci permettesse di retrocedere dalla soglia della peccaminosità "storica" dell'uomo fino alla sua innocenza originaria. Proprio Genesi 2,25 esige in modo particolare di oltrepassare quella soglia. È facile osservare come questo passo, insieme al significato ad esso inerente della nudità originaria, si inserisca nell'insieme contestuale della narrazione jahvista. Infatti, dopo alcuni versetti, lo stesso autore scrive: "Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi, intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture" (*Gen 3,7*). L'avverbio "allora" indica un nuovo momento e una nuova situazione conseguenti alla rottura della prima alleanza; è una situazione che segue al fallimento della prova legata all'albero della conoscenza del bene e del male, che nel contempo costituiva la prima prova di "obbedienza", cioè di ascolto della Parola in tutta la sua verità e di accettazione dell'Amore, secondo la pienezza delle esigenze della Volontà creatrice. Questo nuovo momento o nuova situazione comporta anche un nuovo contenuto e una nuova qualità dell'esperienza del corpo, così che non si può più dire: "erano nudi, ma non ne provavano vergogna". La vergogna è quindi un'esperienza non soltanto originaria, ma "di confine".

5. È significativa, perciò, la differenza di formulazioni, che divide Genesi 2,25 da Genesi 3,7. Nel primo caso, "erano nudi, ma non ne provavano vergogna"; nel secondo caso, "si accorsero di essere nudi". Si vuol forse dire, con ciò, che in un primo tempo "non si erano accorti di essere nudi"? che non sapevano e non vedevano reciprocamente la nudità dei loro corpi? La significativa trasformazione testimoniata dal testo biblico circa l'esperienza della vergogna (di cui parla ancora la Genesi, particolarmente in 3,10-12), si attua ad un livello più profondo del puro e semplice uso del senso della vista. L'analisi comparativa tra Genesi 2,25 e Genesi 3 porta necessariamente alla conclusione che qui non si tratta del passaggio dal "non conoscere" al "conoscere", ma di un radicale cambiamento del significato della nudità originaria della donna di fronte all'uomo e dell'uomo di fronte alla donna. Esso emerge dalla loro coscienza, come frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male: "chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?" (*Gen 3,11*). Tale cambiamento riguarda direttamente

---

18. cf. ad esempio: M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, Halle 1914; Fr. Sawicki, *Fenomenologia del pudore*, Kraków 1949; ed anche K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, Roma 1978, II ed., pp. 161-178.

l'esperienza del significato del proprio corpo di fronte al Creatore e alle creature. Ciò viene confermato in seguito dalle parole dell'uomo: "Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto" (*Gen 3,10*). Ma in particolare quel cambiamento, che il testo jahvista delinea in modo così conciso e drammatico, riguarda direttamente, forse nel modo più diretto possibile, la relazione uomo-donna, femminilità-mascolinità.

6. Sull'analisi di questa trasformazione dovremo ritornare ancora in altre parti delle nostre ulteriori riflessioni. Ora, giunti a quel confine che attraversa la sfera del "principio" al quale si è richiamato Cristo, dovremmo chiederci se sia possibile ricostruire, in un certo qual modo, il significato originario della nudità, che nel Libro della Genesi costituisce il contesto prossimo della dottrina circa l'unità dell'essere umano in quanto maschio e femmina. Ciò sembra possibile, se assumiamo come punto di riferimento l'esperienza della vergogna così come essa nell'antico testo biblico è stata chiaramente presentata quale esperienza "liminale". Cercheremo di fare un tentativo di tale ricostruzione nel seguito delle nostre meditazioni.

*Mercoledì, 19 Dicembre 1979*

### ***Pienezza personalistica dell'innocenza originale***

1. Che cos'è la vergogna e come spiegare la sua assenza nello stato di innocenza originaria, nella profondità stessa del mistero della creazione dell'uomo come maschio e femmina? Dalle analisi contemporanee della vergogna e in particolare del pudore sessuale si deduce la complessità di questa fondamentale esperienza, nella quale l'uomo si esprime come persona secondo la struttura che gli è propria. Nell'esperienza del pudore, l'essere umano sperimenta il timore nei confronti del "secondo io" (così, ad esempio, la donna di fronte all'uomo), e questo è sostanzialmente timore per il proprio "io". Con il pudore, l'essere umano manifesta quasi "istintivamente" il bisogno dell'affermazione e dell'accettazione di questo "io", secondo il suo giusto valore. Lo sperimenta nello stesso tempo sia dentro se stesso, sia all'esterno, di fronte all'"altro". Si può dunque dire che il pudore è un'esperienza complessa anche nel senso che, quasi allontanando un essere umano dall'altro (la donna dall'uomo), esso cerca nel contempo il loro personale avvicinamento, creandogli una base e un livello idonei.

Per la stessa ragione, esso ha un significato fondamentale quanto alla formazione dell'ethos nell'umana convivenza, e in particolare nella relazione uomo-donna. L'analisi del pudore indica chiaramente quanto profondamente esso sia radicato appunto nelle mutue relazioni, quanto esattamente esprima le regole essenziali alla "comunione delle persone", e parimenti quanto profondamente tocchi la dimensione della "solitudine" originaria dell'uomo. L'apparire della "vergogna" nella successiva narrazione biblica del capitolo 3 della Genesi ha un significato pluridimensionale, e a suo tempo ci converrà riprenderne l'analisi. Che cosa significa, invece, la sua originaria assenza in Genesi 2,25: "Erano nudi ma non ne provavano vergogna"?

2. Bisogna stabilire, anzitutto, che si tratta, di una vera non-presenza della vergogna, e non di una sua carenza o di un suo sottosviluppo. Non possiamo qui in alcun modo sostenere una "primitivizzazione" del suo significato. Quindi il testo di Genesi 2,25 non soltanto esclude decisamente la possibilità di pensare ad una "mancanza di vergogna", ovvero alla impudicizia, ma ancor più esclude che la si spieghi mediante l'analogia con alcune esperienze umane positive, come ad esempio quelle dell'età infantile oppure della vita dei cosiddetti popoli primitivi. Tali analogie sono non soltanto insufficienti, ma possono essere addirittura deludenti. Le parole di Genesi 2,25 "non provavano vergogna" non esprimono carenza, ma, al contrario, servono ad indicare una particolare pienezza di coscienza e di esperienza, soprattutto la pienezza di comprensione del significato del corpo, legata al fatto che "erano nudi".

Che così si debba comprendere e interpretare il testo citato, lo testimonia il seguito della narrazione jahvista, in cui l'apparire della vergogna e in particolare del pudore sessuale, è collegato con la perdita di quella pienezza originaria. Presupponendo, quindi, l'esperienza del pudore come esperienza "di confine", dobbiamo domandarci a quale pienezza di coscienza e di esperienza, e in particolare a quale pienezza di comprensione del significato del corpo corrisponda il significato della nudità originaria, di cui parla Genesi 2,25.

3. Per rispondere a questa domanda, è necessario tenere presente il processo analitico finora condotto, che ha la sua base nell'insieme del passo jahvista. In questo contesto, la solitudine originaria dell'uomo si manifesta

come “non-identificazione” della propria umanità col mondo degli esseri viventi (“*animalia*”) che lo circondano.

Tale “non-identificazione”, in seguito alla creazione dell’uomo come maschio e femmina, cede il posto alla felice scoperta della propria umanità “con l’aiuto” dell’altro essere umano; così l’uomo riconosce e ritrova la propria umanità “con l’aiuto” della donna (*Gen 2,25*). Questo loro atto, nello stesso tempo, realizza una percezione del mondo, che si attua direttamente attraverso il corpo (“carne dalla mia carne”). Esso è la sorgente diretta e visibile dell’esperienza che giunge a stabilire la loro unità nell’umanità. Non è difficile capire, perciò, che la nudità corrisponde a quella pienezza di coscienza del significato del corpo, derivante dalla tipica percezione dei sensi. Si può pensare a questa pienezza in categorie di verità dell’essere o della realtà, e si può dire che l’uomo e la donna erano originariamente dati l’uno all’altro proprio secondo tale verità, in quanto “erano nudi”.

Nell’analisi del significato della nudità originaria, non si può assolutamente prescindere da questa dimensione.

Questo partecipare alla percezione del mondo – nel suo aspetto “esteriore” – è un fatto diretto e quasi spontaneo, anteriore a qualsiasi complicazione “critica” della conoscenza e dell’esperienza umana e appare strettamente connesso all’esperienza del significato del corpo umano. Già così si potrebbe percepire l’innocenza originaria della “conoscenza”.

4. Tuttavia, non si può individuare il significato della nudità originaria considerando soltanto la partecipazione dell’uomo alla percezione esteriore del mondo; non lo si può stabilire senza scendere nell’intimo dell’uomo. *Genesi 2,25* ci introduce proprio a questo livello e vuole che noi li cerchiamo l’innocenza originaria del conoscere. Infatti, è con la dimensione dell’interiorità umana che bisogna spiegare e misurare quella particolare pienezza della comunicazione interpersonale, grazie alla quale uomo e donna “erano nudi ma non ne provavano vergogna”.

Il concetto di “comunicazione”, nel nostro linguaggio convenzionale, è stato pressoché alienato dalla sua più profonda, originaria matrice semantica. Esso viene legato soprattutto alla sfera dei mezzi, e cioè, in massima parte, ai prodotti che servono per l’intesa, lo scambio, l’avvicinamento. Invece è lecito supporre che, nel suo significato originario e più profondo, la “comunicazione” era ed è direttamente connessa a soggetti, che “comunicano” appunto in base alla “comune unione” esistente tra di loro, sia per raggiungere sia per esprimere una realtà che è propria e pertinente soltanto alla sfera dei soggetti-persone. In questo modo, il corpo umano acquista un significato completamente nuovo, che non può essere posto sul piano della rimanente percezione “esterna” del mondo. Esso, infatti, esprime la persona nella sua concretezza ontologica ed essenziale, che è qualcosa di più dell’“individuo”, e quindi esprime l’“io” umano personale, che fonda dal di dentro la sua percezione “esteriore”.

5. Tutta la narrazione biblica e in particolare il testo jahvista, mostra che il corpo attraverso la propria visibilità manifesta l’uomo e, manifestandolo, fa da intermediario, cioè fa sì che uomo e donna, fin dall’inizio, “comunichino” tra loro secondo quella “*communio personarum*” voluta dal Creatore proprio per loro. Soltanto questa dimensione, a quanto pare, ci permette di comprendere in modo appropriato il significato della nudità originaria. A questo proposito, qualunque criterio “naturalistico” è destinato a fallire, mentre invece il criterio “personalistico” può essere di grande aiuto. *Genesi 2,25* parla certamente di qualcosa di straordinario, che sta al di fuori dei limiti del pudore conosciuto per il tramite dell’esperienza umana e che insieme decide della particolare pienezza della comunicazione interpersonale, radicata nel cuore stesso di quella “*communio*” che viene così rivelata e sviluppata. In tale rapporto, le parole “non provavano vergogna” possono significare (“*in sensu obliquo*”) soltanto un’originale profondità nell’affermare ciò che è inerente alla persona, ciò che è “visibilmente” femminile e maschile, attraverso cui si costituisce l’“intimità personale” della reciproca comunicazione in tutta la sua radicale semplicità e purezza. A questa pienezza di percezione “esteriore”, espressa mediante la nudità fisica, corrisponde l’“interiore” pienezza della visione dell’uomo in Dio, cioè secondo la misura dell’“immagine di Dio” (cf. *Gen 1,17*). Secondo questa misura, l’uomo “è” veramente nudo (“erano nudi” [*Gen 2,25*])<sup>19</sup>, prima ancora di accorgersene (cf. *Gen 3,7-10*).

Dovremo ancora completare l’analisi di questo testo così importante durante le meditazioni che seguiranno.

19. Secondo le parole della Sacra Scrittura, Dio penetra la creatura che, prima di lui, è totalmente “nuda”: “Non v’è creatura che possa nascondersi davanti a lui, ma tutto è nudo (“*panta gymna*”) e scoperto agli occhi suoi e a lui noi dobbiamo rendere conto.” (Eb 4,13) Questa caratteristica appartiene in particolare alla Saggiezza Divina: “La sapienza per la sua purezza, si diffonde e penetra in ogni cosa.” (Sap 7,24).

### *La creazione come dono fondamentale e originario*

1. Ritorniamo all'analisi del testo della Genesi (*Gen 2,25*), iniziato alcune settimane fa. Secondo tale passo, l'uomo e la donna vedono se stessi quasi attraverso il mistero della creazione; vedono se stessi in questo modo, prima di conoscere "di essere nudi". Questo reciproco vedersi, non è solo una partecipazione all'"esteriore" percezione del mondo, ma ha anche una dimensione interiore di partecipazione alla visione dello stesso Creatore - di quella visione di cui parla più volte il racconto del capitolo primo: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (*Gen 1,31*). La "nudità" significa il bene originario della visione divina. Essa significa tutta la semplicità e pienezza della visione attraverso la quale si manifesta il valore "puro" dell'uomo quale maschio e femmina, il valore "puro" del corpo e del sesso. La situazione che viene indicata, in modo così conciso e insieme suggestivo, dall'originaria rivelazione del corpo come risulta in particolare dal Genesi 2,25, non conosce interiore rottura e contrapposizione tra ciò che è spirituale e ciò che è sensibile, così come non conosce rottura e contrapposizione tra ciò che umanamente costituisce la persona e ciò che nell'uomo è determinato dal sesso: ciò che è maschile e femminile.

Vedendosi reciprocamente, quasi attraverso il mistero stesso della creazione, uomo e donna vedono se stessi ancor più pienamente e più distintamente che non attraverso il senso stesso della vista, attraverso cioè gli occhi del corpo. Vedono infatti, e conoscono se stessi con tutta la pace dello sguardo interiore, che crea appunto la pienezza dell'intimità delle persone. Se la "vergogna" porta con sé una specifica limitazione del vedere mediante gli occhi del corpo, ciò avviene soprattutto perché l'intimità personale è come turbata e quasi "minacciata" da tale visione. Secondo Genesi 2,25, l'uomo e la donna "non provavano vergogna": vedendo e conoscendo se stessi in tutta la pace e tranquillità dello sguardo interiore, essi "comunicano" nella pienezza dell'umanità, che si manifesta in loro come reciproca complementarietà proprio perché "maschile" e "femminile". Al tempo stesso, "comunicano" in base a quella comunione delle persone, nella quale, attraverso la femminilità e la mascolinità essi diventano dono vicendevole l'una per l'altra. In questo modo raggiungono nella reciprocità una particolare comprensione del significato del proprio corpo.

L'originario significato della nudità corrisponde a quella semplicità e pienezza di visione, nella quale la comprensione del significato del corpo nasce quasi nel cuore stesso della loro comunità-comunione. La chiameremo "sponsale". L'uomo e la donna in Genesi 2,23-25 emergono, al "principio" stesso appunto, con questa coscienza del significato del proprio corpo. Ciò merita un'analisi approfondita.

2. Se il racconto della creazione dell'uomo nelle due versioni, quella del capitolo primo e quella jahvista del capitolo secondo ci permette di stabilire il significato originario della solitudine, dell'unità e della nudità, per ciò stesso ci permette anche di ritrovarci sul terreno di un'adeguata antropologia, che cerca di comprendere e di interpretare l'uomo in ciò che è essenzialmente umano<sup>20</sup>.

I testi biblici contengono gli elementi essenziali di tale antropologia, che si manifestano nel contesto teologico dell'"immagine di Dio". Questo concetto nasconde in sé la radice stessa della verità sull'uomo, rivelata attraverso quel "principio", al quale Cristo si richiama nel colloquio con i farisei (cf. *Mt 19,3-9*), parlando della creazione dell'uomo come maschio e femmina. Bisogna ricordare che tutte le analisi che qui facciamo, si ricollegano, almeno indirettamente, proprio a queste sue parole. L'uomo, che Dio ha creato "maschio e femmina", reca l'immagine divina impressa nel corpo "da principio"; uomo e donna costituiscono quasi due diversi modi dell'umano "esser corpo" nell'unità di quell'immagine.

Ora, conviene rivolgersi nuovamente a quelle fondamentali parole di cui Cristo si è servito, cioè alla parola "creò" e al soggetto "Creatore", introducendo nelle considerazioni fatte finora una nuova dimensione, un nuovo criterio di comprensione e di interpretazione, che chiameremo "ermeneutica del dono". La dimensione del dono decide della verità essenziale e della profondità di significato dell'originaria solitudine-unità-nudità. Essa sta anche nel cuore stesso del mistero della creazione, che ci permette di costruire la teologia del corpo "da principio", ma esige, nello stesso tempo, che noi la costruiamo proprio in tale modo.

3. La parola "creò", in bocca a Cristo, contiene la stessa verità che troviamo nel Libro della Genesi. Il primo racconto della creazione ripete più volte questa parola, da Genesi 1,1 ("in principio Dio creò il cielo e la

---

20. Il concetto di "antropologia adeguata" è stato spiegato nel testo stesso come "comprensione e interpretazione dell'uomo in ciò che è essenzialmente umano". Questo concetto determina il principio stesso di riduzione, proprio della filosofia dell'uomo, indica il limite di questo principio, e indirettamente esclude che si possa varcare questo limite. L'antropologia "adeguata" poggia sull'esperienza essenzialmente "umana", opponendosi al riduzionismo di tipo "naturalistico", che va spesso di pari passo con la teoria evoluzionista circa gli inizi dell'uomo.



terra”) fino a Genesi 1,27 (“Dio creò l’uomo a sua immagine”) <sup>21</sup>. Dio rivela se stesso soprattutto come Creatore. Cristo si richiama a quella fondamentale rivelazione racchiusa nel Libro della Genesi. Il concetto di creazione ha in esso tutta la sua profondità non soltanto metafisica, ma anche pienamente teologica. Creatore è colui che “chiama all’esistenza dal nulla”, e che stabilisce nell’esistenza il mondo e l’uomo nel mondo, perché Egli “è amore” (1 Gv 4,8). A dire il vero, non troviamo questa parola amore (Dio è amore) nel racconto della creazione; tuttavia questo racconto ripete spesso: “Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona”.

Attraverso queste parole noi siamo avviati ad intravedere nell’amore il motivo divino della creazione, quasi la sorgente da cui essa scaturisce: soltanto l’amore infatti dà inizio al bene e si compiace del bene (cf. 1 Cor 13). La creazione perciò, come azione di Dio, significa non soltanto il chiamare dal nulla all’esistenza e lo stabilire l’esistenza del mondo e dell’uomo nel mondo, ma significa anche, secondo la prima narrazione “beresit bara”, donazione; una donazione fondamentale e “radicale”, vale a dire, una donazione in cui il dono sorge proprio dal nulla.

4. La lettura dei primi capitoli del Libro della Genesi ci introduce nel mistero della creazione, dell’inizio cioè del mondo per volere di Dio, il quale è onnipotenza e amore. Di conseguenza, ogni creatura porta in sé il segno del dono originario e fondamentale.

Tuttavia, nello stesso tempo, il concetto di “donare” non può riferirsi ad un nulla. Esso indica colui che dona e colui che riceve il dono, ed anche la relazione che si stabilisce tra di loro. Ora, tale relazione emerge nel racconto della creazione nel momento stesso della creazione dell’uomo.

Questa relazione è manifestata soprattutto dall’espressione: “Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò” (Gen 1,27). Nel racconto della creazione del mondo visibile il donare ha senso soltanto rispetto all’uomo. In tutta l’opera della creazione, solo di lui si può dire che è stato gratificato di un dono: il mondo visibile è stato creato “per lui”. Il racconto biblico della creazione ci offre motivi sufficienti per una tale comprensione e interpretazione: la creazione è un dono, perché in essa appare l’uomo che, come “immagine di Dio”, è capace di comprendere il senso stesso del dono nella chiamata dal nulla all’esistenza. Ed egli è capace di rispondere al Creatore col linguaggio di questa comprensione. Interpretando appunto con tale linguaggio il racconto della creazione, si può dedurre che essa costituisce il dono fondamentale e originario: l’uomo appare nella creazione come colui che ha ricevuto in dono il mondo, e viceversa può dirsi anche che il mondo ha ricevuto in dono l’uomo.

Dobbiamo, a questo punto, interrompere la nostra analisi. Ciò che abbiamo detto finora è in strettissimo rapporto con tutta la problematica antropologica del “principio”. L’uomo vi appare come “creato”, cioè come colui che, in mezzo al “mondo”, ha ricevuto in dono l’altro uomo. E proprio questa dimensione del dono noi dovremo sottoporre in seguito ad una profonda analisi, per comprendere anche il significato del corpo umano nella sua giusta misura. Sarà, questo, l’oggetto delle nostre prossime meditazioni.

*Mercoledì, 9 Gennaio 1980*

### ***La rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo***

1. Rileggendo ed analizzando il secondo racconto della creazione, cioè il testo jahvista, dobbiamo chiederci se il primo “uomo” (*adam*), nella sua solitudine originaria, “vivesse” il mondo veramente quale dono, con atteggiamento conforme alla condizione effettiva di chi ha ricevuto un dono, quale risulta dal racconto del capitolo primo. Il secondo racconto ci mostra infatti l’uomo nel giardino dell’Eden (cf. Gen 2,8); ma dobbiamo osservare che, pur in questa situazione di felicità originaria, lo stesso Creatore (Dio Jahvè) e poi anche l’“uomo”, invece di sottolineare l’aspetto del mondo come dono soggettivamente beatificante, creato per l’uomo (cf. Gen 1,26-29), rilevano che l’uomo è “solo”. Abbiamo già analizzato il significato della solitudine originaria; ora, però, è necessario notare che per la prima volta appare chiaramente una certa carenza di bene: “Non è bene che l’uomo (maschio) sia solo” - dice Dio Jahvè - “gli voglio fare un aiuto...”

---

21. Il termine ebraico “bara” creò, usato esclusivamente per determinare l’azione di Dio, appare nel racconto della creazione soltanto nel v. 1 [creazione del cielo e della terra], nel v. 21 [creazione degli animali] e nel v. 27 [creazione dell’uomo]; qui però appare addirittura tre volte. Ciò significa la pienezza e la perfezione di quell’atto che è la creazione dell’uomo, maschio e femmina. Tale iterazione indica che l’opera della creazione ha raggiunto qui il suo punto culminante.

(Gen 2,18). La stessa cosa afferma il primo “uomo”; anche lui, dopo aver preso coscienza fino in fondo della propria solitudine tra tutti gli esseri viventi sulla terra, attende un “aiuto che gli sia simile” (cf. Gen 2,20). Infatti, nessuno di questi esseri (*animalia*) offre all’uomo le condizioni di base, che rendano possibile esistere in una relazione di reciproco dono.

2. Così, dunque, queste due espressioni, cioè l’aggettivo “solo” e il sostantivo “aiuto”, sembrano essere veramente la chiave per comprendere l’essenza stessa del dono a livello d’uomo, come contenuto esistenziale iscritto nella verità dell’“immagine di Dio”. Infatti il dono rivela, per così dire, una particolare caratteristica dell’esistenza personale, anzi della stessa essenza della persona.

Quando Dio Jahvè dice che “non è bene che l’uomo sia solo” (Gen 2,18), afferma che da “solo” l’uomo non realizza totalmente questa essenza. La realizza soltanto esistendo “con qualcuno” - e ancor più profondamente e più completamente: esistendo “per qualcuno”. Questa norma dell’esistere come persona è dimostrato nel Libro della Genesi come caratteristica della creazione, appunto mediante il significato di queste due parole: “solo” e “aiuto”. Sono proprio esse che indicano quanto fondamentale e costitutiva per l’uomo sia la relazione e la comunione delle persone. Comunione delle persone significa esistere in un reciproco “per”, in una relazione di reciproco dono. E questa relazione è appunto il compimento della solitudine originaria dell’“uomo”.

3. Tale compimento è, nella sua origine, beatificante. Senza dubbio esso è implicito nella felicità originaria dell’uomo, e appunto costituisce quella felicità che appartiene al mistero della creazione fatta per amore, cioè appartiene all’essenza stessa del donare creativo. Quando l’uomo-“maschio”, svegliato dal sonno genesiaco, vede l’uomo-“femmina” da lui tratta, dice: “questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa” (Gen 2,23); queste parole esprimono, in un certo senso, l’inizio soggettivamente beatificante dell’esistenza dell’uomo nel mondo. In quanto verificatosi al “principio”, ciò conferma il processo di individuazione dell’uomo nel mondo, e nasce, per così dire, dalla profondità stessa della sua solitudine umana, che egli vive come persona di fronte a tutte le altre creature e a tutti gli esseri viventi (*animalia*). Anche questo “principio” appartiene quindi ad una antropologia adeguata e può sempre essere verificato in base ad essa. Tale verifica puramente antropologica ci porta, nello stesso tempo, al tema della “persona e al tema del “corpo-sesso”.

Questa contemporaneità è essenziale. Se infatti trattassimo del sesso senza la persona, sarebbe distrutta tutta l’adeguatezza dell’antropologia, che troviamo nel Libro della Genesi. E per il nostro studio teologico sarebbe allora velata la luce essenziale della rivelazione del corpo, che in queste prime affermazioni traspare con tanta pienezza.

4. C’è un forte legame tra il mistero della creazione, quale dono che scaturisce dall’Amore, e quel “principio” beatificante dell’esistenza dell’uomo come maschio e femmina, in tutta la verità del loro corpo e del loro sesso, che è semplice e pura verità di comunione tra le persone. Quando il primo uomo, alla vista della donna, esclama: “È carne dalla mia carne, e osso dalle mie ossa” (Gen 2,23), afferma semplicemente l’identità umana di entrambi. Così esclamando, egli sembra dire: ecco un corpo che esprime la “persona”! Seguendo un precedente passo del testo jahvista, si può anche dire: questo “corpo” rivela l’“anima vivente”, quale l’uomo diventò quando Dio Jahvè alitò la vita in lui (cf. Gen 2,7), per cui ebbe inizio la sua solitudine di fronte a tutti gli altri esseri viventi. Proprio attraverso la profondità di quella solitudine originaria, l’uomo emerge ora nella dimensione del dono reciproco, la cui espressione - che per ciò stesso è espressione della sua esistenza come persona - è il corpo umano in tutta la verità originaria della sua mascolinità e femminilità. Il corpo, che esprime la femminilità “per” la mascolinità e viceversa la mascolinità “per” la femminilità, manifesta la reciprocità e la comunione delle persone. La esprime attraverso il dono come caratteristica fondamentale dell’esistenza personale. Questo è il corpo: testimone della creazione come di un dono fondamentale, quindi testimone dell’Amore come sorgente, da cui è nato questo stesso donare. La mascolinità-femminilità - cioè il sesso - è il segno originario di una donazione creatrice di una presa di coscienza da parte dell’uomo, maschio-femmina, un dono vissuto per così dire in modo originario. Tale è il significato, con cui il sesso entra nella teologia del corpo.

5. Quell’“inizio” beatificante dell’essere e dell’esistere dell’uomo, come maschio e femmina, è collegato con la rivelazione e con la scoperta del significato del corpo, che conviene chiamare “sponsale”. Se parliamo di rivelazione ed insieme di scoperta, la facciamo in rapporto alla specificità del testo jahvista, nel quale il filo teologico è anche antropologico, anzi appare come una certa realtà coscientemente vissuta dall’uomo. Abbiamo già osservato che alle parole che esprimono la prima gioia del comparire dell’uomo all’esistenza come “maschio e femmina” (Gen 2,23) segue il versetto che stabilisce la loro unità coniugale (Gen 2,24), e

poi quello che attesta la nudità di entrambi, priva di reciproca vergogna (*Gen 2,25*). Proprio questo significativo confronto ci permette di parlare della rivelazione ed insieme della scoperta del significato “sponsale” del corpo nel mistero stesso della creazione. Questo significato (in quanto rivelato ed anche cosciente, “vissuto” dall’uomo) conferma fino in fondo che il donare creativo, che scaturisce dall’Amore, ha raggiunto la coscienza originaria dell’uomo, diventando esperienza di reciproco dono, come si percepisce già nel testo arcaico. Di ciò sembra anche testimoniare - forse perfino in modo specifico - quella nudità di entrambi i progenitori, libera dalla vergogna.

6. *Genesi 2,24* parla della finalizzazione della mascolinità e femminilità dell’uomo, nella vita dei coniugatori. Unendosi tra loro così strettamente da diventare “una sola carne”, questi sottoporranno, in certo senso, la loro umanità alla benedizione della fecondità, cioè della “procreazione”, di cui parla il primo racconto (*Gen 1,28*). L’uomo entra “in essere” con la coscienza di questa finalizzazione della propria mascolinità-femminilità, cioè della propria sessualità.

Nello stesso tempo, le parole di *Genesi 2,25*: “Tutti e due erano nudi ma non ne provavano vergogna”, sembrano aggiungere a questa fondamentale verità del significato del corpo umano, della sua mascolinità e femminilità, un’altra verità non meno essenziale e fondamentale. L’uomo, consapevole della capacità procreativa del proprio corpo e del proprio sesso, è nello stesso tempo libero dalla “costrizione” del proprio corpo e sesso.

Quella nudità originaria, reciproca e ad un tempo non gravata dalla vergogna, esprime tale libertà interiore dell’uomo. È, questa, la libertà dall’“istinto sessuale”? Il concetto di “istinto” implica già una costrizione interiore, analogicamente all’istinto che stimola la fecondità e la procreazione in tutto il mondo degli esseri viventi (*animalia*). Sembra, però, che tutti e due i testi del Libro della *Genesi*, il primo e il secondo racconto della creazione dell’uomo, colleghino sufficientemente la prospettiva della procreazione con la fondamentale caratteristica della esistenza umana in senso personale. Di conseguenza l’analogia del corpo umano e del sesso in rapporto al mondo degli animali - che possiamo chiamare analogia “della natura” - in tutti e due i racconti (benché in ciascuno in modo diverso) è elevata anch’essa, in un certo senso, a livello di “immagine di Dio”, e a livello di persona e di comunione tra le persone.

A questo problema essenziale occorrerà dedicare ancora altre analisi. Per la coscienza dell’uomo - anche per l’uomo contemporaneo - è importante sapere che in quei testi biblici che parlano del “principio” dell’uomo, si trova la rivelazione del “significato sponsale del corpo”. Però è ancor più importante stabilire che cosa esprima propriamente questo significato.

*Mercoledì, 16 Gennaio 1980*

### ***L’uomo-persona diventa dono nella libertà dell’amore***

1. Continuiamo oggi l’analisi dei testi del Libro della *Genesi*, che abbiamo intrapreso secondo la linea dell’insegnamento di Cristo. Ricordiamo, infatti, che, nel colloquio sul matrimonio, Egli si è richiamato al “principio”.

La rivelazione, ed insieme la scoperta originaria del significato “sponsale” del corpo, consiste nel presentare l’uomo, maschio e femmina, in tutta la realtà e verità del suo corpo e sesso (“erano nudi”) e nello stesso tempo nella piena libertà da ogni costrizione del corpo e del sesso. Di ciò sembra testimoniare la nudità dei progenitori, interiormente liberi dalla vergogna. Si può dire che, creati dall’Amore, cioè dotati nel loro essere di mascolinità e femminilità, entrambi sono “nudi” perché sono liberi della stessa libertà del dono. Questa libertà sta appunto alla base del significato sponsale del corpo. Il corpo umano, con il suo sesso, e la sua mascolinità e femminilità, visto nel mistero stesso della creazione, è non soltanto sorgente di fecondità e di procreazione, come in tutto l’ordine naturale, ma racchiude fin “dal principio” l’attributo “sponsale”, cioè la capacità di esprimere l’amore: quell’amore appunto nel quale l’uomo-persona diventa dono e - mediante questo dono - attua il senso stesso del suo essere ed esistere. Ricordiamo qui il testo dell’ultimo Concilio, dove si dichiara che l’uomo è l’unica creatura nel mondo visibile che Dio abbia voluto “per se stessa”, aggiungendo che quest’uomo non può “ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé”<sup>22</sup>.

22. Anzi, quando il Signore Gesù prega il Padre, perché “tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola” [*Gv 17,21-22*] mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l’unione delle persone divine e l’unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che

2. La radice di quella nudità originaria libera dalla vergogna, di cui parla Genesi 2,25, si deve cercare proprio in quella integrale verità sull'uomo. Uomo o donna, nel contesto del loro "principio" beatificante, sono liberi della stessa libertà del dono. Infatti, per poter rimanere nel rapporto del "dono sincero di sé" e per diventare un tale dono l'uno per l'altro attraverso tutta la loro umanità fatta di femminilità e mascolinità (anche in rapporto a quella prospettiva di cui parla Genesi 2,24), essi debbono essere liberi proprio in questo modo. Intendiamo qui la libertà soprattutto come padronanza di se stessi (autodominio). Sotto questo aspetto, essa è indispensabile perché l'uomo possa "dare se stesso", perché possa diventare dono, perché (riferendoci alle parole del Concilio) possa "ritrovarsi pienamente" attraverso "un dono sincero di sé". Così, le parole "erano nudi e non ne provavano vergogna" si possono e si devono intendere come rivelazione - ed insieme riscoperta - della libertà, che rende possibile e qualifica il senso "sponsale" del corpo.

3. Genesi 2,25 dice però ancora di più. Difatti, questo passo indica la possibilità e la qualifica di tale reciproca "esperienza del corpo". E inoltre ci permette di identificare quel significato sponsale del corpo in actu. Quando leggiamo che "erano nudi, ma non ne provavano vergogna", ne tocchiamo indirettamente quasi la radice, e direttamente già i frutti. Liberi interiormente dalla costrizione del proprio corpo e sesso, liberi della libertà del dono, uomo e donna potevano fruire di tutta la verità, di tutta l'evidenza umana, così come Dio Jahvè le aveva rivelate a loro nel mistero della creazione. Questa verità sull'uomo, che il testo conciliare precisa con le parole sopra citate, ha due principali accenti. Il primo afferma che l'uomo è l'unica creatura nel mondo che il Creatore abbia voluto "per se stessa"; il secondo consiste nel dire che questo stesso uomo, voluto in tal modo dal Creatore fin dal "principio", può ritrovare se stesso soltanto attraverso un dono disinteressato di sé. Ora, questa verità circa l'uomo, che in particolare sembra cogliere la condizione originaria collegata al "principio" stesso dell'uomo nel mistero della creazione, può essere riletta - in base al testo conciliare - in entrambe le direzioni. Una tale rilettura ci aiuta a capire ancora maggiormente il significato sponsale del corpo, che appare iscritto nella condizione originaria dell'uomo e della donna (secondo Genesi 2,23-25) e in particolare nel significato della loro nudità originaria.

Se, come abbiamo constatato, alla radice della nudità c'è l'interiore libertà del dono - dono disinteressato di se stessi - proprio quel dono permette ad ambedue, uomo e donna, di ritrovarsi reciprocamente, in quanto il Creatore ha voluto ciascuno di loro "per se stesso" (cf. *Gaudium et Spes*, 24). Così l'uomo nel primo incontro beatificante, ritrova la donna, ed essa ritrova lui. In questo modo egli accoglie interiormente lei; l'accoglie così come essa è voluta "per se stessa" dal Creatore, come è costituita nel mistero dell'immagine di Dio attraverso la sua femminilità; e, reciprocamente, essa accoglie lui nello stesso modo, come egli è voluto "per se stesso" dal Creatore, e da Lui costituito mediante la sua mascolinità. In ciò consiste la rivelazione e la scoperta del significato "sponsale" del corpo. La narrazione jahvista, e in particolare Genesi 2,25, ci permette di dedurre che l'uomo, come maschio e femmina, entra nel mondo appunto con questa coscienza del significato del proprio corpo, della sua mascolinità e femminilità.

4. Il corpo umano, orientato interiormente dal "dono sincero" della persona, rivela non soltanto la sua mascolinità o femminilità sul piano fisico, ma rivela anche un tale valore e una tale bellezza da oltrepassare la dimensione semplicemente fisica della "sessualità"<sup>23</sup>. In questo modo si completa in un certo senso la coscienza del significato sponsale del corpo, collegato alla mascolinità-femminilità dell'uomo. Da una parte, questo significato indica una particolare capacità di esprimere l'amore, in cui l'uomo diventa dono; dall'altra, gli corrisponde la capacità e la profonda disponibilità all'"affermazione della persona", cioè, letteralmente, la capacità di vivere il fatto che l'altro - la donna per l'uomo e l'uomo per la donna - è, per mezzo del corpo, qualcuno voluto dal Creatore "per se stesso", cioè l'unico ed irripetibile: qualcuno scelto dall'eterno Amore.

---

l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé [*Gaudium et Spes*, 24]. L'analisi strettamente teologica del "Libro della Genesi", in particolare Genesi 2, 23-25, ci consente di far riferimento a questo testo. Ciò costituisce un altro passo tra "antropologia adeguata" e "teologia del corpo", strettamente legata alla scoperta delle caratteristiche essenziali dell'esistenza personale nella "preistoria teologica" dell'uomo. Sebbene questo possa incontrare resistenza da parte della mentalità evolucionistica [anche tra i teologi], tuttavia sarebbe difficile non accorgersi che il testo analizzato del "Libro della Genesi", specialmente Genesi 2, 23-25, dimostra la dimensione non soltanto "originaria", ma anche "esemplare" dell'esistenza dell'uomo, in particolare dell'uomo "come maschio e femmina".

23. La tradizione biblica riferisce un'eco lontana della perfezione fisica del primo uomo. Il profeta Ezechiele, paragonando implicitamente il re di Tiro con Adamo nell'Eden, scrive così: "Tu eri un modello di perfezione, / pieno di sapienza, / perfetto in bellezza; / in Eden, giardino di Dio..." [*Ez* 28,12-13].

L'“affermazione della persona” non è nient'altro che accoglienza del dono, la quale, mediante la reciprocità, crea la comunione delle persone; questa si costruisce dal di dentro, comprendendo pure tutta l'“esteriorità” dell'uomo, cioè tutto quello che costituisce la nudità pura e semplice del corpo nella sua mascolinità e femminilità. Allora - come leggiamo in Genesi 2,25 - l'uomo e la donna non provavano vergogna. L'espressione biblica “non provavano” indica direttamente “l'esperienza” come dimensione soggettiva.

5. Proprio in tale dimensione soggettiva, come due “io” umani determinati dalla loro mascolinità e femminilità, appaiono entrambi, uomo e donna, nel mistero del loro beatificante “principio” (ci troviamo nello stato della innocenza originaria e, simultaneamente, della felicità originaria dell'uomo). Questo apparire è breve, poiché comprende solo qualche versetto nel Libro della Genesi; tuttavia è pieno di un sorprendente contenuto, teologico ed insieme antropologico. La rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo spiegano la felicità originaria dell'uomo e, ad un tempo, aprono la prospettiva della sua storia terrena, nella quale egli non si sottrarrà mai a questo indispensabile “tema” della propria esistenza.

I versetti seguenti del Libro della Genesi, secondo il testo jahvista del capitolo 3, dimostrano, a dire il vero, che questa prospettiva “storica” si costruirà in modo diverso dal “principio” beatificante (dopo il peccato originale). Tanto più, però, bisogna penetrare profondamente nella struttura misteriosa, teologica ed insieme antropologica, di tale “principio”. Infatti, in tutta la prospettiva della propria “storia”, l'uomo non mancherà di conferire un significato sponsale al proprio corpo. Anche se questo significato subisce e subirà molteplici deformazioni, esso rimarrà sempre il livello più profondo, che esige di essere rivelato in tutta la sua semplicità e purezza, e manifestarsi in tutta la sua verità, quale segno dell'“immagine di Dio”. Di qui passa anche la strada che va dal mistero della creazione alla “redenzione del corpo” (cf. *Rm* 8).

Rimanendo, per ora, sulla soglia di questa prospettiva storica, ci rendiamo chiaramente conto, in base a Genesi 2,23-25, dello stesso legame che esiste tra la rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo e la felicità originaria dell'uomo. Un tale significato “sponsale” è anche beatificante e, come tale, manifesta in definitiva tutta la realtà di quella donazione, di cui ci parlano le prime pagine del Libro della Genesi. La loro lettura ci convince del fatto che la coscienza del significato del corpo che ne deriva - in particolare del suo significato “sponsale” - costituisce la componente fondamentale dell'esistenza umana nel mondo.

Questo significato “sponsale” del corpo umano si può capire solamente nel contesto della persona.

Il corpo ha un significato “sponsale” perché l'uomo-persona, come dice il Concilio, è una creatura che Iddio ha voluto per se stessa, e che, simultaneamente, non può ritrovarsi pienamente se non mediante il dono di sé. Se Cristo ha rivelato all'uomo ed alla donna, al di sopra della vocazione al matrimonio, un'altra vocazione - quella cioè di rinunciare al matrimonio, in vista del Regno dei Cieli -, con questa vocazione ha messo in rilievo la medesima verità sulla persona umana. Se un uomo o una donna sono capaci di fare dono di sé per il regno dei cieli, questo prova a sua volta (e forse anche maggiormente) che c'è la libertà del dono nel corpo umano. Vuol dire che questo corpo possiede un pieno significato “sponsale”

*Mercoledì, 30 Gennaio 1980*

### ***Coscienza del significato del corpo e innocenza originaria***

1. La realtà del dono e dell'atto del donare, delineata nei primi capitoli della Genesi come contenuto costitutivo del mistero della creazione, conferma che l'irradiazione dell'Amore è parte integrante di questo stesso mistero. Soltanto l'Amore crea il bene, ed esso solo può, in definitiva, essere percepito in tutte le sue dimensioni ed i suoi profili nelle cose create e soprattutto nell'uomo. La sua presenza è quasi il risultato finale di quell'ermeneutica del dono, che qui stiamo conducendo.

La felicità originaria, il “principio” beatificante dell'uomo che Dio ha creato “maschio e femmina” (*Gen* 1,27), il significato sponsale del corpo nella sua nudità originaria: tutto ciò esprime il radicamento nell'Amore.

Questo donare coerente, che risale fino alle più profonde radici della coscienza e della subcoscienza, agli strati ultimi dell'esistenza soggettiva di ambedue, uomo e donna, e che si riflette nella loro reciproca “esperienza del corpo”, “testimonia il radicamento nell'Amore. I primi versetti della Bibbia ne parlano tanto da togliere ogni dubbio. Parlano non soltanto della creazione del mondo e dell'uomo nel mondo, ma anche della grazia, cioè del comunicarsi della santità, dell'irradiare dello Spirito, che produce uno speciale stato di

“spiritualizzazione” in quell’uomo, che di fatto fu il primo. Nel linguaggio biblico, cioè nel linguaggio della Rivelazione, la qualifica di “primo” significa appunto “di Dio”: “Adamo, figlio di Dio” (cf. *Lc* 3,38).

2. La felicità è il radicarsi nell’Amore. La felicità originaria ci parla del “principio” dell’uomo, che è sorto dall’Amore e ha dato inizio all’amore. E ciò è avvenuto in modo irrevocabile, nonostante il successivo peccato e la morte. A suo tempo, Cristo sarà testimone di questo amore irreversibile del Creatore e Padre, che si era già espresso nel mistero della creazione e nella grazia dell’innocenza originaria. E perciò anche il comune “principio” dell’uomo e della donna, cioè la verità originaria del loro corpo nella mascolinità e femminilità, verso cui *Genesi* 2,25 rivolge la nostra attenzione, non conosce la vergogna. Questo “principio” si può anche definire come originaria e beatificante immunità dalla vergogna per effetto dell’amore.

3. Una tale immunità ci orienta verso il mistero dell’innocenza originaria dell’uomo. Essa è un mistero della sua esistenza, anteriore alla conoscenza del bene e del male e quasi “al di fuori” di questa. Il fatto che l’uomo esiste in questo modo, antecedentemente alla rottura della prima Alleanza col suo Creatore, appartiene alla pienezza del mistero della creazione. Se, come abbiamo già detto, la creazione è un dono fatto all’uomo, allora la sua pienezza e dimensione più profonda è determinata dalla grazia, cioè dalla partecipazione alla vita interiore di Dio stesso, alla sua santità.

Questa è anche, nell’uomo, fondamento interiore e sorgente della sua innocenza originaria. È con questo concetto - e più precisamente con quello di “giustizia originaria” - che la teologia definisce lo stato dell’uomo prima del peccato originale. Nella presente analisi del “principio”, che ci spiana le vie indispensabili alla comprensione della teologia del corpo, dobbiamo soffermarci sul mistero dello stato originario dell’uomo. Infatti, proprio quella coscienza del corpo - anzi, la coscienza del significato del corpo - che cerchiamo di mettere in luce attraverso l’analisi del “principio”, rivela la peculiarità dell’innocenza originaria.

Ciò che forse maggiormente si manifesta in *Genesi* 2,25 in modo diretto, è appunto il mistero di tale innocenza, che tanto l’uomo quanto la donna delle origini portano, ciascuno in se stesso. Di tale caratteristica è testimone in certo senso “oculare” il loro corpo stesso. È significativo che l’affermazione racchiusa in *Genesi* 2,25 - circa la nudità reciprocamente libera da vergogna - sia una enunciazione unica nel suo genere in tutta la Bibbia, così che non sarà mai più ripetuta. Al contrario, possiamo citare molti testi, in cui la nudità sarà legata alla vergogna o addirittura, in senso ancor più forte, all’“ignominia”<sup>24</sup>. In questo ampio contesto sono tanto più visibili le ragioni per scoprire in *Genesi* 2,25 una particolare traccia del mistero dell’innocenza originaria e un particolare fattore della sua irradiazione nel soggetto umano. Tale innocenza appartiene alla dimensione della grazia contenuta nel mistero della creazione, cioè a quel misterioso dono atto all’intimo dell’uomo - al “cuore” umano - che consente ad entrambi, uomo e donna, di esistere dal “principio” nella reciproca relazione del dono disinteressato di sé. In ciò è racchiusa la rivelazione e insieme la scoperta del significato “sponsale” del corpo nella sua mascolinità e femminilità. Si comprende perché parliamo, in questo caso, di rivelazione ed insieme di scoperta. Dal punto di vista della nostra analisi è essenziale che la scoperta del significato sponsale del corpo, che leggiamo nella testimonianza del Libro della *Genesi*, si attui attraverso l’innocenza originaria; anzi, è tale scoperta che la svela e la mette in evidenza.

4. L’innocenza originaria appartiene al mistero del “principio” umano, dal quale l’uomo “storico” si è poi separato commettendo il peccato originale. Il che non significa, però, che non sia in grado di avvicinarsi a quel mistero mediante la sua conoscenza teologica. L’uomo “storico” cerca di comprendere il mistero dell’innocenza originaria quasi attraverso un contrasto, e cioè risalendo anche all’esperienza della propria colpa e della propria peccaminosità<sup>25</sup>. Egli cerca di comprendere l’innocenza originaria come carattere

24. La “nudità”, nel senso di “mancanza di vestito”, nell’antico Medio Oriente significava lo stato di abiezione degli uomini privi di libertà: di schiavi, prigionieri di guerra o di condannati, di quelli che non godevano della protezione della legge. La nudità delle donne era considerata disonore [cf. ad es. le minacce dei profeti: *Os* 1,2 e *Ez* 23,26.29]. L’uomo libero, premuroso della sua dignità, doveva vestirsi sontuosamente: più le vesti avevano strascico, più alta era la dignità [cf. ad es. la veste di Giuseppe, che ispirava la gelosia dei suoi fratelli; o dei farisei, che allungavano le loro frange]. Il secondo significato della “nudità”, in senso eufemistico, riguardava l’atto sessuale. La parola ebraica *cerwat* significa un vuoto spaziale [ad es. del paesaggio], mancanza di vestito, spogliazione, ma non aveva in sé nulla di obbrobrioso.

25. “Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto... Quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c’è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se

essenziale per la teologia del corpo, partendo dall'esperienza della vergogna; infatti, lo stesso testo biblico così lo orienta. L'innocenza originaria è quindi ciò che "radicalmente", cioè alle sue stesse radici, esclude la vergogna del corpo nel rapporto uomo-donna, ne elimina la necessità nell'uomo, nel suo cuore, ossia nella sua coscienza. Sebbene l'innocenza originaria parli soprattutto del dono del Creatore, della grazia che ha reso possibile all'uomo di vivere il senso della donazione primaria del mondo ed in particolare il senso della donazione reciproca dell'uno all'altro attraverso la mascolinità e femminilità in questo mondo, tuttavia tale innocenza sembra anzitutto riferirsi allo stato interiore del "cuore" umano, della umana volontà. Almeno indirettamente, in essa è inclusa la rivelazione e la scoperta dell'umana coscienza morale - la rivelazione e la scoperta di tutta la dimensione della coscienza - ovviamente, prima della conoscenza del bene e del male. In certo senso, va intesa come rettitudine originaria.

5. Nel prisma del nostro "a posteriori storico" cerchiamo quindi di ricostruire, in certo modo, la caratteristica dell'innocenza originaria intesa quale contenuto della reciproca esperienza del corpo come esperienza del suo significato sponsale (secondo la testimonianza di Genesi 2,23-25). Poiché la felicità e l'innocenza sono iscritte nel quadro della comunione delle persone, come se si trattasse di due fili convergenti dell'esistenza dell'uomo nello stesso mistero della creazione, la coscienza beatificante del significato del corpo - cioè del significato sponsale della mascolinità e della femminilità umane - è condizionata dall'originaria innocenza. Sembra che non vi sia alcun impedimento per intendere qui quella innocenza originaria come una particolare "purezza di cuore", che conserva un'interiore fedeltà al dono secondo il significato sponsale del corpo. Di conseguenza, l'innocenza originaria, così concepita, si manifesta come una tranquilla testimonianza della coscienza che (in questo caso) precede qualsiasi esperienza del bene e del male; e tuttavia tale testimonianza serena della coscienza è qualcosa di tanto più beatificante. Si può dire, infatti, che la coscienza del significato sponsale del corpo, nella sua mascolinità e femminilità, diventa "umanamente" beatificante solo mediante tale testimonianza.

A questo argomento - cioè al legame che, nell'analisi del "principio" dell'uomo, si delinea tra la sua innocenza (purezza di cuore) e la sua felicità - dedicheremo la prossima meditazione.

*Mercoledì, 6 Febbraio 1980*

### ***Il dono del corpo crea un'autentica comunione***

1. Proseguiamo l'esame di quel "principio", al quale Gesù si è richiamato nel suo colloquio con i farisei sul tema del matrimonio. Questa riflessione esige da noi di oltrepassare la soglia della storia dell'uomo e di giungere fino allo stato di innocenza originaria. Per cogliere il significato di tale innocenza, ci basiamo, in certo modo, sull'esperienza dell'uomo "storico", sulla testimonianza del suo cuore, della sua coscienza.

2. Seguendo la linea dell'"a posteriori storico", tentiamo di ricostruire la peculiarità dell'innocenza originaria racchiusa nell'esperienza reciproca del corpo e del suo significato sponsale, secondo quanto attesta Genesi 2, 23-25. La situazione qui descritta rivela l'esperienza beatificante del significato del corpo che, nell'ambito del mistero della creazione, l'uomo attinge, per così dire, nella complementarietà di ciò che in lui è maschile e femminile. Tuttavia, alle radici di questa esperienza deve esserci la libertà interiore del dono, unita soprattutto all'innocenza; la volontà umana è originariamente innocente e, in questo modo, è facilitata la reciprocità e lo scambio del dono del corpo, secondo la sua mascolinità e femminilità, quale dono della persona. Conseguentemente, l'innocenza attestata in Genesi 2,25 si può definire come innocenza della reciproca esperienza del corpo. La frase: "Tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna", esprime proprio tale innocenza nella reciproca "esperienza del corpo", innocenza ispirante l'interiore scambio del dono della persona, che, nel reciproco rapporto, realizza in concreto il significato sponsale della mascolinità e femminilità. Così, dunque, per comprendere l'innocenza della mutua esperienza

---

faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?" [Rm 7,14-15.17-24; cf.: "Video meliora proboque, deteriora sequor": Ovidio, *Metamorph.*, VII, 20].

del corpo, dobbiamo cercare di chiarire in che cosa consista l'innocenza interiore nello scambio del dono della persona. Tale scambio costituisce, infatti, la vera sorgente dell'esperienza dell'innocenza.

3. Possiamo dire che l'innocenza interiore (cioè la rettitudine di intenzione) nello scambio del dono consiste in una reciproca "accettazione" dell'altro, tale da corrispondere all'essenza stessa del dono; in questo modo, la donazione vicendevole crea la comunione delle persone. Si tratta, perciò, di "accogliere" l'altro essere umano e di "accettarlo", proprio perché in questa mutua relazione, di cui parla Genesi 2, 23-25, l'uomo e la donna diventano dono l'uno per l'altro, mediante tutta la verità e l'evidenza del loro proprio corpo, nella sua mascolinità e femminilità. Si tratta, quindi, di una tale "accettazione" o "accoglienza" che esprima e sostenga nella reciproca nudità il significato del dono e perciò approfondisca la dignità reciproca di esso. Tale dignità corrisponde profondamente al fatto che il Creatore ha voluto (e continuamente vuole) l'uomo, maschio e femmina, "per se stesso". L'innocenza "del cuore", e, di conseguenza, l'innocenza dell'esperienza significa partecipazione morale all'eterno e permanente atto della volontà di Dio.

Il contrario di tale "accoglienza" o "accettazione" dell'altro essere umano come dono sarebbe una privazione del dono stesso e perciò un tramutamento e addirittura una riduzione dell'altro ad "oggetto per me stesso" (oggetto di concupiscenza, di "appropriazione indebita", ecc.).

Non tratteremo, ora, in modo particolareggiato di questa multiforme, presumibile antitesi del dono.

Occorre però già qui, nel contesto di Genesi 2, 23-25, constatare che un tale estorcere all'altro essere umano il suo dono (alla donna da parte dell'uomo e viceversa) ed il ridurlo interiormente a puro "oggetto per me", dovrebbe appunto segnare l'inizio della vergogna. Questa, infatti, corrisponde ad una minaccia inferta al dono nella sua personale intimità e testimonia il crollo interiore dell'innocenza nell'esperienza reciproca.

4. Secondo Genesi 2, 25, "uomo e donna non provavano vergogna". Questo ci permette di giungere alla conclusione che lo scambio del dono, al quale partecipa tutta la loro umanità, anima e corpo, femminilità e mascolinità, si realizza conservando la caratteristica interiore (cioè appunto l'innocenza) della donazione di sé e dell'accettazione dell'altro come dono. Queste due funzioni del mutuo scambio sono profondamente connesse in tutto il processo del "dono di sé": il donare e l'accettare il dono si compenetrano, così che lo stesso donare diventa accettare, e l'accettare si trasforma in donare.

5. Genesi 2, 23-25 ci permette di dedurre che la donna, la quale nel mistero della creazione "è data" all'uomo dal Creatore, grazie all'innocenza originaria viene "accolta", ossia accettata da lui quale dono. Il testo biblico a questo punto è del tutto chiaro e limpido. In pari tempo, l'accettazione della donna da parte dell'uomo e lo stesso modo di accettarla diventano quasi una prima donazione, cosicché la donna donandosi (sin dal primo momento in cui nel mistero della creazione è stata "data" all'uomo da parte del Creatore) "riscopre" ad un tempo a se stessa", grazie al fatto che è stata accettata e accolta e grazie al modo con cui è stata ricevuta dall'uomo. Ella ritrova quindi se stessa nel proprio donarsi ("attraverso un dono sincero di sé") (*Gaudium et Spes*, 24), quando viene accettata così come l'ha voluta il Creatore, cioè "per se stessa", attraverso la sua umanità e femminilità; quando in questa accettazione viene assicurata tutta la dignità del dono, mediante l'offerta di ciò che ella è in tutta la verità della sua umanità e in tutta la realtà del suo corpo e sesso, della sua femminilità, ella perviene all'intima profondità della sua persona e al pieno possesso di sé. Aggiungiamo che questo ritrovare se stessi nel proprio dono diventa sorgente di un nuovo dono di sé, che cresce in forza dell'interiore disposizione allo scambio del dono e nella misura in cui incontra una medesima e anzi più profonda accettazione e accoglienza, come frutto di una sempre più intensa coscienza del dono stesso.

6. Sembra che il secondo racconto della creazione abbia assegnato "da principio" all'uomo la funzione di chi soprattutto riceve il dono (cf. *Gen* 2,23). La donna viene "da principio" affidata ai suoi occhi, alla sua coscienza, alla sua sensibilità, al suo "cuore"; lui invece deve, in certo senso, assicurare il processo stesso dello scambio del dono, la reciproca compenetrazione del dare e ricevere in dono, la quale, appunto attraverso la sua reciprocità, crea un'autentica comunione di persone.

Se la donna, nel mistero della creazione, è colei che è stata "data" all'uomo, questi da parte sua, ricevendola quale dono nella piena verità della sua persona e femminilità, per ciò stesso la arricchisce, e in pari tempo anch'egli, in questa relazione reciproca, viene arricchito. L'uomo si arricchisce non soltanto mediante lei, che gli dona la propria persona e femminilità, ma anche mediante la donazione di se stesso. La donazione da parte dell'uomo, in risposta a quella della donna, è per lui stesso un arricchimento; infatti vi si manifesta quasi l'essenza specifica della sua mascolinità che, attraverso la realtà del corpo e del sesso, raggiunge l'intima profondità del "possesso di sé", grazie alla quale è capace sia di dare se stesso che di ricevere il dono dell'altro.



L'uomo, quindi, non soltanto accetta il dono, ma ad un tempo viene accolto quale dono dalla donna, nel rivelarsi della interiore spirituale essenza della sua mascolinità, insieme con tutta la verità del suo corpo e sesso. Così accettato, egli, per questa accettazione ed accoglienza del dono della propria mascolinità, si arricchisce. In seguito, tale accettazione, in cui l'uomo ritrova se stesso attraverso il "dono sincero di sé", diventa in lui sorgente di un nuovo e più profondo arricchimento della donna con sé. Lo scambio è reciproco, ed in esso si rivelano e crescono gli effetti vicendevoli del "dono sincero" e del "ritrovamento di sé".

In questo modo, seguendo le orme dell'"a posteriori storico" - e soprattutto seguendo le orme dei cuori umani - possiamo riprodurre e quasi ricostruire quel reciproco scambio del dono della persona, che è stato descritto nell'antico testo, tanto ricco e profondo, del Libro della Genesi.

Mercoledì, 13 Febbraio 1980

### ***L'innocenza originaria e lo stato storico dell'uomo***

1. La meditazione di oggi presuppone quanto già è stato acquisito dalle varie analisi fatte finora. Queste sono scaturite dalla risposta data da Gesù ai suoi interlocutori (cf. Mt 19,3-9; Mc 10,1-12), i quali gli avevano posto una questione sul matrimonio, sulla sua indissolubilità e unità. Il Maestro aveva loro raccomandato di considerare attentamente ciò che era "da principio". E proprio per questo, nel ciclo delle nostre meditazioni fino ad oggi, abbiamo cercato di riprodurre in qualche modo la realtà dell'unione, o meglio della comunione di persone, vissuta fin "da principio" dall'uomo e dalla donna. In seguito, abbiamo cercato di penetrare nel contenuto del conciso versetto 25 di Genesi 2: "Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna".

Queste parole fanno riferimento al dono dell'innocenza originaria, rivelandone il carattere in modo, per così dire, sintetico. La teologia, su questa base, ha costruito l'immagine globale dell'innocenza e della giustizia originaria dell'uomo, prima del peccato originale, applicando il metodo dell'oggettivizzazione, specifico della metafisica e dell'antropologia metafisica. Nella presente analisi cerchiamo piuttosto di prendere in considerazione l'aspetto della soggettività umana; questa, del resto, sembra trovarsi più vicina ai testi originari, specialmente al secondo racconto della creazione, cioè il testo jahvista.

2. Indipendentemente da una certa diversità di interpretazione, sembra abbastanza chiaro che l'"esperienza del corpo", quale possiamo desumere dal testo arcaico di Genesi 2, 23 e più ancora di Genesi 2,25, indica un grado di "spiritualizzazione" dell'uomo, diverso da quello di cui parla lo stesso testo dopo il peccato originale (Genesi 3) e che noi conosciamo dall'esperienza dell'uomo "storico". È una diversa misura di "spiritualizzazione", che comporta un'altra composizione delle forze interiori nell'uomo stesso, quasi un altro rapporto corpo-anima, altre proporzioni interne tra la sensitività, la spiritualità, l'affettività, cioè un altro grado di sensibilità interiore verso i doni dello Spirito Santo. Tutto ciò condiziona lo stato di innocenza originaria dell'uomo ed insieme lo determina, permettendoci anche di comprendere il racconto della Genesi. La teologia ed anche il magistero della Chiesa hanno dato a queste fondamentali verità una propria forma <sup>26</sup>.

3. Intraprendendo l'analisi del "principio" secondo la dimensione della teologia del corpo, lo facciamo basandoci sulle parole di Cristo, con le quali egli stesso si è riferito a quel "principio".

Quando disse: "Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina?" (Mt 19,4), ci ha ordinato e sempre ci ordina di ritornare alla profondità del mistero della creazione. E noi lo facciamo, avendo piena coscienza del dono dell'innocenza originaria, propria dell'uomo prima del peccato originale. Sebbene una insormontabile barriera ci divida da ciò che l'uomo è stato allora come maschio e femmina, mediante il dono della grazia unita al mistero della creazione, e da ciò che ambedue sono stati l'uno per l'altro, come dono reciproco, tuttavia cerchiamo di comprendere quello stato di innocenza originaria nel suo legame con lo stato "storico" dell'uomo dopo il peccato originale: "*status naturae lapsae simul et redemptae*".

26. "Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse... anathema sit" [Conc. Trident., Sess. V, can. 1, 2: D.-S. 788, 789]. "Protoparentes in statu sanctitatis et iustitiae constituti fuerunt... Status iustitiae originalis protoparentibus collatus, erat gratuitus et vere supernaturalis... Protoparentes constituti sunt in statu naturae integrae, id est, immunes a concupiscentia, ignorantia, dolore et morte... singularique felicitate gaudebant... Dona integritatis protoparentibus collata, erant gratuita et praeternaturalia" [A. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Parisiis 194324 pp. 534-549].

Per il tramite della categoria dello “a posteriori storico”, cerchiamo di giungere al senso originario del corpo, e di afferrare il legame esistente tra di esso e l'indole dell'innocenza originaria nell'“esperienza del corpo”, quale si pone in evidenza in modo così significativo nel racconto del Libro della Genesi. Arriviamo alla conclusione che è importante ed essenziale precisare questo legame, non soltanto nei confronti della “preistoria teologica” dell'uomo, in cui la convivenza dell'uomo e della donna era quasi completamente permeata dalla grazia dell'innocenza originaria, ma anche in rapporto alla sua possibilità di rivelarci le radici permanenti dell'aspetto umano e soprattutto teologico dell'ethos del corpo.

4. L'uomo entra nel mondo e quasi nella più intima trama del suo avvenire e della sua storia, con la coscienza del significato sponsale del proprio corpo, della propria mascolinità e femminilità.

L'innocenza originaria dice che quel significato è condizionato “eticamente” e inoltre che, da parte sua, costituisce l'avvenire dell'ethos umano. Questo è molto importante per la teologia del corpo: è la ragione per cui dobbiamo costruire questa teologia “dal principio”, seguendo accuratamente l'indicazione delle parole di Cristo.

Nel mistero della creazione, l'uomo e la donna sono stati “dati” dal Creatore, in modo particolare, l'uno all'altro, e ciò non soltanto nella dimensione di quella prima coppia umana e di quella prima comunione di persone, ma in tutta la prospettiva dell'esistenza del genere umano e della famiglia umana. Il fatto fondamentale di questa esistenza dell'uomo in ogni tappa della sua storia è che Dio “li creò maschio e femmina”; infatti sempre li crea in questo modo e sempre sono tali. La comprensione dei significati fondamentali, racchiusi nel mistero stesso della creazione, come il significato sponsale del corpo (e dei fondamentali condizionamenti di tale significato), è importante e indispensabile per conoscere chi sia l'uomo e chi debba essere, e quindi come dovrebbe plasmare la propria attività. È cosa essenziale e importante per l'avvenire dell'ethos umano.

5. Genesi 2,24 costata che i due, uomo e donna, sono stati creati per il matrimonio: “Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne”.

In tal modo si apre una grande prospettiva creatrice: che è appunto la prospettiva dell'esistenza dell'uomo, la quale continuamente si rinnova per mezzo della “procreazione” (si potrebbe dire dell'“autoriproduzione”). Tale prospettiva è profondamente radicata nella coscienza dell'umanità (cf. *Gen* 2,23) e anche nella particolare coscienza del significato sponsale del corpo (*Gen* 2,25). L'uomo e la donna, prima di diventare marito e moglie (in concreto ne parlerà in seguito Genesi 4,1), emergono dal mistero della creazione prima di tutto come fratello e sorella nella stessa umanità. La comprensione del significato sponsale del corpo nella sua mascolinità e femminilità rivela l'intimo della loro libertà, che è libertà di dono.

Di qui inizia quella comunione di persone, in cui entrambi s'incontrano e si donano reciprocamente nella pienezza della loro soggettività. Così ambedue crescono come persone-soggetti, e crescono reciprocamente l'uno per l'altro anche attraverso il loro corpo e attraverso quella “nudità” libera da vergogna. In questa comunione di persone viene perfettamente assicurata tutta la profondità della solitudine originaria dell'uomo (del primo e di tutti) e, nello stesso tempo, tale solitudine diventa in modo meraviglioso permeata ed allargata dal dono dell'“altro”. Se l'uomo e la donna cessano di essere reciprocamente dono disinteressato, come lo erano l'uno per l'altro, nel mistero della creazione, allora riconoscono di “esser nudi” (cf. *Gen* 3). Ed allora nascerà nei loro cuori la vergogna di quella nudità, che non avevano sentita nello stato di innocenza originaria.

L'innocenza originaria manifesta ed insieme costituisce l'ethos perfetto del dono.

Su questo argomento ritorneremo ancora.

*Mercoledì, 20 Febbraio 1980*

### ***Con “il sacramento del corpo” l'uomo si sente soggetto di santità***

1. Il libro della Genesi rileva che l'uomo e la donna sono stati creati per il matrimonio: “... L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne” (*Gen* 2,24).

In questo modo si apre la grande prospettiva creatrice dell'esistenza umana, che sempre si rinnova mediante la “procreazione” che è “autoriproduzione”. Tale prospettiva è radicata nella coscienza dell'umanità e anche nella particolare comprensione del significato sponsale del corpo, con la sua mascolinità e femminilità.

Uomo e donna, nel mistero della creazione, sono un reciproco dono. L'innocenza originaria manifesta e insieme determina l'ethos perfetto del dono.

Di ciò abbiamo parlato durante il precedente incontro. Attraverso l'ethos del dono viene delineato in parte il problema della "soggettività" dell'uomo, il quale è un soggetto fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Nel racconto della creazione (cf. *Gen 2,23-25*) "la donna" certamente non è soltanto "un oggetto" per l'uomo, pur rimanendo ambedue l'uno di fronte all'altra in tutta la pienezza della loro oggettività di creature come "osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne", come maschio e femmina, entrambi nudi. Solo la nudità che rende "oggetto" la donna per l'uomo, o viceversa, è fonte di vergogna. Il fatto che "non provavano vergogna" vuol dire che la donna non era per l'uomo un "oggetto" né lui per lei. L'innocenza interiore come "purezza di cuore", in certo modo, rendeva impossibile che l'uno venisse comunque ridotto dall'altro al livello di mero oggetto.

Se "non provavano vergogna", vuol dire che erano uniti dalla coscienza del dono, avevano reciproca consapevolezza del significato sponsale dei loro corpi, in cui si esprime la libertà del dono e si manifesta tutta l'interiore ricchezza della persona come soggetto. Tale reciproca compenetrazione dell'"io" delle persone umane, dell'uomo e della donna, sembra escludere soggettivamente qualsiasi "riduzione ad oggetto". Si rivela in ciò il profilo soggettivo di quell'amore, di cui peraltro si può dire che "è oggettivo" fino in fondo, in quanto si nutre della stessa reciproca "oggettività del dono".

2. L'uomo e la donna, dopo il peccato originale, perderanno la grazia dell'innocenza originaria. La scoperta del significato sponsale del corpo cesserà di essere per loro una semplice realtà della rivelazione e della grazia. Tuttavia, tale significato resterà come impegno dato all'uomo dall'ethos del dono, iscritto nel profondo del cuore umano, quasi lontana eco dell'innocenza originaria. Da quel significato sponsale si formerà l'amore umano nella sua interiore verità e nella sua soggettiva autenticità. E l'uomo - anche attraverso il velo della vergogna - vi riscoprirà continuamente se stesso come custode del mistero del soggetto, cioè della libertà del dono, così da difenderla da qualsiasi riduzione a posizioni di puro oggetto.

3. Per ora, tuttavia, ci troviamo dinanzi alla soglia della storia terrena dell'uomo. L'uomo e la donna non l'hanno ancora varcata verso la conoscenza del bene e del male. Sono immersi nel mistero stesso della creazione, e la profondità di questo mistero nascosto nel loro cuore è l'innocenza, la grazia, l'amore e la giustizia: "E Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (*Gen 1,31*). L'uomo appare nel mondo visibile come la più alta espressione del dono divino, perché porta in sé l'interiore dimensione del dono. E con essa porta nel mondo la sua particolare somiglianza con Dio, con la quale egli trascende e domina anche la sua "visibilità" nel mondo, la sua corporeità, la sua mascolinità o femminilità, la sua nudità. Un riflesso di questa somiglianza è anche la consapevolezza primordiale del significato sponsale del corpo, pervasa dal mistero dell'innocenza originaria.

4. Così, in questa dimensione, si costituisce un primordiale sacramento, inteso quale segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità. E questo è il mistero della Verità e dell'Amore, il mistero della vita divina, alla quale l'uomo partecipa realmente. Nella storia dell'uomo, è l'innocenza originaria che inizia questa partecipazione ed è anche sorgente della originaria felicità. Il sacramento, come segno visibile, si costituisce con l'uomo, in quanto "corpo", mediante la sua "visibile" mascolinità e femminilità. Il corpo, infatti, e soltanto esso, è capace di rendere visibile ciò che è invisibile: lo spirituale e il divino. Esso è stato creato per trasferire nella realtà visibile del mondo il mistero nascosto dall'eternità in Dio, e così esserne segno.

5. Dunque, nell'uomo creato ad immagine di Dio è stata rivelata, in certo senso, la sacramentalità stessa della creazione, la sacramentalità del mondo. L'uomo, infatti, mediante la sua corporeità, la sua mascolinità e femminilità, diventa segno visibile dell'economia della Verità e dell'Amore, che ha la sorgente in Dio stesso e che fu rivelata già nel mistero della creazione. Su questo vasto sfondo comprendiamo pienamente le parole costitutive del sacramento del matrimonio, presenti in *Genesi 2,24* ("l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne"). Su questo vasto sfondo, comprendiamo inoltre, che le parole di *Genesi 2,25* ("tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna"), attraverso tutta la profondità del loro significato antropologico, esprimono il fatto che insieme con l'uomo è entrata la santità nel mondo visibile, creato per lui. Il sacramento del mondo, e il sacramento dell'uomo nel mondo, proviene dalla sorgente divina della santità, e contemporaneamente è istituito per la santità.

L'innocenza originaria, collegata all'esperienza del significato sponsale del corpo, è la stessa santità che permette all'uomo di esprimersi profondamente col proprio corpo, e ciò, appunto, mediante il "ff dono sincero" di se stesso. La coscienza del dono condiziona, in questo caso, "il sacramento del corpo": l'uomo si sente, nel suo corpo di maschio o di femmina, soggetto di santità.

Con tale coscienza del significato del proprio corpo, l'uomo, quale maschio e femmina, entra nel mondo come soggetto di verità e di amore. Si può dire che Genesi 2, 23-25 narra quasi la prima festa dell'umanità in tutta la pienezza originaria dell'esperienza del significato sponsale del corpo: ed è una festa dell'umanità, che trae origine dalle fonti divine della Verità e dell'Amore nel mistero stesso della creazione. E sebbene, ben presto, su quella festa originaria si estenda l'orizzonte del peccato e della morte (*Gen 3*), tuttavia già fin dal mistero della creazione attingiamo una prima speranza: che, cioè, il frutto della economia divina della verità e dell'amore, che si è rivelata "al principio", sia non la Morte, ma la Vita, e non tanto la distruzione del corpo di Dio", quanto piuttosto la "chiamata alla gloria" (cf. *Rm 8,30*).

Mercoledì, 5 Marzo 1980

### ***Il significato biblico della conoscenza nella convivenza matrimoniale***

1. All'insieme delle nostre analisi, dedicate al "principio" biblico, desideriamo aggiungere ancora un breve passo, tratto dal capitolo IV del libro della Genesi. A tal fine, tuttavia, prima bisogna sempre rifarsi alle parole pronunciate da Gesù Cristo nel colloquio con i farisei (cf. *Mt 19* et *Mc 10*)<sup>27</sup>, nell'ambito delle quali si svolgono le nostre riflessioni; esse riguardano il contesto dell'esistenza umana, secondo cui la morte e la connessa distruzione del corpo (stando a quel: "in polvere tornerai", di Genesi 3,19) sono diventate sorte comune dell'uomo. Cristo si riferisce al "principio", alla dimensione originaria del mistero della creazione, allorché questa dimensione già era stata infranta dal *mysterium iniquitatis*, cioè dal peccato e, insieme ad esso, anche dalla morte: *mysterium mortis*. Il peccato e la morte sono entrati nella storia dell'uomo, in certo modo attraverso il cuore stesso di quell'unità, che dal "principio" era formata dall'uomo e dalla donna, creati e chiamati a diventare "una sola carne" (*Gen 2,24*). Già all'inizio delle nostre meditazioni abbiamo costatato che Cristo, richiamandosi al "principio", ci conduce, in un certo senso, oltre il limite della peccaminosità ereditaria dell'uomo fino alla sua innocenza originaria; egli ci permette, così, di trovare la continuità ed il legame esistente tra queste due situazioni, mediante le quali si è prodotto il dramma delle origini e anche la rivelazione del mistero dell'uomo all'uomo storico.

Questo, per così dire, ci autorizza a passare, dopo le analisi riguardanti lo stato dell'innocenza originaria, all'ultima di esse, cioè all'analisi della "conoscenza e della generazione". Tematicamente, essa è strettamente legata alla benedizione della fecondità, inserita nel primo racconto della creazione dell'uomo come maschio e femmina (*Gen 1,27-28*). Storicamente, invece, è già inserita in quell'orizzonte di peccato e di morte che, come insegna il libro della Genesi (*Gen 3*), ha gravato sulla coscienza del significato del corpo umano, insieme all'infrazione della prima alleanza col Creatore.

2. In Genesi 4, e quindi ancora nell'ambito del testo jahvista, leggiamo: "Adamo si unì a Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì Caino e disse: "Ho acquistato un uomo dal Signore". Poi partorì ancora suo fratello Abele" (*Gen 4,1-2*). Se connettiamo alla "conoscenza" quel primo fatto della nascita di un uomo sulla terra, lo facciamo in base alla traduzione letterale del testo, secondo cui l'"unione" coniugale viene definita appunto come "conoscenza". Difatti, la traduzione citata suona così: "Adamo si unì a Eva sua moglie", mentre alla lettera si dovrebbe tradurre: "conobbe sua moglie", il che sembra corrispondere più adeguatamente al termine semitico *jadac*<sup>28</sup>. Si può vedere in ciò un segno di povertà della lingua arcaica, alla

---

27. Bisogna tener conto del fatto che, nel colloquio con i farisei [*Mt 19,7-9; Mc 10,4-6*], Cristo prende posizione riguardo alla prassi della legge mosaica circa il cosiddetto "libello di ripudio". Le parole "per la durezza del vostro cuore", pronunciate da Cristo rispecchiano non soltanto "la storia dei cuori", ma anche tutta la complessità della legge positiva dell'Antico Testamento, che sempre cercava il "compromesso umano" in questo campo tanto delicato.

28. "Conoscere" [*jada<sup>c</sup>*], nel linguaggio biblico, non significa soltanto una conoscenza meramente intellettuale, ma anche esperienza concreta, come ad esempio l'esperienza della sofferenza [cf. *Is 53,3*], del peccato [*Sap 3,13*], della guerra e della pace [*Gdc 3,1; Is 59,8*]. Da questa esperienza scaturisce anche il giudizio morale: "conoscenza del bene e del male" [*Gen 2,9-17*]. La "conoscenza" entra nel campo dei rapporti interpersonali, quando riguarda la solidarietà di famiglia [*Di 33,9*] e specialmente i rapporti coniugali. Proprio in riferimento all'atto coniugale, il termine sottolinea la

quale mancavano varie espressioni per definire fatti differenziati. Nondimeno, resta significativo che la situazione, in cui marito e moglie si uniscono così intimamente tra loro da formare “una sola carne”, sia stata definita una “conoscenza”. In questo modo, infatti, dalla stessa povertà del linguaggio sembra emergere una specifica profondità di significato, derivante appunto da tutti i significati finora analizzati.

3. Evidentemente, ciò è pure importante quanto all’“archetipo” del nostro modo di pensare l’uomo corporeo, la sua mascolinità e la sua femminilità, e quindi il suo sesso. Così, infatti, attraverso il termine “conoscenza” usato in Genesi 4,1-2 e spesso nella Bibbia, il rapporto coniugale dell’uomo e della donna, cioè il fatto che essi diventano, attraverso la dualità del sesso, una “sola carne”, è stato elevato e introdotto nella dimensione specifica delle persone. Genesi 4,1-2 parla soltanto della “conoscenza” della donna da parte dell’uomo, quasi per sottolineare soprattutto l’attività di quest’ultimo. Si può, però, anche parlare della reciprocità di questa “conoscenza”, a cui uomo e donna partecipano mediante il loro corpo e il loro sesso. Aggiungiamo che una serie di successivi testi biblici, come, del resto, lo stesso capitolo della Genesi (cf. ex. gr. *Gen* 4,17.25), parlano con lo stesso linguaggio. E ciò fino alle parole pronunziate da Maria di Nazaret nell’annuncio: “Come è possibile? Non conosco uomo” (*Lc* 1,34).

4. Così, con quel biblico “conobbe”, che per la prima volta appare in Genesi 4,1-2, da una parte ci troviamo di fronte alla diretta espressione dell’intenzionalità umana (perché essa è propria della conoscenza) e, dall’altra, a tutta la realtà della convivenza e dell’unione coniugale, in cui uomo e donna diventano “una sola carne”.

Parlando qui di “conoscenza”, sia pur a causa della povertà della lingua, la Bibbia indica l’essenza più profonda della realtà della convivenza matrimoniale. Questa essenza appare come una componente ed insieme un risultato di quei significati, la cui traccia cerchiamo di seguire fin dall’inizio del nostro studio; essa infatti fa parte della coscienza del significato del proprio corpo. In Genesi 4,1, diventando “una sola carne”, l’uomo e la donna sperimentano in modo particolare il significato del proprio corpo. Insieme, essi diventano, così, quasi l’unico soggetto di quell’atto e di quell’esperienza, pur rimanendo, in quest’unità, due soggetti realmente diversi. Il che ci autorizza, in certo senso, ad affermare che “il marito conosce la moglie” oppure che entrambi “si conoscono” reciprocamente. Allora essi si rivelano l’uno all’altra, con quella specifica profondità del proprio “io” umano, che appunto si rivela anche mediante il loro sesso, la loro mascolinità e femminilità. Ed allora, in maniera singolare, la donna “è data” in modo conoscitivo all’uomo, e lui a lei.

5. Se dobbiamo mantenere la continuità rispetto alle analisi finora fatte (particolarmente riguardo alle ultime, che interpretano l’uomo nella dimensione di dono), bisogna osservare che, secondo il libro della Genesi, *datum* e *donum* si equivalgono.

Tuttavia, Genesi 4,1-2 accentua soprattutto il datum. Nella “conoscenza” coniugale, la donna “è data” all’uomo e lui a lei, poiché il corpo e il sesso entrano direttamente nella struttura e nel contenuto stesso di questa “conoscenza”. Così, dunque, la realtà dell’unione coniugale, in cui l’uomo e la donna diventano “una sola carne”, contiene in sé una scoperta nuova e, in certo senso, definitiva del significato del corpo umano nella sua mascolinità e femminilità. Ma, a proposito di tale scoperta, è giusto parlare soltanto di “convivenza sessuale”? Bisogna tener conto che ciascuno di loro, uomo e donna, non è soltanto un oggetto passivo, definito dal proprio corpo e sesso, e in questo modo determinato “dalla natura”. Al contrario, proprio per il fatto di essere uomo e donna, ognuno di essi è “dato” all’altro come soggetto unico e irripetibile, come “io”, come persona. Il sesso decide non soltanto della individualità somatica dell’uomo, ma definisce nello stesso tempo la sua personale identità e concretezza. E proprio in questa personale identità e concretezza, come irripetibile “io” femminile-maschile, l’uomo viene “conosciuto” quando si verificano le parole di Genesi 2,24: “l’uomo... si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne”. La “conoscenza”, di cui parlano Genesi 4,1-2 e tutti i successivi testi biblici, arriva alle più intime radici di questa identità e concretezza, che l’uomo e la donna debbono al loro sesso. Tale concretezza significa tanto l’unicità quanto l’irripetibilità della persona.

---

paternità di illustri personaggi e l’origine della loro prole [cf. *Gen* 4,1.25.17; 1 *Sam* 1,19], come dati validi per la genealogia, a cui la tradizione dei sacerdoti [ereditari in Israele] dava grande importanza. La “conoscenza” poteva però significare anche tutti gli altri rapporti sessuali, persino quelli illeciti [cf. *Nm* 31,17; *Gen* 19,5; *Gdc* 19,22]. Nella forma negativa, il verbo denota l’astensione dai rapporti sessuali, specialmente se si tratta di vergini [cf. ad es *Re* 2,4; *Gdc* 11,39]. In questo campo, il Nuovo Testamento usa due ebraismi, parlando di Giuseppe [*Mt* 1,25] e di Maria [*Lc* 1,34]. Un significato particolare acquista l’aspetto della relazione esistenziale della “conoscenza”, quando suo soggetto o oggetto è Dio stesso [ad es *Sal* 139; *Ger* 31,34; *Os* 2,22; e anche *Gv* 14,7-9; 17,3].

Valeva, dunque, la pena di riflettere sull'eloquenza del testo biblico citato e della parola "conobbe"; nonostante l'apparente mancanza di precisione terminologica, essa ci permette di soffermarci sulla profondità e sulla dimensione di un concetto, di cui il nostro linguaggio contemporaneo, pur molto preciso, spesso ci priva.

Mercoledì, 12 Marzo 1980

### **Il mistero della donna si rivela nella maternità**

1. Nella meditazione precedente, abbiamo sottoposto ad analisi la frase di Genesi 4, 1 e, in particolare, il termine "conobbe", usato nel testo originale per definire l'unione coniugale. Abbiamo anche rilevato che questa "conoscenza" biblica stabilisce una specie di archetipo<sup>29</sup> personale della corporeità e sessualità umana. Ciò sembra assolutamente fondamentale per comprendere l'uomo, che fin dal "principio" è alla ricerca del significato del proprio corpo. Questo significato sta alla base della stessa teologia del corpo. Il termine "conobbe" - "si unì" (*Gen 4,1-2*) sintetizza tutta la densità del testo biblico finora analizzato. L'"uomo" che, secondo Genesi 4,1 per la prima volta, "conosce" la donna, sua moglie, nell'atto dell'unione coniugale, è infatti quello stesso che, imponendo i nomi, cioè anche "conoscendo", si è "differenziato" da tutto il mondo degli esseri viventi o *animalia*, affermando se stesso come persona e soggetto. La "conoscenza", di cui parla Genesi 4,1, non lo allontana né può allontanarlo dal livello di quella primordiale e fondamentale autocoscienza. Quindi - qualsiasi cosa ne affermasse una mentalità unilateralmente "naturalistica" - in Genesi 4,1 non può trattarsi di un'accettazione passiva della propria determinazione da parte del corpo e del sesso, proprio perché si tratta di "conoscenza"!

È, invece, una ulteriore scoperta del significato del proprio corpo, scoperta comune e reciproca, così come comune e reciproca è dall'inizio l'esistenza dell'uomo, che "Dio creò maschio e femmina". La conoscenza, che stava alla base della solitudine originaria dell'uomo, sta ora alla base di quest'unità dell'uomo e della donna, la cui chiara prospettiva è stata racchiusa dal Creatore nel mistero stesso della creazione (*Gen 1,27; 2,23*). In questa "conoscenza", l'uomo conferma il significato del nome "Eva", dato a sua moglie, "perché essa fu madre di tutti i viventi" (*Gen 3,20*).

---

29. Quanto agli archetipi, C. G. Jung li descrive come forme "a priori" di varie funzioni dell'anima: percezione di relazioni, fantasia creativa. Le forme si riempiono di contenuto con materiali dell'esperienza. Esse non sono inerti, bensì sono cariche di sentimento e di tendenza [si veda soprattutto: *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus "Eranos"*, 6, 1938, pp. 405-409]. Secondo questa concezione, si può incontrare un archetipo nella mutua relazione uomo-donna, relazione che si basa nella realizzazione binaria e complementare dell'essere umano in due sessi. L'archetipo si riempirà di contenuto mediante l'esperienza individuale e collettiva, e può mettere in moto la fantasia creatrice di immagini. Bisognerebbe precisare che l'archetipo: a) non si limita né si esalta nel rapporto fisico, bensì include la relazione del "conoscere"; b) è carico di tendenza: desiderio-timore, dono-possezione; c) l'archetipo, come protoimmagine ["Urbild"] è generatore di immagini ["Bilder"]. Il terzo aspetto ci permette di passare all'ermeneutica, in concreto quella di testi della Scrittura e della Tradizione. Il linguaggio religioso primario è simbolico [cf. W. Stählin, *Symbolon*, 1958; I. Macquarrie, *God Talk*, 1968; T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, 1970]. Tra i simboli, egli ne preferisce alcuni radicali o esemplari, che possiamo chiamare archetipali. Orbene, tra di essi la Bibbia usa quello della relazione coniugale, concretamente al livello del "conoscere" descritto. Uno dei primi poemi biblici, che applica l'archetipo coniugale alle relazioni di Dio col suo popolo, culmina nel verbo commentato: "Conoscerai il Signore" [*Os2,22: weyadacta 'et Yhwh*; attenuato in "Conoscerà che io sono il Signore" = *wydet ky 'ny Yhwh: Is 49,23; 60,16; Ez 16,62*, che sono i tre poemi "coniugali"]. Di qui parte una tradizione letteraria, che culminerà nell'applicazione Paolina di Efesini 5 a Cristo e alla Chiesa; poi passerà alla tradizione patristica e a quella dei grandi mistici [per esempio S. Giovanni della Croce, *Llama de amor viva*]. Nel trattato *Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft*, vol. I, München 1976, IV ed., p. 462, così si definiscono gli archetipi: "Immagini e motivi arcaici, che secondo Jung formano il contenuto dell'inconscio collettivo comune a tutti gli uomini; essi presentano dei simboli, che in tutti i tempi e presso tutti i popoli rendono vivo in maniera immaginosa ciò che per l'umanità è decisivo quanto ad idee, rappresentazioni e istinti". Freud, a quanto risulta, non utilizza il concetto di archetipo. Egli stabilisce una simbolica o codice di corrispondenze fisse tra immagini presenti-patenti e pensieri latenti. Il senso dei simboli è fisso, anche se non unico; essi possono essere riducibili ad un pensiero ultimo irriducibile a sua volta, che suole essere qualche esperienza dell'infanzia. Questi sono primari e di carattere sessuale [però non li chiama archetipi]. Si veda T. Todorov, *Théories du symbol*, Paris 1977, pp. 317ss.; inoltre: J. Jacoby, *Komplex, Archetyp, Symbol in der Psychologie* C. G. Jungs, Zürich 1957.

2. Secondo Genesi 4,1 colui che conosce è l'uomo e colei che è conosciuta è la donna-moglie, come se la specifica determinazione della donna, attraverso il proprio corpo e sesso, nascondesse ciò che costituisce la profondità stessa della sua femminilità. L'uomo, invece, è colui che - dopo il peccato - ha sentito per primo la vergogna della sua nudità, e per primo ha detto: "Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto" (*Gen 3,10*). Occorrerà ancora tornare separatamente allo stato d'animo di entrambi dopo la perdita dell'innocenza originaria. Già fin d'ora, però, bisogna costatare che nella Genesi 4,1, il mistero della femminilità si manifesta e si rivela fino in fondo mediante la maternità, come dice il testo: "la quale concepì e partorì". La donna sta davanti all'uomo come madre, soggetto della nuova vita umana che in essa è concepita e si sviluppa, e da essa nasce al mondo. Così si rivela anche fino in fondo il mistero della mascolinità dell'uomo, cioè il significato generatore e "paterno" del suo corpo <sup>30</sup>.

3. La teologia del corpo, contenuta nel Libro della Genesi, è concisa e parca di parole. Nello stesso tempo, vi trovano espressione contenuti fondamentali, in un certo senso primari e definitivi. Tutti si ritrovano a loro modo, in quella biblica "conoscenza". Differente, rispetto all'uomo, è la costituzione della donna; anzi, oggi sappiamo che è differente fino alle determinanti biofisiologiche più profonde. Essa si manifesta al di fuori soltanto in una certa misura, nella costruzione e nella forma del suo corpo. La maternità manifesta tale costituzione al di dentro, come particolare potenzialità dell'organismo femminile, che con peculiarità creatrice serve al concepimento e alla generazione dell'essere umano, col concorso dell'uomo. La "conoscenza" condiziona la generazione.

La generazione è una prospettiva, che uomo e donna inseriscono nella loro reciproca "conoscenza". Questa, perciò, oltrepassa i limiti di soggetto-oggetto, quali uomo e donna sembrano essere a vicenda, dato che la "conoscenza" indica da una parte colui che "conosce" e dall'altra colei che "è conosciuta" (o viceversa). In questa "conoscenza" si racchiude anche la consumazione del matrimonio, lo specifico consummatum; così si ottiene il raggiungimento della "oggettività" del corpo, nascosta nelle potenzialità somatiche dell'uomo e della donna, ed insieme il raggiungimento della oggettività dell'uomo che "è" questo corpo. Mediante il corpo, la persona umana è "marito" e "moglie"; in pari tempo, in questo particolare atto di "conoscenza", mediato dalla femminilità e mascolinità personali, sembra raggiungersi anche la scoperta della "pura" soggettività del dono: cioè, la mutua realizzazione di sé nel dono.

4. La procreazione fa sì che "l'uomo e la donna (sua moglie)" si conoscano reciprocamente nel "terzo", originato da ambedue. perciò, questa "conoscenza" diventa una scoperta, in certo senso una rivelazione del nuovo uomo, nel quale entrambi, uomo e donna, riconoscono ancora se stessi, la loro umanità, la loro viva immagine. In tutto ciò che viene determinato da entrambi attraverso il corpo ed il sesso, la "conoscenza" iscrive un contenuto vivo e reale. Pertanto, la "conoscenza" in senso biblico significa che la determinazione "biologica" dell'uomo, da parte del suo corpo e sesso, cessa di essere qualcosa di passivo, e raggiunge un livello e un contenuto specifici alle persone autocoscienti e autodeterminanti; quindi essa comporta una particolare coscienza del significato del corpo umano legata alla paternità e alla maternità.

5. Tutta la costituzione esteriore del corpo della donna, il suo particolare aspetto, le qualità che con la forza di una perenne attrattiva stanno all'inizio della "conoscenza", di cui parla Genesi 4,1-2 ("Adamo si unì a Eva sua moglie"), sono in stretta unione con la maternità. La Bibbia (e in seguito la liturgia), con la semplicità che le è propria, onora e loda lungo i secoli "il grembo che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte" (*Lc11,27*). Queste parole costituiscono un elogio della maternità, della femminilità, del corpo femminile nella sua tipica espressione dell'amore creatore. E sono parole riferite nel Vangelo alla Madre di Cristo, Maria, seconda Eva. La prima donna, invece, nel momento in cui per la prima volta si rivelò la maturità materna del suo corpo, quando "concepì e partorì", disse: "Ho acquistato un uomo dal Signore" (*Gen 4,1*).

6. Queste parole esprimono tutta la profondità teologica della funzione di generare-procreare. Il corpo della donna diventa luogo del concepimento del nuovo uomo <sup>31</sup>. Nel suo grembo, l'uomo concepito assume il suo

---

30. La paternità è uno degli aspetti dell'umanità più rilevanti nella Sacra Scrittura. Il testo di Genesi 5 3: "Adamo... generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio" si ricollega Esplicitamente al racconto della creazione dell'uomo [*Gen1, 27; 5,1*] e sembra attribuire al padre terrestre la partecipazione all'opera divina di trasmettere la vita, e forse anche a quella gioia presente all'affermazione: "vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" [*Gen 1,31*].

31. Secondo il testo di Genesi 1, 26 la "chiamata" all'esistenza è nello stesso tempo trasmissione dell'immagine e della somiglianza divina. L'uomo deve procedere a trasmettere quest'immagine, continuando così l'opera di Dio. Il racconto della generazione di Set sottolinea questo aspetto: "Adamo aveva centotrenta anni quando generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio" [*Gen 5,3*]. Dato che Adamo e Eva erano immagine di Dio, Set eredita dai genitori questa

aspetto umano proprio, prima di essere messo al mondo. L'omogeneità somatica dell'uomo e della donna, che ha trovato la sua prima espressione nelle parole: "È carne della mia carne e osso delle mie ossa" (*Gen 2,23*), è confermata a sua volta dalle parole della prima donna-madre: "Ho acquistato un uomo!". La prima donna partoriente ha piena consapevolezza del mistero della creazione, che si rinnova nella generazione umana. Ha anche piena consapevolezza della partecipazione creativa che Dio ha nella generazione umana, opera sua e di suo marito, poiché dice: "Ho acquistato un uomo dal Signore".

Non può esservi alcuna confusione tra le sfere d'azione delle cause. I primi genitori trasmettono a tutti i genitori umani - anche dopo il peccato, insieme al frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male e quasi alla soglia di tutte le esperienze "storiche" - la verità fondamentale circa la nascita dell'uomo a immagine di Dio, secondo le leggi naturali. In questo nuovo uomo - nato dalla donna-genitrice per opera dell'uomo-genitore - si riproduce ogni volta la stessa "immagine di Dio", di quel Dio che ha costituito l'umanità del primo uomo: "Dio creò l'uomo a sua immagine; ...maschio e femmina li creò" (*Gen 1,27*).

7. Sebbene esistano profonde differenze tra lo stato d'innocenza originaria e lo stato di peccaminosità ereditaria dell'uomo, quella "immagine di Dio" costituisce una base di continuità e di unità. La "conoscenza", di cui parla *Genesi 4,1*, è l'atto che origina l'essere, ossia in unione col Creatore stabilisce un nuovo uomo nella sua esistenza. Il primo uomo, nella sua solitudine trascendentale, ha preso possesso del mondo visibile, creato per lui, conoscendo e imponendo i nomi agli esseri viventi (*animalia*). Lo stesso "uomo", come maschio e femmina, conoscendosi reciprocamente in questa specifica comunità-comunione di persone, nella quale l'uomo e la donna si uniscono così strettamente tra loro da diventare "una sola carne", costituisce l'umanità, cioè conferma e rinnova l'esistenza dell'uomo quale immagine di Dio. Ogni volta entrambi, uomo e donna, riprendono, per così dire, questa immagine dal mistero della creazione e la trasmettono "con l'aiuto di Dio-Jahvè".

Le parole del Libro della *Genesi*, che sono una testimonianza della prima nascita dell'uomo sulla terra, racchiudono contemporaneamente in sé tutto ciò che si può e si deve dire della dignità della generazione umana.

*Mercoledì, 26 Marzo 1980*

### ***Il ciclo della conoscenza-generazione e la prospettiva della morte***

1. Si avvia verso la fine il ciclo di riflessioni con cui abbiamo cercato di seguire il richiamo di Cristo trasmessoci da Matteo (*Mt 19,3-9*) e da Marco (*Mc 10,1-12*): "Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: "Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola?"" (*Mt 19,4-5*). L'unione coniugale, nel Libro della *Genesi*, è definita come "conoscenza": "Adamo si unì a Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì... e disse: "Ho acquistato un uomo dal Signore"" (*Gen 4,1*). Abbiamo cercato già nelle nostre precedenti meditazioni di far luce sul contenuto di quella "conoscenza" biblica. Con essa l'uomo, maschio-femmina, non soltanto impone il proprio nome, come ha fatto imponendo i nomi agli altri esseri viventi (*animalia*) prendendone così possesso, ma "conosce" nel senso di *Genesi 4,1* (e di altri passi della Bibbia), e cioè realizza ciò che il nome "uomo" esprime: realizza l'umanità nel nuovo uomo generato. In certo senso, quindi, realizza se stesso, cioè l'uomo-persona.

2. In questo modo, si chiude il ciclo biblico della "conoscenza-generazione". Tale ciclo della "conoscenza" è costituito dall'unione delle persone nell'amore, che permette loro di unirsi così strettamente tra loro, da diventare un'unica carne. Il Libro della *Genesi* ci rivela pienamente la verità di questo ciclo. L'uomo, maschio e femmina, che, mediante la "conoscenza" di cui parla la Bibbia, concepisce e genera un essere nuovo, simile a lui, al quale può imporre il nome di "uomo" ("ho acquistato un uomo"), prende, per così dire, possesso della stessa umanità, o meglio la riprende in possesso. Tuttavia, ciò avviene in modo diverso da

---

somiglianza per trasmetterla agli altri. Nella S. Scrittura, però, ogni vocazione è unita ad una missione; quindi la chiamata all'esistenza è già predestinazione all'opera di Dio: "Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato" [*Ger 1,5*; cf. anche *Is 44,1*; *49,1.5*]. Dio è colui che non soltanto chiama all'esistenza, ma sostiene e sviluppa la vita fin dal primo momento del concepimento: "Sei tu che mi hai tratto dal grembo, / mi hai fatto riposare sul petto di mia madre. / Al mio nascere tu mi hai accolto, / dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio" [*Sal 22,10.11*; cf. *Sal 139,13-15*]. L'attenzione dell'autore biblico si concentra sul fatto stesso del dono della vita. L'interessamento per il modo in cui ciò avviene è piuttosto secondario e appare soltanto nei libri posteriori [cf. *Gb 10,8.11*; *2 Mac 7,22-23*; *Sap 7,1-3*].



come aveva preso possesso di tutti gli altri esseri viventi (*animalia*), quando aveva imposto loro il nome. Infatti, allora, egli era diventato il loro signore, aveva cominciato ad attuare il contenuto del mandato del Creatore: “Soggiogate la terra e dominatela” (cf. *Gen* 1,28).

3. La prima parte, invece, dello stesso mandato: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra” (*Gen* 1,28) nasconde un altro contenuto e indica un'altra componente. L'uomo e la donna in questa “conoscenza”, in cui danno inizio ad un essere simile a loro, del quale possono insieme dire che “è carne della mia carne e osso delle mie ossa” (*Gen* 2,24), vengono quasi insieme “rapiti”, insieme presi ambedue in possesso dall'umanità che essi, nell'unione e nella “conoscenza” reciproca, vogliono esprimere nuovamente, prendere nuovamente in possesso, ricavandola da loro stessi, dalla propria umanità, dalla mirabile maturità maschile e femminile dei loro corpi e in fine - attraverso tutta la sequenza dei concepimenti e delle generazioni umane fin dal principio - dal mistero stesso della Creazione.

4. In questo senso, si può spiegare la “conoscenza” biblica come “possesso”. È possibile vedere in essa qualche equivalente biblico dell'“eros”? Si tratta qui di due ambiti concettuali, di due linguaggi: biblico e platonico; soltanto con grande cautela essi possono essere interpretati l'uno con l'altro<sup>32</sup>. Sembra, invece, che nella rivelazione originaria non sia presente l'idea del possesso della donna da parte dell'uomo, o viceversa, come di un oggetto. D'altronde, è però noto che, in base alla peccaminosità contratta dopo il peccato originale, uomo e donna debbono ricostruire, con fatica, il significato del reciproco dono disinteressato. Questo sarà il tema delle nostre ulteriori analisi.

5. La rivelazione del corpo, racchiusa nel Libro della Genesi, particolarmente nel capitolo 3, dimostra con impressionante evidenza che il ciclo della “conoscenza-generazione”, così profondamente radicato nella potenzialità del corpo umano, è stato sottoposto, dopo il peccato, alla legge della sofferenza e della morte. Dio-Jahvé dice alla donna: “Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli” (*Gen* 3,16). L'orizzonte della morte si apre dinanzi all'uomo, insieme alla rivelazione del significato generatore del corpo nell'atto della reciproca “conoscenza” dei coniugi. Ed ecco che il primo uomo, maschio, impone a sua moglie il nome di Eva, “perché essa fu la madre di tutti i viventi” (*Gen* 3,20), quando già egli aveva sentito le parole della sentenza, che determinava tutta la prospettiva dell'esistenza umana “al di dentro” della conoscenza del bene e del male. Questa prospettiva è confermata dalle parole: “Tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e polvere tornerai!” (*Gen* 3,19).

Il carattere radicale di tale sentenza è confermato dall'evidenza delle esperienze di tutta la storia terrena dell'uomo. L'orizzonte della morte si estende su tutta la prospettiva della vita umana sulla terra, vita che è stata inserita in quell'originario ciclo biblico della “conoscenza-generazione”.

L'uomo che ha infranto l'alleanza col suo Creatore, cogliendo il frutto dall'albero della conoscenza del bene e del male, viene da Dio-Jahvé staccato dall'albero della vita: “Ora egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre” (*Gen* 3,21). In questo modo, la vita data all'uomo nel mistero della creazione non è stata tolta, ma ristretta dal limite dei concepimenti, delle nascite e della morte, e inoltre aggravata dalla prospettiva della peccaminosità ereditaria; però gli viene, in certo senso, nuovamente data come compito nello stesso ciclo sempre ricorrente. La frase: “Adamo si unì a (“conobbe”)

---

32. Secondo Platone, l'“eros” è l'amore assetato del Bello trascendente ed esprime l'insaziabilità tendente al suo eterno oggetto; esso, quindi, eleva sempre tutto ciò che è umano verso il divino, che solo è in grado di appagare la nostalgia dell'anima imprigionata nella materia, è un amore che non indietreggia davanti al più grande sforzo, per raggiungere l'estasi dell'unione; quindi è un amore egocentrico, è bramosia, sebbene diretta verso valori sublimi [cf. A. Nygren, *Erôs et Agapé*, Paris 1951, vol. II, pp. 9-10]. Lungo i secoli, attraverso molte trasformazioni, il significato dell'“eros” è stato abbassato alle connotazioni meramente sessuali. Caratteristico è qui il testo di P. Chauchard, che sembra perfino negare all'“eros” le caratteristiche dell'amore umano. “*La cérébralisation de la sexualité ne réside pas dans les trucs techniques ennuyeux, mais dans la pleine reconnaissance de sa spiritualité, du fait qu'Erôs n'est humain qu'animé par Agapé et qu'Agapé exige l'incarnation dans Erôs*” [P. Chauchard, *Vices des vertus, vertus des vices*, Paris 1963, p. 147]. Il paragone della “conoscenza” biblica con l'“eros” platonico rivela la divergenza di queste due concezioni. La concezione platonica si basa sulla nostalgia del Bello trascendente e sulla fuga dalla materia; la concezione biblica, invece, è diretta verso la realtà concreta, e le è alieno il dualismo dello spirito e della materia come pure la specifica ostilità verso la materia [“E Dio vide che era cosa buona”: *Gen* 1,10.12.18.21.25]. In quanto il concetto platonico di “eros” oltrepassa la portata biblica della “conoscenza” umana, il concetto contemporaneo sembra troppo ristretto. La “conoscenza” biblica non si limita a soddisfare l'istinto o il godimento edonistico, ma è un atto pienamente umano, diretto consapevolmente verso la procreazione, ed è anche l'espressione dell'amore interpersonale [cf. *Gen* 29,20; 1 *Sam* 1,8; 2 *Sam* 12,24].

Eva sua moglie, la quale concepì e partorì” (*Gen 4,1*), è come un sigillo impresso nella rivelazione originaria del corpo al “principio” stesso della storia dell’uomo sulla terra. Questa storia si forma sempre di nuovo nella sua dimensione più fondamentale quasi dal “principio”, mediante la stessa “conoscenza-generazione”, di cui parla il Libro della Genesi.

6. E così, ciascun uomo porta in sé il mistero del suo “principio” strettamente legato alla coscienza del significato generatore del corpo. Genesi 4,1-2 sembra tacere sul tema del rapporto che intercorre tra il significato generatore e quello sponsale del corpo. Forse non è ancora né il tempo né il luogo per chiarire questo rapporto, anche se nell’ulteriore analisi ciò sembra indispensabile. Occorrerà, allora, porre nuovamente le domande legate all’apparire della vergogna nell’uomo, vergogna della sua mascolinità e della sua femminilità, prima non sperimentata. In questo momento, tuttavia, ciò passa in secondo ordine. In primo piano resta, invece, il fatto che “Adamo si unì a (“conobbe”) Eva sua moglie, la quale concepì e partorì”. Questa è appunto la soglia della storia dell’uomo. È il suo “principio” sulla terra. Su questa soglia l’uomo, come maschio e femmina, sta con la coscienza del significato generatore del proprio corpo: la mascolinità nasconde in sé il significato della paternità e la femminilità quello della maternità. Nel nome di questo significato, Cristo darà un giorno la categorica risposta alla domanda rivoltagli dai farisei (*Mt 19; Mc 10*). Noi, invece, penetrando il semplice contenuto di questa risposta, cerchiamo in pari tempo di mettere in luce il contesto di quel “principio”, al quale Cristo si è riferito. In esso affonda le radici la teologia del corpo.

7. La coscienza del significato del corpo e la coscienza del significato generatore di esso vengono a contatto, nell’uomo, con la coscienza della morte, di cui portano in sé, per così dire, l’inevitabile orizzonte. Eppure, sempre ritorna nella storia dell’uomo il ciclo “conoscenza generazione”, in cui la vita lotta, sempre di nuovo, con la inesorabile prospettiva della morte, e sempre la supera. E come se la ragione di questa inarrendevolezza della vita, che si manifesta nella “generazione”, fosse sempre la stessa “conoscenza”, con la quale l’uomo oltrepassa la solitudine del proprio essere e, anzi, di nuovo si decide ad affermare tale essere in un “altro”. Ed ambedue, uomo e donna, lo affermano nel nuovo uomo generato. In questa affermazione, la “conoscenza” biblica sembra acquistare una dimensione ancor maggiore. Sembra, cioè, inserirsi in quella “visione” di Dio stesso, con la quale finisce il primo racconto della creazione dell’uomo circa il “maschio” e la “femmina” fatti “ad immagine di Dio”: “Dio vide quanto aveva fatto ed... era cosa molto buona” (*Gen 1,31*).

L’uomo, nonostante tutte le esperienze della propria vita, nonostante le sofferenze, le delusioni di se stesso, la sua peccaminosità, e nonostante, infine, la prospettiva inevitabile della morte, mette tuttavia sempre di nuovo la “conoscenza” all’“inizio” della “generazione”; egli, così, sembra partecipare a quella prima “visione” di Dio stesso: Dio Creatore “vide... ed ecco era cosa buona”. E, sempre di nuovo, egli conferma la verità di queste parole.

*Mercoledì, 2 Aprile 1980*

### ***Gli interrogativi sul matrimonio nella visione integrale dell’uomo***

Il nostro incontro odierno si svolge nel cuore della Settimana Santa, nell’immediata vigilia di quel “Triduo pasquale”, nel quale culmina e s’illumina l’intero Anno liturgico. Stiamo per rivivere i giorni decisivi e solenni, nei quali si compì l’opera della redenzione umana: in essi Cristo, morendo, distrusse la nostra morte e, risorgendo, ci ridonò la vita.

È necessario che ciascuno si senta personalmente coinvolto nel mistero che la Liturgia, anche quest’anno, rinnova per noi. Vi esorto, pertanto, cordialmente a partecipare con fede alle funzioni sacre dei prossimi giorni e ad impegnarvi nella volontà di morire al peccato e di risorgere sempre più pienamente alla vita nuova, che Cristo ci ha portato.

Riprendiamo, ora, la trattazione del tema che ci occupa ormai da qualche tempo.

1. Il Vangelo secondo Matteo e quello secondo Marco ci riportano la risposta data da Cristo ai farisei, quando lo interrogarono circa l’indissolubilità del matrimonio, richiamandosi alla legge di Mosè, che ammetteva, in certi casi, la pratica del cosiddetto libello di ripudio. Ricordando loro i primi capitoli del Libro della Genesi, Cristo rispose: “Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l’uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello, dunque, che Dio ha congiunto, l’uomo non lo separi”. Poi, rifacendosi alla loro domanda sulla legge di Mosè, Cristo aggiunse: “Per la durezza del vostro cuore Mosè vi

ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così” (*Mt 19,3; Mc 12,2ss*). Nella sua risposta, Cristo si richiamò due volte al “principio”, e perciò anche noi, nel corso delle nostre analisi, abbiamo cercato di chiarire nel modo più profondo possibile il significato di questo “principio”, che è la prima eredità di ogni essere umano nel mondo, uomo e donna, prima attestazione dell’identità umana secondo la parola rivelata, prima sorgente della certezza della sua vocazione come persona creata a immagine di Dio stesso.

2. La risposta di Cristo ha un significato storico, ma non soltanto storico. Gli uomini di tutti i tempi pongono il quesito sullo stesso tema. Lo fanno anche i nostri contemporanei, i quali però nelle loro domande non si richiamano alla legge di Mosè, che ammetteva il libello di ripudio, ma ad altre circostanze e ad altre leggi. Questi loro quesiti sono carichi di problemi sconosciuti agli interlocutori contemporanei di Cristo. Sappiamo quali domande concernenti il matrimonio e la famiglia siano state rivolte all’ultimo Concilio, al Papa Paolo VI, e vengano continuamente formulate nel periodo post-conciliare, giorno per giorno, nelle più varie circostanze. Le rivolgono persone singole, coniugi, fidanzati, giovani, ma anche scrittori, pubblicisti, politici, economisti, demografi, insomma, la cultura e la civiltà contemporanea.

Penso che fra le risposte, che Cristo darebbe agli uomini dei nostri tempi e ai loro interrogativi, spesso tanto impazienti, fondamentale sarebbe ancora quella da lui data ai farisei. Rispondendo a quegli interrogativi, Cristo si richiamerebbe innanzitutto al “principio”. Lo farebbe forse in modo tanto più deciso ed essenziale, in quanto la situazione interiore e insieme culturale dell’uomo d’oggi sembra allontanarsi da quel “principio” ed assumere forme e dimensioni, che divergono dall’immagine biblica del “principio” in punti evidentemente sempre più distanti. Tuttavia, Cristo non sarebbe “sorpreso” da nessuna di queste situazioni, e suppongo che continuerebbe a far riferimento soprattutto al “principio”.

3. È per questo che la risposta di Cristo esige una analisi particolarmente approfondita. Infatti, in quella risposta sono state richiamate verità fondamentali ed elementari sull’essere umano, come uomo e donna. E la risposta, attraverso la quale intravediamo la struttura stessa della identità umana nelle dimensioni del mistero della creazione e, ad un tempo, nella prospettiva del mistero della redenzione. Senza di ciò non c’è modo di costruire un’antropologia teologica e, nel suo contesto, una “teologia del corpo”, da cui tragga origine anche la visione, pienamente cristiana, del matrimonio e della famiglia. Lo ha rilevato Paolo VI quando nella sua enciclica dedicata ai problemi del matrimonio e della procreazione, nel suo significato umanamente e cristianamente responsabile, si è richiamato alla “visione integrale dell’uomo” (Paolo VI, *Humanae Vitae*, 7). Si può dire che, nella risposta ai farisei, Cristo ha prospettato agli interlocutori anche questa “visione integrale dell’uomo”, senza la quale non può essere data alcuna risposta adeguata agli interrogativi connessi con il matrimonio e la procreazione. Proprio questa visione integrale dell’uomo deve essere costruita dal “principio”.

Ciò è parimenti valido per la mentalità contemporanea, così come lo era, anche se in modo diverso, per gli interlocutori di Cristo. Siamo, infatti, figli di un’epoca, in cui per lo sviluppo di varie discipline, questa visione integrale dell’uomo può essere facilmente rigettata e sostituita da molteplici concezioni parziali, le quali, soffermandosi sull’uno o sull’altro aspetto del *compositum humanum*, non raggiungono l’integrum dell’uomo, o lo lasciano al di fuori del proprio campo visivo. Vi si inseriscono, poi, diverse tendenze culturali, che - in base a queste verità parziali - formulano le loro proposte e indicazioni pratiche sul comportamento umano e, ancor più spesso, su come comportarsi con l’“uomo”. L’uomo diviene allora più un oggetto di determinate tecniche che non il soggetto responsabile della propria azione. La risposta data da Cristo ai farisei vuole anche che l’uomo, maschio e femmina, sia tale soggetto, cioè un soggetto che decida delle proprie azioni alla luce dell’integrale verità su se stesso, in quanto verità originaria, ossia fondamento delle esperienze autenticamente umane. È questa la verità che Cristo ci fa cercare dal “principio”. Così ci rivolgiamo ai primi capitoli del Libro della Genesi.

4. Lo studio di questi capitoli, forse più che di altri, ci rende coscienti del significato e della necessità della “teologia del corpo”. Il “principio” ci dice relativamente poco sul corpo umano, nel senso naturalistico e contemporaneo della parola. Da questo punto di vista, nel presente studio, ci troviamo ad un livello del tutto prescientifico. Non sappiamo quasi nulla sulle strutture interiori e sulle regolarità che regnano nell’organismo umano. Tuttavia, al tempo stesso - forse proprio a motivo dell’antichità del testo - la verità importante per la visione integrale dell’uomo si rivela in modo più semplice e pieno. Questa verità riguarda il significato del corpo umano nella struttura del soggetto personale. Successivamente, la riflessione su quei testi arcaici ci permette di estendere tale significato a tutta la sfera dell’intersoggettività umana, specie nel

perenne rapporto uomo-donna. Grazie a ciò, acquistiamo nei confronti di questo rapporto un'ottica, che dobbiamo necessariamente porre alla base di tutta la scienza contemporanea circa la sessualità umana, in senso biofisiologico. Ciò non vuol dire che dobbiamo rinunciare a questa scienza o privarci dei suoi risultati. Al contrario: se questi devono servire a insegnarci qualcosa sull'educazione dell'uomo, nella sua mascolinità e femminilità, e circa la sfera del matrimonio e della procreazione, occorre - attraverso tutti i singoli elementi della scienza contemporanea - giungere sempre a ciò che è fondamentale ed essenzialmente personale, tanto in ogni individuo, uomo o donna, quanto nei loro rapporti reciproci.

Ed è proprio a questo punto che la riflessione sull'arcaico testo della Genesi si rivela insostituibile. Esso costituisce realmente il "principio" della teologia del corpo. Il fatto che la teologia comprenda anche il corpo non deve meravigliare né sorprendere nessuno che sia cosciente del mistero e della realtà dell'Incarnazione. Per il fatto che il Verbo di Dio si è fatto carne, il corpo è entrato, direi, attraverso la porta principale nella teologia, cioè nella scienza che ha per oggetto la divinità. L'incarnazione - e la redenzione che ne scaturisce - è divenuta anche la sorgente definitiva della sacramentalità del matrimonio, di cui, al tempo opportuno, tratteremo più ampiamente.

5. Gli interrogativi posti dall'uomo contemporaneo sono anche quelli dei cristiani: di coloro che si preparano al Sacramento del Matrimonio o di coloro che vivono già nel matrimonio, che è il sacramento della Chiesa. Queste non soltanto sono le domande delle scienze, ma, ancor più, le domande della vita umana. Tanti uomini e tanti cristiani nel matrimonio cercano il compimento della loro vocazione. Tanti vogliono trovare in esso la via della salvezza e della santità.

Per loro è particolarmente importante la risposta data da Cristo ai farisei, zelatori dell'Antico Testamento. Coloro che cercano il compimento della propria vocazione umana e cristiana nel matrimonio, prima di tutto sono chiamati a fare di questa "teologia del corpo", di cui troviamo il "principio" nei primi capitoli del Libro della Genesi, il contenuto della loro vita e del loro comportamento. Infatti, quanto è indispensabile, sulla strada di questa vocazione, la coscienza approfondita del significato del corpo, nella sua mascolinità e femminilità! quanto è necessaria una precisa coscienza del significato sponsale del corpo, del suo significato generatore, dato che tutto ciò, che forma il contenuto della vita degli sposi, deve costantemente trovare la sua dimensione piena e personale nella convivenza, nel comportamento, nei sentimenti! E ciò, tanto più sullo sfondo di una civiltà, che rimane sotto la pressione di un modo di pensare e di valutare materialistico ed utilitaristico. La biofisiologia contemporanea può fornire molte informazioni precise sulla sessualità umana. Tuttavia, la conoscenza della dignità personale del corpo umano e del sesso va attinta ancora ad altre fonti. Una fonte particolare è la parola di Dio stesso, che contiene la rivelazione del corpo, quella risalente al "principio".

Quanto è significativo che Cristo, nella risposta a tutte queste domande, ordini all'uomo di ritornare, in certo modo, alla soglia della sua storia teologica! Gli ordina di mettersi al confine tra l'innocenza-felicità originaria e l'eredità della prima caduta. Non gli vuole forse dire, in questo modo, che la via sulla quale Egli conduce l'uomo, maschio-femmina, nel Sacramento del Matrimonio, cioè la via della "redenzione del corpo", deve consistere nel recuperare questa dignità in cui si compie, simultaneamente, il vero significato del corpo umano, il suo significato personale e "di comunione"?

6. Per ora, terminiamo la prima parte delle nostre meditazioni dedicate a questo tema tanto importante. Per dare una risposta più esauriente alle nostre domande, talvolta ansiose, sul matrimonio - o ancor più esattamente: sul significato del corpo - non possiamo soffermarci soltanto su ciò che Cristo rispose ai farisei, facendo riferimento al "principio" (cf. *Mt* 19,3ss; *Mc* 10,2ss).

Dobbiamo anche prendere in considerazione tutte le altre sue enunciazioni, tra le quali ne emergono specialmente due, di carattere particolarmente sintetico: la prima, dal discorso sulla montagna, a proposito delle possibilità del cuore umano rispetto alla concupiscenza del corpo (cf. *Mt* 5,8), e la seconda, quando Gesù si richiamò alla futura risurrezione (cf. *Mt* 22,24-30; *Mc* 12,18-27; *Lc* 20,27-36).

Queste due enunciazioni intendiamo far oggetto delle nostre successive riflessioni.

### ***Cristo fa appello al "cuore" dell'uomo***

1. Come argomento delle nostre future riflessioni - nell'ambito degli incontri del mercoledì - desidero sviluppare la seguente affermazione di Cristo, che fa parte del discorso della montagna: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei *nel suo cuore* (Mt 5,27-28). Sembra che questo passo abbia per la teologia del corpo un significato-chiave, come quello, in cui Cristo ha fatto riferimento al "principio", e che ci è servito di base per le precedenti analisi. Allora abbiamo potuto renderci conto di quanto ampio sia stato *il contesto di una frase, anzi di una parola pronunciata da Cristo*. Si è trattato non soltanto del contesto immediato, emerso nel corso del colloquio con i farisei, ma del contesto globale, che non possiamo penetrare senza risalire ai primi capitoli del libro della Genesi (tralasciando ciò che ivi si riferisce agli altri libri dell'Antico Testamento). Le precedenti analisi hanno dimostrato quanto esteso sia il contenuto che comporta il riferimento di Cristo al "principio".

L'enunciazione, alla quale ora ci rifacciamo, cioè Mt 5,27-28, c'introdurrà con sicurezza - oltre che nel contesto immediato in cui compare - anche nel suo contesto più ampio, nel contesto globale, per il cui tramite ci si rivelerà gradualmente il significato-chiave della teologia del corpo. Questa enunciazione costituisce uno dei passi del discorso della montagna, in cui Gesù Cristo attua *una revisione fondamentale del modo di comprendere e compiere la legge morale dell'Antica Alleanza*. Ciò si riferisce, in ordine, ai seguenti comandamenti del decalogo: al quinto "non uccidere" (cf. Mt 5,21-26), al sesto "non commettere adulterio" (cf. Mt 5,27-32) - è significativo che alla fine di questo passo compaia anche la questione dell' "atto di ripudio" (cf. Mt 5,31-32), accennata già nel capitolo precedente - e all'ottavo comandamento secondo il testo del libro dell'Esodo (cf. Es 20,7): "Non spergiurare, ma adempi con il Signore i tuoi giuramenti" (cf. Mt 5,33-37).

Significative sono soprattutto le parole che precedono questi articoli - e i seguenti - del discorso della montagna, parole con le quali Gesù dichiara: "Non pensate che io sia venuto ad abolire la legge o i profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare compimento" ( Mt 5,17). Nelle frasi che seguono, Gesù spiega il senso di tale contrapposizione e la necessità del "compimento" della legge al fine di realizzare il regno di Dio: "Chi... osserverà (questi comandamenti) e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli" ( Mt 5,19). "Regno dei cieli" significa regno di Dio nella dimensione escatologica. *Il compimento della Legge condiziona*, in modo fondamentale, questo regno nella dimensione temporale dell'esistenza umana. Si tratta tuttavia di un compimento che corrisponde pienamente al senso della legge, del decalogo, dei singoli comandamenti. Soltanto tale compimento *costruisce quella giustizia che Dio-Legislatore ha voluto*. Cristo-maestro ammonisce di non dare una tale interpretazione umana di tutta la legge e dei singoli comandamenti, in essa contenuti, che non costruisca la giustizia voluta da Dio-legislatore: "Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli" ( Mt 5,20).

2. In tale contesto compare l'enunciazione di Cristo secondo Mt 5,27-28, che intendiamo prendere come base per le presenti analisi, considerandola, insieme con l'altra enunciazione secondo Mt 19,3-9 (cf. etiam Mc 10), come chiave della teologia del corpo. Questa, al pari dell'altra, ha carattere esplicitamente normativo. Conferma il principio della morale umana contenuta nel comandamento "non commettere adulterio" e, al tempo stesso, determina un'appropriata e piena comprensione di questo principio cioè una comprensione del fondamento ed insieme della condizione per un suo adeguato "compimento"; questo va appunto considerato alla luce delle parole di Mt 5,17-20, già prima riferite, sulle quali abbiamo poco fa richiamato l'attenzione. Si tratta qui, da un lato, di *aderire al significato che Dio-legislatore ha racchiuso nel comandamento "non commettere adulterio"*, e dall'altro lato, di compiere quella "giustizia" da parte dell'uomo, la quale deve "sovrabbondare" nell'uomo stesso, cioè in lui deve giungere alla sua pienezza specifica. Questi sono, per così dire, i due aspetti del "compimento" nel senso evangelico.

3. Ci troviamo così nel pieno dell'ethos, ossia in ciò che può esser definito la forma interiore, quasi l'anima della morale umana. I pensatori contemporanei (Ex. gr. Scheler) vedono nel discorso della montagna una grande svolta appunto nel campo dell'*ethos*<sup>33</sup>. Una morale viva, nel senso esistenziale, non viene formata

33. Non conosco una testimonianza di riformulazione di un'intero sistema di valori e relativizzazione dell'ethos antico più grandiosa del Discorso della Montagna, che già nella sua espressione si presenta prima di tutto come consapevolezza di tale riformulazione e relativizzazione dei valori dell'antica "legge": "Ma io vi dico " (Ich kenne kein grandioseres Zeugnis für eine solche Neuerschließung eines ganzen Wertbereiches, die das ältere Ethos relativiert, als

soltanto dalle norme che investono la forma dei comandamenti, dei precetti e dei divieti, come nel caso del "non commettere adulterio". La morale in cui si realizza il senso stesso dell'esser uomo - che è, in pari tempo, compimento della legge mediante il "sovrabbondare" della giustizia attraverso la vitalità soggettiva - si forma nella percezione interiore dei valori da cui nasce il dovere come espressione della coscienza, come risposta del proprio "io" personale. L'*ethos* ci fa contemporaneamente entrare nella profondità *della norma stessa e scendere nell'interno dell'uomo-soggetto della morale*. Il valore morale è connesso con il processo dinamico dell'intimità dell'uomo. Per raggiungerlo, non basta fermarsi "alla superficie" delle azioni umane, bisogna penetrare proprio nell'interno.

4. Oltre al comandamento "non commettere adulterio", il decalogo ha anche "non desiderare la moglie del... prossimo" (cf. *Es* 20,17; *Dt* 5,21). Nella enunciazione del discorso della montagna, Cristo li collega, in certo senso, l'uno con l'altro: "Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio nel suo cuore". Tuttavia, non si tratta tanto di distinguere la portata di quei due comandamenti del decalogo, quanto di rilevare la dimensione dell'azione interiore, alla quale si riferiscono anche le parole: "Non commettere adulterio". Tale azione trova la sua espressione visibile nell'"atto del corpo", atto al quale partecipano l'uomo e la donna contro la legge dell'esclusività matrimoniale. La casistica dei libri dell'Antico Testamento, intesa ad investigare ciò che, secondo criteri esteriori, costituiva tale "atto del corpo" e, al tempo stesso, orientata a combattere l'adulterio, apriva a questo varie "scappatoie" legali (su ciò, cf. il seguito delle presenti meditazioni). In questo modo, in base ai molteplici compromessi "per la durezza del... cuore" (*Mt* 19,8), il senso del comandamento, voluto dal legislatore, subiva una deformazione. Ci si atteneva all'osservanza legalistica della formula, che non "sovrabbondava" nella giustizia interiore dei cuori. *Cristo sposta l'essenza del problema in un'altra dimensione*, quando dice: "Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (Secondo antiche traduzioni: "Già l'ha resa adultera nel suo cuore", formula che sembra esser più esatta)<sup>34</sup>.

Così, dunque, Cristo fa appello all'uomo interiore. Lo fa più volte e in diverse circostanze. In questo caso ciò appare particolarmente esplicito ed eloquente, non soltanto riguardo alla configurazione dell'*ethos* evangelico, ma anche riguardo al modo di vedere l'uomo. Non è quindi solo la ragione etica, ma anche quella antropologica a consigliare di soffermarsi più a lungo sul testo di *Mt* 5,27-28, che contiene le parole pronunziate da Cristo nel discorso della montagna.

Mercoledì, 23 aprile 1980

### ***Il contenuto etico e antropologico del comandamento "non commettere adulterio"***

1. Ricordiamo le parole del discorso della montagna, alle quali facciamo riferimento nel presente ciclo delle nostre riflessioni del mercoledì: "Avete inteso - dice il Signore - che fu detto: non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt*

---

die Bergpredigt, die auch in ihrer Form als Zeugnis solcher Neuerschließung und Relativierung der älteren "Gesetzes"-werte sich überall kundgibt: "Ich aber sage euch" [Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a. d. S., Verlag M. Niemeyer, 1921, p. 316, n. 1]

34. Il testo della Volgata offre una fedele traduzione dall'originale: iam moechatus est eam in corde suo. Infatti, il verbo greco "moicheúo" è transitivo. Invece, nelle moderne lingue europee, "commettere adulterio" è un verbo intransitivo; donde la versione: "Ha commesso adulterio con lei". E così:

– in italiano: "... ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" [versione a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 1971]; similmente la versione del Pontificio Istituto Biblico, 1961, e quella a cura di S. Garofalo, 1966];

– in francese: "... a déjà commis, dans son coeur, l'adultère avec elle" [*Bible de Jérusalem*, Paris, 1973; Traduction Oecumenique, Paris, 1972; Crampon]; soltanto Fillion traduce: "A déjà commis l'adultère dans son coeur";

– in inglese: "...has already committed adultery with her in his heart" [Douai Version, 1582; analogamente Revised Standard Version, dal 1611 al 1966; R. Knox, *New English Bible*, Jerusalem Bible, 1966];

– in tedesco: "...hat in seinen Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen" [Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, im Auftrag der Bischöfe des deutschen Sprachbereiches, 1979];

– in spagnolo: "...ya cometió adulterio con ella en su corazón" [Bibl. Societ., 1966];

– in portoghese: "...já cometeu adulterio com ela no seu coração" [M. Soares, Sao Paulo, 1933];

– in polacco: traduzioni antiche: "...już ją scudzołożył w sercu swoim"; traduzione ultima: "...już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa" [Biblia Tysiąclecia].

5,27-28).

L'uomo, al quale Gesù qui si riferisce, è proprio l'uomo "storico", quello di cui abbiamo rintracciato il "principio" e la "preistoria teologica" nella precedente serie di analisi. Direttamente, è colui che ascolta con le proprie orecchie il discorso della montagna. Ma insieme con lui, c'è anche ogni altro uomo, posto di fronte a quel momento della storia, sia nell'immenso spazio del passato, sia in quello, ugualmente vasto, del futuro. A questo "futuro", di fronte al discorso della montagna, appartiene anche il nostro presente, la nostra contemporaneità. Quest'uomo è, in certo senso, "ciascun" uomo, "ognuno" di noi. Sia l'uomo del passato, sia anche l'uomo del futuro può essere colui che conosce il comandamento positivo "non commettere adulterio" quale "contenuto della legge" (cf. *Rm* 2,22-23), ma può essere ugualmente colui che, secondo la lettera ai Romani, ha questo comandamento soltanto "scritto nel (suo) cuore" (*Rm* 2,15)<sup>35</sup>. Alla luce delle riflessioni precedentemente svolte, è l'uomo *che dal suo "principio" ha acquistato un preciso senso del significato del corpo*, già prima di varcare "la soglia" delle sue esperienze storiche, nel mistero stesso della creazione, dato che ne emerge "come uomo e donna" (*Gen* 1,27). È l'uomo storico, che al "principio" della sua vicenda terrena si è trovato "dentro" la conoscenza del bene e del male, rompendo l'alleanza con il suo creatore. È l'uomo-maschio, che "conobbe (la donna) sua moglie" e la "conobbe" più volte, ed ella "concepì e partorì" (cf. *Gen* 4,1-2) in conformità con il disegno del Creatore, che risaliva allo stato dell'innocenza originaria (cf. *Gen* 1,28; 2,24).

2. Nel suo discorso della montagna, Cristo si rivolge, in particolare con le parole di *Mt* 5,27-28, proprio a quell'uomo. Si rivolge all'uomo di un determinato momento della storia e, insieme, a tutti gli uomini, appartenenti alla stessa storia umana. Si rivolge, come abbiamo già costatato, all'uomo "interiore". Le parole di Cristo hanno un esplicito contenuto antropologico; esse toccano quei significati perenni, per il tramite dei quali viene costituita l'antropologia "adeguata". Queste parole, mediante il loro contenuto etico, simultaneamente costituiscono una tale antropologia, ed esigono, per così dire, che l'uomo entri nella sua piena immagine. L'uomo che è "carne", e che come maschio rimane in rapporto, attraverso il suo corpo e sesso, con la donna (ciò infatti indica anche l'espressione "non commettere adulterio"), deve, alla luce di queste parole di Cristo, ritrovarsi nel suo interno, nel suo "cuore"<sup>36</sup>.

*Il "cuore" è questa dimensione dell'umanità, con cui è legato direttamente il senso del significato del corpo umano, e l'ordine di questo senso.* Si tratta, qui, sia di quel significato che, nelle precedenti analisi, abbiamo chiamato "sponsale", sia di quello che abbiamo denominato "generatore". E di quale ordine si tratta?

3. Questa parte delle nostre considerazioni deve dare una risposta appunto a tale domanda - una risposta che arriva non soltanto alle ragioni etiche, ma anche a quelle antropologiche; esse, infatti, rimangono in rapporto reciproco. Per ora, preliminarmente, occorre stabilire il significato del testo di *Mt* 5,27-28, il significato delle espressioni usate in esso e il loro rapporto reciproco. L'adulterio, al quale si riferisce direttamente il citato comandamento, significa l'infrazione dell'unità, mediante la quale l'uomo e la donna, soltanto come coniugi, possono unirsi così strettamente da essere "una sola carne" (*Gen* 2,24). Commette adulterio l'uomo, se in

35. In questo modo, il contenuto delle nostre riflessioni sarebbe spostato in certo senso sul terreno della "legge naturale". Le parole citate della lettera ai Romani 2,15, sono sempre state considerate, nella Rivelazione, quale fonte di conferma per l'esistenza della legge naturale. Così il concetto della legge naturale acquista anche un significato teologico. Cf., fra altri, D. Composta, *Teologia del diritto naturale*, "Status quaestionis", Brescia 1972, Ed. Civiltà, pp. 7-22, 41-53; J. Fuchs, S. J., *Lex naturae Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955, pp. 22-30; E. Hamel, S. J., *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges-Paris 1965, Desclée de Brouwer, p. 18; A. Sacchi, *La legge naturale nella Bibbia*, in *La legge naturale. Le relazioni del convegno dei teologi moralisti dell'Italia settentrionale* (11-13 settembre 1969), Bologna 1970, Ed. Dehoniane, p. 53; F. Böckle, *La legge naturale e la legge cristiana*, *ivi*, pp. 214-215; A. Feuillet, *Le fondement de la morale ancienne et chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, in *Revue Thomiste* 78 [1970] 357-386; T. Herr, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments*, München 1976, Schönigh, pp. 155-164.

36. "The typically Hebraic usage reflected in the New Testament implies an understanding of man as unity of thought, will and feeling. ...It depicts man as a whole, viewed from his intentionality; the heart as the center of man is thought of as source of will, emotion, thoughts and affections. This traditional Judaic conception was related by Paul to Hellenistic categories, such as "mind", "attitude", "thoughts" and "desires". Such a co-ordination between the Judaic and Hellenistic categories is found in *Fil* 1,7; 4,7; *Rm* 1,21.24, where "heart" is thought of as center from which these things flow" [R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, Brill, p. 448]. "Das Hertz... ist die verbogene, inwendige Mitte und Wurzel des Menschen und damit seiner Welt..., der unergründliche Grund und die Lebendige Kraft aller Daseinserfahrung und -entscheidung" [H. Schlier, *Das Menschenhertz nach dem Apostel Paulus*, in "Lebendiges Zeugnis", 1965, p. 123]. Cf. anche F. Baumgärtel-G. Behm, *Kardia*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1933, Kolhammer, pp. 609-616.

tale modo si unisce con una donna che non è sua moglie. Commette adulterio anche la donna, se in tale modo si unisce con un uomo che non è suo marito. Bisogna dedurne che " l'adulterio nel cuore", commesso dall'uomo quando " guarda una donna per desiderarla", significa un atto interiore ben definito. Si tratta di un desiderio che è diretto, in questo caso, dall'uomo verso una donna che non è sua moglie, al fine di unirsi con lei come se lo fosse, cioè - usando ancora una volta le parole di *Gen 2,24* - così che " i due siano una sola carne". Tale desiderio, come atto interiore, *si esprime per mezzo del senso della vista*, cioè con lo sguardo, come nel caso di Davide e Betsabea, per servirci di un esempio tratto dalla Bibbia (cf. *2Sam 11,2* ; Questo forse è il più noto, ma nella Bibbia si possono trovare altri esempi simili [cf. *Gen 34,2* ; *Gdc 14,1* ; *16,1* ]). Il rapporto del desiderio col senso della vista è stato particolarmente messo in rilievo nelle parole di Cristo.

4. Queste parole non dicono chiaramente se la donna - oggetto del desiderio - sia moglie altrui oppure se semplicemente non sia moglie dell'uomo che in tal modo la guarda. Può essere moglie altrui, oppure anche non legata dal matrimonio. Bisogna piuttosto intuirlo, basandoci specialmente sulla espressione che appunto definisce adulterio ciò che l'uomo ha commesso " nel suo cuore" con lo sguardo. Occorre correttamente dedurne che un tale sguardo di desiderio rivolto verso la propria moglie non è adulterio " nel cuore", appunto perché il relativo atto interiore dell'uomo si riferisce alla donna che è sua moglie, nei riguardi della quale l'adulterio non può verificarsi. Se l'atto coniugale come *atto esteriore*, in cui " i due si uniscono così da divenire una sola carne", è *lecito* nel rapporto dell'uomo in questione con la donna che è sua moglie, analogamente è conforme all'etica anche *l'atto interiore* nella stessa relazione.

5. Nondimeno, quel desiderio, indicato dall'espressione circa " chiunque guarda una donna per desiderarla", *ha una propria dimensione biblica e teologica*, che qui non possiamo non chiarire. Anche se tale dimensione non si manifesta direttamente in quest'unica concreta espressione di *Mt 5,27-28*, tuttavia è profondamente radicata nel contesto globale, che si riferisce alla rivelazione del corpo. A questo contesto dobbiamo risalire, affinché il richiamo di Cristo " al cuore", all'uomo interiore, risuoni in tutta la pienezza della sua verità. La citata enunciazione del discorso della montagna ( *Mt 5,27-28* ) ha fundamentalmente un carattere indicativo. Che Cristo si rivolga direttamente all'uomo come a colui che " guarda una donna per desiderarla", non vuol dire che le sue parole, nel loro senso etico, non si riferiscano anche alla donna. Cristo si esprime così per illustrare con un esempio concreto come occorra comprendere " il compimento della legge", secondo il significato che le ha dato Dio-legislatore, ed inoltre come occorra intendere quel " sovrabbondare della giustizia" nell'uomo, che osserva il sesto comandamento del decalogo. Parlando in questo modo, Cristo vuole che non ci soffermiamo sull'esempio in se stesso, ma anche penetriamo nel pieno senso etico ed antropologico dell'enunciato. Se esso ha carattere indicativo, significa che, seguendo le sue tracce, possiamo giungere a comprendere la verità generale sull'uomo " storico", valida anche per la teologia del corpo. Le ulteriori tappe delle nostre riflessioni avranno lo scopo di avvicinarsi a comprendere questa verità.

*Mercoledì, 30 aprile 1980*

### ***La concupiscenza è il frutto della rottura dell'alleanza con Dio***

1. Durante l'ultima nostra riflessione, abbiamo detto che le parole di Cristo nel Discorso della montagna sono in diretto riferimento al "desiderio" che nasce immediatamente nel cuore umano; indirettamente, invece, quelle parole ci orientano a comprendere una verità sull'uomo, che è di importanza universale. Questa verità sull'uomo " storico", di importanza universale, verso la quale ci indirizzano le parole di Cristo tratte da *Matteo 5,27-28*, sembra essere espressa nella dottrina biblica sulla triplice concupiscenza. Ci riferiamo qui al conciso enunciato della prima Lettera di S. Giovanni: " Tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza, ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno" ( *1Gv 2,16-17* ). È ovvio che per capire queste parole, bisogna tenere gran conto del contesto, in cui sono inserite, cioè il contesto di tutta la " teologia giovannea", su cui si è tanto scritto <sup>37</sup> . Tuttavia, le stesse parole s'inseriscono,

---

37. Cf. p. es.: J. Bonsirven, *Epîtres de Saint Jean*, Beauchesne, Paris 19542, pp. 113-119; E. Brooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* [International Critical Commentary], Clark, Edinburgh 1912, pp. 47-49; P. De Ambroggi, *Le Epistole Cattoliche*, Marietti, Torino 1947, pp. 216-217; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, Moffatt New Testament Commentary, London 1946, pp. 41-42; J. Houlden, *A Commentary on the Johannine*



contemporaneamente, nel contesto di tutta la Bibbia: esse appartengono al complesso della verità rivelata sull'uomo, e sono importanti per la teologia del corpo. *Non spiegano la concupiscenza stessa* nella sua triplice forma, poiché sembrano presupporre che " la concupiscenza del corpo, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita", siano, in qualche modo, un concetto chiaro e conosciuto. Spiegano, invece, la genesi della triplice concupiscenza, indicando la sua provenienza non " dal Padre", ma " dal mondo".

2. La concupiscenza della carne e, insieme ad essa, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, è " nel mondo" e al tempo stesso " viene dal mondo", non come frutto del mistero della creazione, ma come frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male" (cf. *Gen 2,17*) nel cuore dell'uomo. Ciò che fruttifica nella triplice concupiscenza non è il " mondo" creato da Dio per l'uomo, la cui " bontà" fondamentale abbiamo più volte letto in *Genesi 1*: " Dio vide che era cosa buona... era cosa molto buona". Nella triplice concupiscenza fruttifica invece la rottura della prima alleanza con il Creatore, con Dio-Elohim, con Dio-Jahvè. Questa alleanza fu rotta nel cuore dell'uomo. Bisognerebbe fare qui un'accurata analisi degli avvenimenti descritti in *Genesi 3,1-6*. Tuttavia, ci riferiamo solo in generale al mistero del peccato, agli inizi della storia umana. Infatti, solo *come conseguenza del peccato, come frutto della rottura dell'alleanza con Dio nel cuore umano* - nell'intimo dell'uomo - il " mondo" del Libro della Genesi è divenuto il " mondo" delle parole giovanee ( *IGv 2,15-16* ): *luogo e sorgente di concupiscenza*.

Così, dunque, l'enunciato secondo cui la concupiscenza " non viene dal Padre, ma dal mondo", sembra indirizzarci, ancora una volta, verso il biblico " principio". La genesi della triplice concupiscenza, presentata da Giovanni, trova in questo principio la sua prima e fondamentale delucidazione, una spiegazione, che è essenziale per la teologia del corpo. Per intendere quella verità di importanza universale sull'uomo "storico", contenuta nella parole di Cristo durante il discorso della montagna ( *Mt 5,27-28* ), dobbiamo ancora una volta tornare al Libro della Genesi, *ancora una volta soffermarci " alla soglia" della rivelazione dell'uomo " storico"*. Ciò è tanto più necessario, in quanto tale soglia della storia della salvezza si dimostra al tempo stesso soglia di autentiche esperienze umane, come costateremo nelle successive analisi. Vi rivivranno gli stessi significati fondamentali, che abbiamo ricavato dalle precedenti analisi, quali elementi costitutivi di una antropologia adeguata e profondo substrato della teologia del corpo.

3. Può sorgere ancora la domanda se sia lecito trasporre i *contenuti* tipici della " teologia giovannea", racchiusi in tutta la prima lettera ( *IGv 2,15-16* ), sul terreno del Discorso della montagna secondo Matteo, e precisamente dell'affermazione di *Cristo tratta da Matteo 5,27-28*: " Avete inteso che fu detto: Non commetterete adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore". Riprenderemo questo argomento più volte: ciò nonostante, facciamo riferimento fin d'ora al contesto biblico generale, all'insieme della verità sull'uomo, in essa rivelata ed espressa. Proprio nel nome di questa verità, cerchiamo di capire fino in fondo l'uomo, che Cristo indica nel testo di *Matteo 5,27-28*: cioè l'uomo che " guarda" la donna " per desiderarla". Un tale sguardo, in definitiva, non si spiega forse col fatto che quell'uomo è appunto un " uomo di desiderio", nel senso della prima Lettera di S. Giovanni, anzi che *entrambi*, cioè l'uomo che guarda per desiderare e la donna che è oggetto di tale sguardo, *si trovano nella dimensione della triplice concupiscenza*, che " non viene dal Padre, ma dal mondo"? Occorre, dunque, intendere che cosa sia quella concupiscenza o piuttosto chi sia quel biblico " uomo di desiderio", per scoprire la profondità delle parole di Cristo secondo *Matteo 5,27-28*, e per spiegare che cosa significhi il loro riferimento, tanto importante per la teologia del corpo, al " cuore" umano.

4. Torniamo di nuovo al racconto jahvista, in cui lo stesso uomo, maschio e femmina, appare all'inizio come uomo di innocenza originaria - prima del peccato originale - e poi come colui che ha perduto questa innocenza, infrangendo l'originaria alleanza col suo Creatore. Non intendiamo qui fare un'analisi completa della tentazione e del peccato, secondo lo stesso testo di *Genesi 3,1-5*, la relativa dottrina della Chiesa e la teologia. Conviene soltanto osservare che la stessa descrizione biblica *sembra mettere particolarmente in evidenza il momento chiave, in cui nel cuore dell'uomo è posto in dubbio il Dono*. L'uomo che coglie il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male" fa, al tempo stesso, una scelta fondamentale e la attua contro il volere del Creatore, Dio Jahvè, accettando la motivazione suggeritagli dal tentatore: " Non morirete

---

*Epistles*, Black, London 1973, pp. 73-74, B. Prete, *Lettere di Giovanni*, Ed. Paoline, Roma 1970, p. 61; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg 1953, pp. 112-115; J. R. W. Stott, *Epistles of John*, Tyndale New Testament Commentaries, London 1969, pp. 99-101. Sul tema della teologia di Giovanni, cf. in particolare A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Gabalda, Paris 1972.

affatto! Anzi, Dio sa che, quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male"; secondo antiche traduzioni: " Sarete come dèi, conoscenti del bene e del male" <sup>38</sup>. In questa motivazione si racchiude chiaramente la messa in dubbio del Dono e dell'Amore, da cui trae origine la creazione come donazione. Per quanto riguarda l'uomo, egli riceve in dono il " mondo" ed al tempo stesso la "immagine di Dio", cioè l'umanità stessa in tutta la verità della sua duplicità maschile e femminile. È sufficiente leggere accuratamente tutto il brano di *Genesi* 3,1-5, per individuarvi il mistero *dell'uomo che volta le spalle al " Padre"* (anche se nel racconto non troviamo tale appellativo di Dio). Mettendo in dubbio, nel suo cuore, il significato più profondo della donazione, cioè l'amore come motivo specifico della creazione e dell'Alleanza originaria (cf. *Gen* 3,5 ), l'uomo volta le spalle al Dio-Amore, al " Padre". In certo senso lo rigetta dal suo cuore. Contemporaneamente, quindi, distacca il suo cuore e quasi lo recide da ciò che " viene dal Padre": così, resta in lui ciò che " viene dal mondo".

5. " Allora si aprirono gli occhi di tutte e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture" ( *Gen* 3,6 ). Questa è la prima frase del racconto jahvista, che si riferisce alla " situazione" dell'uomo dopo il peccato e mostra il nuovo stato della natura umana. *Non suggerisce forse anche questa frase l'inizio della " concupiscenza" nel cuore dell'uomo?* Per dare una risposta più approfondita a tale domanda, non possiamo soffermarci su quella prima frase, ma occorre rileggere il testo per intero. Tuttavia, qui vale la pena di ricordare ciò che nelle prime analisi è stato detto sul tema della vergogna come esperienza " del limite".(cf. Giovanni Paolo II, *Allocutio in Audientia Generali habita*, die 12 dec. 1979: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 [1979] 1378ss) Il Libro della Genesi fa riferimento a questa esperienza per dimostrare il "confine" esistente tra lo stato di innocenza originaria (cf. in particolare *Genesi* 2,25, al quale abbiamo dedicato molta attenzione nelle precedenti analisi [cfr. Udienda generale del 12 dicembre 1979]) e lo stato di peccaminosità dell'uomo al " principio" stesso. Mentre *Genesi* 2,25 sottolinea che " erano nudi... ma non ne provavano vergogna", *Genesi* 3,6 parla esplicitamente della nascita della vergogna in connessione col peccato. Quella vergogna è quasi la prima sorgente del manifestarsi nell'uomo - in entrambi, uomo e donna - di ciò che " non viene dal Padre, ma dal mondo".

Mercoledì, 14 maggio 1980

### **Radicale cambiamento del significato della nudità originaria**

1. Abbiamo già parlato della vergogna che sorse nel cuore del primo uomo, maschio e femmina, insieme al peccato. La prima frase del racconto biblico, al riguardo, suona così: "Allora si aprirono gli occhi di tutti e due, e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture" ( *Gen* 3,7). Questo passo, che parla della vergogna reciproca dell'uomo e della donna quale sintomo della caduta (*status naturae lapsae*), va considerato nel suo contesto. La vergogna in quel momento tocca il grado più profondo e sembra sconvolgere le fondamenta stesse della loro esistenza. "Poi udirono il Signore Dio, che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo con la sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino" ( *Gen* 3,8). La necessità di nascondersi indica che *nel profondo della vergogna avvertita reciprocamente*, come frutto immediato dell'albero della conoscenza del bene e del male, *è maturato un senso di paura di fronte a Dio: paura precedentemente ignota*. "Il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". Rispose: "Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto"" ( *Gen* 3,9-10). Una certa paura appartiene sempre all'essenza stessa della vergogna; nondimeno la

---

38. Il testo ebraico può avere entrambi i significati, perché suona: "Sa ELOHIM che il giorno in cui ne mangerete [il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male] si apriranno i vostri occhi e diventerete come ELOHIM, conoscenti del bene e del male". Il termine elohim è plurale di eloah ["pluralis excellentiae"]. In relazione a Jahvè, ha significato singolare; può però indicare il plurale di altri esseri celesti o divinità pagane [p. es. *Sal* 8,6; *Es* 12,12; *Gdc* 10,16; *Os* 31,1 e altri]. Riportiamo alcune versioni:

- italiano: "diverreste come Dio, conoscendo il bene e il male" [Pont. Istit. Biblico, 1961];
- francese: "...vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal" [Bible de Jérusalem, 1973];
- inglese: "you will be like God, knowing good and evil" [Revised Standard Version, 1966];
- spagnolo: "seréis como dioses, conocedores del bien y del mal" [S. Ausejo, Barcelona 1964]; "seréis como Dios en el conocimiento del bien y el mal" [A. Alonso Schökel, Madrid 1970].

vergogna originaria rivela in modo particolare il suo carattere: "Ho avuto paura, perché sono nudo". Ci rendiamo conto che qui è in gioco qualche cosa di più profondo della stessa vergogna corporale, legata ad una recente presa di coscienza della propria nudità. L'uomo cerca di coprire con la vergogna della propria nudità l'autentica origine della paura, indicandone piuttosto l'effetto, per non chiamare per nome la sua causa. Ed è allora che Dio Jahvè lo fa in sua vece: "Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?" (*Gen 3,11*).

2. Sconvolgente è la precisione di quel dialogo, sconvolgente è la precisione di tutto il racconto. Essa manifesta la superficie delle emozioni dell'uomo nel vivere gli avvenimenti, in modo da svelarne al tempo stesso la profondità. In tutto ciò la "nudità" non ha soltanto un significato letterale, non si riferisce soltanto al corpo, non è origine di una vergogna riferita solo al corpo. In realtà, attraverso "la nudità", si manifesta l'uomo privo della partecipazione al Dono, l'uomo alienato da quell'Amore che era stato la sorgente del dono originario, sorgente della pienezza del bene destinato alla creatura. Quest'uomo, secondo le formule dell'insegnamento teologico della Chiesa <sup>39</sup>, fu privato dei doni soprannaturali e preternaturali, che facevano parte della sua "dotazione" prima del peccato; inoltre, subì un danno in ciò che appartiene alla natura stessa, all'umanità nella pienezza originaria "dell'immagine di Dio". La triplice concupiscenza non corrisponde alla pienezza di quell'immagine, ma appunto ai danni, alle deficienze, alle limitazioni che apparvero col peccato. La concupiscenza si spiega come carenza, la quale affonda però le radici nella profondità originaria dello spirito umano. Se vogliamo studiare questo fenomeno alle sue origini, cioè alla soglia delle esperienze dell'uomo "storico", dobbiamo prendere in considerazione tutte le parole che Dio-Jahvè rivolse alla donna (*Gen 3,16*) e all'uomo (*Gen 3,17-19*), e inoltre dobbiamo esaminare lo stato della coscienza di entrambi; ed è il testo jahvista che espressamente ce lo facilita. Già prima abbiamo richiamato l'attenzione sulla specificità letteraria del testo a tale riguardo.

---

39. Il magistero della Chiesa si è occupato più da vicino di questi problemi in tre periodi, a seconda dei bisogni dell'epoca. Le dichiarazioni dei tempi delle controversie con i pelagiani [V-VI sec.] affermano che il primo uomo, in virtù della grazia divina, possedeva "naturalem possibilitatem et innocentiam" [Denz.-Schön. 239], chiamata anche "libertà" ["libertas", "libertas arbitrii"] [Denz.-Schön. 371, 242, 383, 622]. Egli permaneva in uno stato, che il Sinodo di Orange [a. 529] denomina "integritas":

"Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam, Creatore suo non adiuvante, servaret..." [Denz.-Schön. 389].

I concetti di "integritas" e, in particolare, quello di "libertas", presuppongono la libertà della concupiscenza, sebbene i documenti ecclesiastici di quest'epoca non la menzionino in modo esplicito. Il primo uomo era inoltre libero dalla necessità di morte [Denz.-Schön 222, 372, 1511]. Il Concilio di Trento definisce lo stato del primo uomo, anteriore al peccato, come "santità e giustizia" ["sanctitas et iustitia": Denz.-Schön 1511, 1512] oppure come "innocenza" ["innocentia": Denz.-Schön 1521].

Le ulteriori dichiarazioni in questa materia difendono l'assoluta gratuità del dono originario della grazia, contro le affermazioni dei giansenisti. La "integritas primae creationis" era una immeritata elevazione della natura umana ["indebita humanae naturae exaltatio"] e non "lo stato che le era dovuto per natura" ["naturalis eius condicio": Denz.-Schön 1926]; Dio avrebbe quindi potuto creare l'uomo senza queste grazie e doni [Denz.-Schön 1955]; ciò non avrebbe infranto l'essenza della natura umana né l'avrebbe privata dei suoi privilegi fondamentali [Denz.-Schön 1903-1907, 1909, 1921, 1923, 1924, 1926, 1955, 2434, 2437, 2616, 2617]. In analogia con i Sinodi antipelagiani, il Concilio di Trento tratta soprattutto il dogma del peccato originale, inserendo nel suo insegnamento i precedenti enunciati in proposito. Qui, però, fu introdotta una certa precisazione, che in parte cambiò il contenuto compreso nel concetto di "liberum arbitrium". La "libertà" o "libertà della volontà" dei documenti antipelagiani non significava la possibilità di scelta, connessa con la natura umana, quindi costante, ma si riferiva soltanto alla possibilità di compiere gli atti meritevoli, la libertà che scaturisce dalla grazia e che l'uomo può perdere.

Orbene, a causa del peccato, Adamo perse ciò che non apparteneva alla natura umana intesa nel senso stretto della parola, cioè "integritas", "sanctitas", "innocentia", "iustitia". Il "liberum arbitrium", la libertà della volontà, non fu tolta, ma si indebolì:

"...liberum arbitrium minime extinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum..." [Denz.-Schön. 1521; Concilio Tridentino, *Decr. de Iustificatione*, Sessio VI, can. 1]. Insieme al peccato appare la concupiscenza e la ineluttabilità della morte:

"...primum hominem... cum mandatum Dei... fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisset incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui "mortis" deinde "habuit imperium"... "totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse..." [Denz.-Schön 1511; Concilio Tridentino, *Decr. de pecc. orig.*, Sessio V, can. 1]. [Cf. *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln-Zurich- Köln 1967, pp. 827-828: W. Seibel, *Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen*].

3. Quale stato di coscienza può manifestarsi nelle parole: "Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto"? A quale verità interiore corrispondono esse? Quale significato del corpo testimoniano? Certamente questo nuovo stato differisce grandemente quello originario. *Le parole di Genesi 3,10 attestano direttamente un radicale cambiamento del significato della nudità originaria.* Nello stato dell'innocenza originaria, la nudità, come abbiamo osservato in precedenza, non esprimeva carenza, ma rappresentava la piena accettazione del corpo in tutta la sua verità umana e quindi personale. Il corpo, come espressione della persona, era il primo segno della presenza dell'uomo nel mondo visibile. In quel mondo, l'uomo era in grado, fin dall'inizio, di distinguere se stesso, quasi individuarsi - cioè confermarsi come persona - anche attraverso il proprio corpo. Esso, infatti, era stato, per così dire, contrassegnato come fattore visibile della trascendenza, in virtù della quale l'uomo, in quanto persona, supera il mondo visibile degli esseri viventi (*animalia*). In tale senso, il corpo umano era dal principio un testimone fedele e una verifica sensibile della "solitudine" originaria dell'uomo nel mondo, diventando al tempo stesso, mediante la sua mascolinità e femminilità, una limpida componente della reciproca donazione nella comunione delle persone. Così, il corpo umano portava in sé, nel mistero della creazione, un indubbio segno dell'"immagine di Dio" e costituiva anche la specifica fonte della certezza di quell'immagine, presente in tutto l'essere umano. L'originaria accettazione del corpo era, in un certo senso, la base dell'accettazione di tutto il mondo visibile. E, a sua volta, era per l'uomo garanzia del suo dominio sul mondo, sulla terra, che avrebbe dovuto assoggettare (cf. *Gen 1,28*).

4. Le parole "ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto" (*Gen 3,10*) testimoniano un radicale cambiamento di tale rapporto. *L'uomo perde, in qualche modo, la certezza originaria dell'"immagine di Dio",* espressa nel suo corpo. Perde anche in certo modo il senso del suo diritto *a partecipare alla percezione del mondo,* di cui godeva nel mistero della creazione. Questo diritto trovava il suo fondamento nell'intimo dell'uomo, nel fatto che egli stesso partecipava alla visione divina del mondo e della propria umanità; il che gli dava profonda pace e gioia nel vivere la verità e il valore del proprio corpo, in tutta la sua semplicità, trasmessagli dal Creatore: "Dio vide (che) era cosa molto buona" (*Gen 1,31*). Le parole di *Genesi 3,10*: "Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto" confermano il crollo dell'originaria accettazione del corpo come segno della persona nel mondo visibile. Insieme, sembra anche vacillare l'accettazione del mondo materiale in rapporto all'uomo. Le parole di Dio-Jahvè preannunciano quasi l'ostilità del mondo, la resistenza della natura nei riguardi dell'uomo e dei suoi compiti, preannunciano la fatica che il corpo umano avrebbe poi provato a contatto con la terra da lui soggiogata: "Maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto" (*Gen 3,17-19*). Il termine di tale fatica, di tale lotta dell'uomo con la terra, è la morte: "Polvere tu sei e in polvere tornerai" (*Gen 3,19*).

In questo contesto, o piuttosto in questa prospettiva, le parole di Adamo in *Genesi 3,10*: "Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto", *sembrano esprimere la consapevolezza di essere inerme,* e il senso di *insicurezza* della sua struttura somatica *di fronte ai processi della natura, operanti con un determinismo inevitabile.* Forse, in questa sconvolgente enunciazione si trova implicita una certa "vergogna cosmica", in cui si esprime l'essere creato ad "immagine di Dio" e chiamato a soggiogare la terra e a dominarla (cf. *Gen 1,28*), proprio mentre, all'inizio delle sue esperienze storiche e in maniera così esplicita, viene sottomesso alla terra, particolarmente nella "parte" della sua costituzione trascendente rappresentata appunto dal corpo.

Occorre qui interrompere le nostre riflessioni sul significato della vergogna originaria, nel Libro della Genesi. Le riprenderemo fra una settimana.

*Mercoledì, 28 maggio 1980*

### ***Il corpo, non sottomesso allo spirito minaccia l'unità dell'uomo-persona***

1. Stiamo leggendo di nuovo i primi capitoli del libro della Genesi, per comprendere come - col peccato originale - l'"uomo della concupiscenza" abbia preso il posto dell'"uomo della innocenza" originaria. Le parole della *Genesi 3,10*: "Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto", che abbiamo considerato due settimane fa, documentano la prima esperienza di vergogna dell'uomo nei confronti del suo Creatore:

una vergogna che potrebbe essere anche chiamata "cosmica".

Tuttavia, questa "vergogna cosmica" - se è possibile scorgerne i tratti nella situazione totale dell'uomo dopo il peccato originale - nel testo biblico fa posto ad un'altra forma di vergogna. È la vergogna prodottasi nell'umanità stessa, causata cioè dall'intimo disordine in ciò per cui l'uomo, nel mistero della creazione, era "l'immagine di Dio", tanto nel suo "io" personale che nella relazione interpersonale, attraverso la primordiale comunione delle persone, costituita insieme dall'uomo e dalla donna. Quella *vergogna, la cui causa si trova nell'umanità stessa*, è immanente e relativa insieme: si manifesta nella dimensione dell'interiorità umana e al tempo stesso si riferisce all'"altro". Questa è la vergogna della donna "nei riguardi" dell'uomo, e anche dell'uomo "nei riguardi" della donna: vergogna reciproca, che li costringe a coprire la propria nudità, a nascondere i propri corpi, a distogliere dalla vista dell'uomo ciò che costituisce il segno visibile della femminilità, e dalla vista della donna ciò che costituisce il segno visibile della mascolinità. In tale direzione, si è orientata la vergogna di entrambi dopo il peccato originale, quando si accorsero di "essere nudi", come attesta *Genesi 3,7*. Il testo jahvista sembra indicare esplicitamente il carattere "sessuale" di tale vergogna: "Intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture". Tuttavia, possiamo chiederci se l'aspetto "sessuale" abbia soltanto un carattere "relativo"; in altre parole: se si tratta di vergogna della propria sessualità solo in riferimento alla persona dell'altro sesso.

2. Sebbene alla luce di quell'unica frase determinante di *Genesi 3,7* la risposta all'interrogativo sembri sostenere soprattutto il carattere relativo della vergogna originaria, nondimeno la riflessione sull'intero contesto immediato consente di scoprire il suo sfondo più immanente. Quella vergogna, che senza dubbio si manifesta nell'ordine "sessuale", rivela *una specifica difficoltà di avvertire l'essenzialità umana del proprio corpo*: difficoltà che l'uomo non aveva sperimentato nello stato di innocenza originaria. Così, infatti, si possono intendere le parole: "Ho avuto paura, perché sono nudo", le quali pongono in evidenza le conseguenze del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male nell'intimo dell'uomo. Attraverso queste parole viene svelata una certa costitutiva frattura nell'interno della persona umana, *quasi una rottura della originaria unità spirituale e somatica dell'uomo*. Questi si rende conto per la prima volta che il suo corpo ha cessato di attingere alla forza dello spirito, che lo elevava al livello dell'immagine di Dio. La sua vergogna originaria porta in sé i segni di una specifica umiliazione mediata dal corpo. Si nasconde in essa il germe di quella contraddizione, che accompagnerà l'uomo "storico" in tutto il suo cammino terrestre, come scrive san Paolo: "Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente" (*Rm 7,22-23*).

3. Così, dunque, quella vergogna è immanente. Essa contiene una tale acutezza conoscitiva da creare una inquietudine di fondo in tutta l'esistenza umana, non solo di fronte alla prospettiva della morte, ma anche di fronte a quella, da cui dipende il valore e la dignità stessi della persona nel suo significato etico. In tal senso la vergogna originaria del corpo ("sono nudo") è già paura ("ho avuto paura"), e preannuncia l'inquietudine della coscienza connessa con la concupiscenza. Il corpo che non è sottomesso allo spirito come nello stato della innocenza originaria, porta in sé un costante focolaio di resistenza allo spirito, e minaccia in qualche modo l'unità dell'uomo-persona, cioè della natura morale, che affonda solidamente le radici nella stessa costituzione della persona. La concupiscenza del corpo è una minaccia specifica alla struttura dell'autopossesso e dell'autodominio, attraverso cui si forma la persona umana. E costituisce per essa anche una specifica sfida. In ogni caso, *l'uomo della concupiscenza non domina il proprio corpo nello stesso modo, con uguale semplicità e "naturalità", come faceva l'uomo della innocenza originaria*. La struttura dell'autopossesso, essenziale per la persona, viene in lui, in certo modo, scossa alle fondamenta stesse; egli di nuovo si identifica con essa in quanto è continuamente pronto a conquistarla.

4. Con tale squilibrio interiore è collegata la vergogna immanente. Ed essa ha un carattere "sessuale", perché appunto la sfera della sessualità umana sembra porre in particolare evidenza quello squilibrio, che scaturisce dalla concupiscenza e specialmente dalla "concupiscenza del corpo". Da questo punto di vista, quel primo impulso, di cui parla *Genesi 3,7* ("si accorsero di essere nudi, intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture") è molto eloquente; è come se l'"uomo della concupiscenza" (uomo e donna "nell'atto della conoscenza del bene e del male") provasse di aver semplicemente cessato, anche attraverso il proprio corpo e sesso, di stare al di sopra del mondo degli esseri viventi o "animalia". È come se provasse una specifica *frattura dell'integrità personale del proprio corpo, particolarmente in ciò che ne determina la sessualità* e che è direttamente collegato con la chiamata a quell'unità, in cui l'uomo e la donna "saranno una sola carne" (*Gen 2,24*). Perciò, quel pudore immanente ed insieme sessuale è sempre, almeno indirettamente, relativo.

È il pudore della propria sessualità "nei riguardi" dell'altro essere umano. In tal modo il pudore viene manifestato nel racconto di *Genesi* 3, per cui siamo, in certo senso, testimoni della nascita della concupiscenza umana. È quindi sufficientemente chiara anche la motivazione per risalire dalle parole di Cristo sull'uomo (maschio), il quale "guarda una donna per desiderarla" ( *Mt* 5,27-28 ), a quel primo momento, in cui il pudore si spiega mediante la concupiscenza, e la concupiscenza mediante il pudore. Così intendiamo meglio perché - e in quale senso - Cristo parla del desiderio come "adulterio" commesso nel cuore, perché si rivolge al "cuore" umano.

5. Il cuore umano serba in sé contemporaneamente il desiderio e il pudore. La nascita del pudore ci orienta verso quel momento, in cui l'uomo interiore, "il cuore", chiudendosi a ciò che "viene dal Padre", si apre a ciò che "viene dal mondo". La nascita del pudore nel cuore umano va di pari passo con l'inizio della concupiscenza: della triplice concupiscenza secondo la teologia giovannea (cf. *IGv* 2,16 ), e in particolare della concupiscenza del corpo. L'uomo ha pudore del corpo a motivo della concupiscenza. Anzi, ha pudore non tanto del corpo, quanto proprio della concupiscenza: ha pudore del corpo a motivo della concupiscenza. Ha pudore del corpo a motivo di quello stato del suo spirito, a cui la teologia e la psicologia danno la stessa denominazione sinonimica: desiderio ovvero concupiscenza, sebbene con significato non del tutto uguale. Il significato biblico e teologico del desiderio e della concupiscenza differisce da quello usato nella psicologia. Per quest'ultima, il desiderio proviene dalla mancanza o dalla necessità, che il valore desiderato deve appagare. La concupiscenza biblica, come deduciamo da *IGv* 2,16, indica *lo stato dello spirito umano allontanato dalla semplicità originaria e dalla pienezza dei valori*, che l'uomo e il mondo posseggono "nelle dimensioni di Dio". Appunto tale semplicità e pienezza del valore del corpo umano nella prima esperienza della sua mascolinità-femminilità, di cui parla *Genesi* 2,23-25, ha subito successivamente, "nelle dimensioni del mondo", una trasformazione radicale. E allora, insieme con la concupiscenza del corpo, nacque il pudore.

6. Il pudore ha un duplice significato: indica la minaccia del valore e al tempo stesso preserva interiormente tale valore (cf. Karol Wojtyła, *Amore e responsabilità*, Torino 1978 <sup>2</sup>, pp. 161-178). Il fatto che il cuore umano, dal momento in cui vi nacque la concupiscenza del corpo, serbi in sé anche la vergogna, indica che si può e si deve far appello ad esso, quando si tratta di garantire quei valori, ai quali la concupiscenza toglie la loro originaria e piena dimensione. Se teniamo ciò in mente, siamo in grado di comprendere meglio perché Cristo, parlando della concupiscenza, fa appello al "cuore" umano.

Mercoledì, 4 giugno 1980

### ***Significato della vergogna originale nei rapporti interpersonali uomo-donna***

1. Parlando della nascita della concupiscenza nell'uomo, in base al libro della *Genesi*, abbiamo analizzato il significato originario della vergogna, che apparve col primo peccato. L'analisi della vergogna, alla luce del racconto biblico, ci consente di comprendere ancora più a fondo quale significato essa abbia per l'insieme dei rapporti interpersonali uomo-donna. Il capitolo terzo della *Genesi* dimostra senza alcun dubbio che quella vergogna apparve nel reciproco rapporto dell'uomo con la donna e che tale rapporto, per causa della vergogna stessa subì una radicale trasformazione. E poiché essa nacque nei loro cuori insieme con la concupiscenza del corpo, l'analisi della vergogna originaria ci permette contemporaneamente di esaminare *in quale rapporto rimane tale concupiscenza rispetto alla comunione delle persone*, che dal principio è stata concessa e assegnata come compito all'uomo e alla donna per il fatto di essere stati creati "ad immagine di Dio". Quindi, l'ulteriore tappa dello studio sulla concupiscenza, che "al principio" si era manifestata attraverso la vergogna dell'uomo e della donna, secondo *Genesi* 3, è l'analisi dell'insaziabilità dell'unione, cioè della comunione delle persone, che doveva essere espressa anche dai loro corpi, secondo la propria specifica mascolinità e femminilità.

2. Soprattutto, dunque, questa vergogna che, secondo la narrazione biblica, induce l'uomo e la donna a nascondere reciprocamente i propri corpi ed in specie la loro differenziazione sessuale, conferma che si è infranta quella capacità originaria di comunicare reciprocamente se stessi, di cui parla *Genesi* 2,25. Il radicale cambiamento del significato della nudità originaria ci lascia supporre trasformazioni negative di tutto il rapporto interpersonale uomo-donna. Quella *reciproca comunione nell'umanità stessa mediante il corpo* e mediante la sua mascolinità e femminilità, che aveva una così forte risonanza nel passo precedente

della narrazione jahvista (cf. *Gen 2,23-25*), viene in questo momento sconvolta: come se il corpo, nella sua mascolinità e femminilità, cessasse di costituire l'"insospettabile" substrato della comunione delle persone, come se la sua originaria funzione fosse "messa in dubbio" nella coscienza dell'uomo e della donna. Spariscono la semplicità e la "purezza" dell'esperienza originaria, che facilitava una singolare pienezza nel reciproco comunicare se stessi. Ovviamente, i progenitori non cessarono di *comunicare a vicenda* attraverso il corpo e i suoi movimenti, gesti, espressioni; ma sparì la semplice e diretta comunione di sé connessa con l'esperienza originaria della reciproca nudità. Quasi all'improvviso, apparve nella loro coscienza una soglia invalicabile, che limitava l'originaria "donazione di sé" all'altro, in pieno affidamento a tutto ciò che costituiva la propria identità e, al tempo stesso, diversità, da un lato femminile, dall'altro maschile. La diversità, ovvero la differenza del sesso maschile e femminile, fu bruscamente sentita e compresa come elemento di reciproca contrapposizione di persone. Ciò viene attestato dalla concisa espressione di *Genesi 3,7*: "Si accorsero di essere nudi", e dal suo contesto immediato. Tutto ciò fa parte anche dell'analisi della prima vergogna. Il libro della *Genesi* non soltanto ne delinea l'origine nell'essere umano, ma consente anche di svelare i suoi gradi in entrambi, nell'uomo e nella donna.

3. *Il chiudersi della capacità di una piena comunione reciproca*, che si manifesta come pudore sessuale, ci consente di meglio intendere l'originario valore del significato unificante del corpo. Non si può infatti comprendere altrimenti quel rispettivo chiudersi, ovvero la vergogna, se non in rapporto al significato che il corpo, nella sua femminilità e mascolinità, aveva anteriormente per l'uomo nello stato di innocenza originaria. Quel significato unificante va inteso non soltanto riguardo all'unità, che l'uomo e la donna, come coniugi, dovevano costituire, diventando "una sola carne" (*Gen 2,24*) attraverso l'atto coniugale, ma anche in riferimento alla stessa "comunione delle persone", che era stata la dimensione propria dell'esistenza dell'uomo e della donna nel mistero della creazione. Il corpo nella sua mascolinità e femminilità costituiva il "substrato" peculiare di tale comunione personale. Il pudore sessuale, di cui tratta *Genesi 3,7*, attesta la perdita dell'originaria certezza che il corpo umano, attraverso la sua mascolinità e femminilità, sia proprio quel "substrato" della comunione delle persone, che "semplicemente" la esprima, che serva alla sua realizzazione (e così anche al completamento dell'"immagine di Dio" nel mondo visibile). Questo stato di coscienza di entrambi ha forti ripercussioni nell'ulteriore contesto di *Genesi 3*, di cui tra breve ci occuperemo. Se l'uomo, dopo il peccato originale, aveva perduto per così dire il senso dell'immagine di Dio in sé, ciò si è manifestato con la vergogna del corpo (cf. praesertim *Gen 3,10-11*). *Quella vergogna, invadendo la relazione uomo-donna nella sua totalità, si è manifestata con lo squilibrio dell'originario significato dell'unità corporea, cioè del corpo quale "substrato" peculiare della comunione delle persone.* Come se il profilo personale della mascolinità e femminilità, che prima metteva in evidenza il significato del corpo per una piena comunione delle persone, cedesse il posto soltanto alla sensazione della "sessualità" rispetto all'altro essere umano. E come se la sessualità diventasse "ostacolo" nel rapporto personale dell'uomo con la donna. Celandola reciprocamente, secondo *Genesi 3,7*, entrambi la esprimono quasi per istinto.

4. Questa è, ad un tempo, come la "seconda" scoperta del sesso, che nella narrazione biblica differisce radicalmente dalla prima. L'intero contesto del racconto comprova che questa nuova scoperta distingue l'uomo "storico" della concupiscenza (anzi, della triplice concupiscenza) dall'uomo dell'innocenza originaria. In quale rapporto si pone la concupiscenza, ed in particolare la concupiscenza della carne, rispetto alla comunione delle persone mediata dal corpo, dalla sua mascolinità e femminilità, cioè rispetto alla comunione assegnata, "dal principio", all'uomo dal Creatore? Ecco l'interrogativo che bisogna porsi, precisamente riguardo "al principio", circa l'esperienza della vergogna, a cui si riferisce il racconto biblico. La vergogna, come già abbiamo osservato, si manifesta nella narrazione di *Genesi 3* come sintomo del distacco dell'uomo dall'amore, di cui era partecipe nel mistero della creazione secondo l'espressione giovannea: quello che "viene dal Padre". "Quello che è nel mondo", cioè la concupiscenza, porta con sé una quasi costitutiva difficoltà di immedesimazione col proprio corpo; e non soltanto nell'ambito della propria soggettività, ma ancor più riguardo alla soggettività dell'altro essere umano: della donna per l'uomo, dell'uomo per la donna.

5. Di qui la necessità di nascondersi davanti all'"altro" col proprio corpo, con ciò che determina la propria femminilità/mascolinità. Questa necessità dimostra la fondamentale mancanza di affidamento, il che di per sé indica il crollo dell'originario rapporto "di comunione". Appunto il riguardo alla soggettività dell'altro, ed insieme alla propria soggettività, ha suscitato in questa nuova situazione, cioè nel contesto della

concupiscenza, l'esigenza di nascondersi, di cui parla *Genesi 3,7*.

E precisamente qui ci sembra di riscoprire un significato più profondo del pudore "sessuale" ed anche il pieno significato di quel fenomeno, a cui si richiama il testo biblico per rilevare il confine tra l'uomo della innocenza originaria e l'uomo "storico" della concupiscenza. Il testo integrale di *Genesi 3* ci fornisce elementi per definire la dimensione più profonda della vergogna; ma ciò esige un'analisi a parte. La inizieremo nella prossima riflessione.

*Mercoledì, 18 giugno 1980*

### ***Il dominio "su" l'altro nella relazione interpersonale***

1. In *Genesi 3* è descritto con sorprendente precisione il fenomeno della vergogna, apparsa nel primo uomo insieme al peccato originale. Una attenta riflessione su questo testo ci consente di dedurre che la vergogna, subentrata all'assoluto affidamento connesso con l'anteriore stato dell'innocenza originaria nel reciproco rapporto tra l'uomo e la donna, ha una dimensione più profonda. Occorre al riguardo *rileggere sino alla fine* il capitolo 3 della *Genesi*, e non limitarsi al versetto 7 né al testo dei versetti 10-11, i quali contengono la testimonianza circa la prima esperienza della vergogna. Ecco che, in seguito a questa narrazione, si rompe il dialogo di Dio-Jahvè con l'uomo e la donna, ed inizia un monologo. Jahvè si rivolge alla donna e parla prima dei dolori del parto, che d'ora in poi l'accompagneranno: "Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli..." (*Gen 3,16*).

A ciò fa seguito l'espressione che caratterizza il futuro rapporto di entrambi, dell'uomo e della donna: "Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà" (*Gen 3,16*).

2. Queste parole, al pari di quelle di *Genesi 2,24*, hanno un carattere prospettico. L'incisiva formulazione di *Genesi 3,16* sembra riguardare il complesso dei fatti, che in certo modo sono emersi già nell'originaria esperienza della vergogna, e che successivamente si manifesteranno in tutta l'esperienza interiore dell'uomo "storico". La storia delle coscienze e dei cuori umani avrà in sé la continua conferma delle parole contenute in *Genesi 3,16*. Le parole pronunziate al principio sembrano riferirsi ad una particolare "menomazione" della donna nei confronti dell'uomo. Ma non vi è motivo per intenderla come una menomazione o una disuguaglianza sociale. Immediatamente invece l'espressione: "Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà" indica un'altra forma di disuguaglianza, che *la donna risentirà come mancanza di piena unità appunto nel vasto contesto dell'unione con l'uomo*, alla quale tutti e due sono stati chiamati secondo *Genesi 2,24*.

3. Le parole di Dio-Jahvè: "Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà" (*Gen 3,16*) non riguardano esclusivamente il momento dell'unione dell'uomo e della donna, quando entrambi si uniscono così da diventare una sola carne (cf. *Gen 2,24*), ma si riferiscono all'ampio contesto dei rapporti anche indiretti dell'unione coniugale nel suo insieme. Per la prima volta l'uomo viene qui definito quale "marito". Nell'intero contesto della narrazione jahvista tali parole intendono soprattutto una infrazione, una fondamentale perdita della primitiva comunità-comunione di persone. Questa avrebbe dovuto render vicendevolmente felici l'uomo e la donna mediante la ricerca di una semplice e pura unione nell'umanità, mediante una reciproca offerta di se stessi, cioè l'esperienza del dono della persona espresso con l'anima e con il corpo, con la mascolinità e la femminilità - "carne dalla mia carne" (*Gen 2,23*) -, ed infine mediante la subordinazione di tale unione alla benedizione della fecondità con la "procreazione".

4. Sembra quindi che nelle parole rivolte da Dio-Jahvè alla donna, si trovi *una risonanza più profonda della vergogna*, che entrambi cominciarono a sperimentare dopo la rottura dell'originaria Alleanza con Dio. Vi troviamo, inoltre, una più piena motivazione di tale vergogna. In modo molto discreto, e nondimeno abbastanza decifrabile ed espressivo, *Genesi 3,16* attesta come quella *originaria beatificante unione coniugale delle persone sarà deformata nel cuore dell'uomo dalla concupiscenza*. Queste parole sono direttamente rivolte alla donna, ma si riferiscono all'uomo, o piuttosto a tutti e due insieme.

5. Già l'analisi di *Genesi 3,7*, fatta in precedenza, ha dimostrato che nella nuova situazione, dopo la rottura dell'originaria Alleanza con Dio, l'uomo e la donna si trovarono fra loro, anziché uniti, maggiormente divisi o addirittura contrapposti a causa della loro mascolinità e femminilità. Il racconto biblico, mettendo in rilievo l'impulso istintivo che aveva spinto entrambi a coprire i loro corpi, descrive al tempo stesso la situazione in



cui l'uomo, come maschio o femmina - prima era piuttosto maschio e femmina - si sente maggiormente estraniato dal corpo, come dalla sorgente della originaria unione nell'umanità ("carne dalla mia carne"), e più contrapposto all'altro proprio in base al corpo e al sesso. Tale contrapposizione non distrugge né esclude l'unione coniugale voluta dal Creatore (cf. *Gen 2,24*), né i suoi effetti procreativi; ma conferisce all'attuazione di questa unione un'altra direzione, che sarà propria dell'uomo della concupiscenza. Di ciò parla appunto *Genesi 3,16*.

La donna, il cui "istinto sarà verso il (proprio) marito" (*Gen 3,16*), e l'uomo che risponde a tale istinto, come leggiamo: "ti dominerà", formano indubbiamente la stessa coppia umana, lo stesso matrimonio di *Genesi 2,24*, anzi, *la stessa comunità di persone*: tuttavia, sono ormai qualcosa di diverso. Essi non sono più soltanto chiamati all'unione e unità, ma anche *minacciati dall'insaziabilità di quell'unione e unità*, che non cessa di attrarre l'uomo e la donna proprio perché sono persone, chiamate dall'eternità ad esistere "in comunione". Alla luce del racconto biblico, il pudore sessuale ha il suo profondo significato, che è collegato appunto con l'inappagamento dell'aspirazione a realizzare nell'"unione coniugale del corpo" (cf. *Gen 2,24*) la reciproca comunione delle persone.

6. Tutto ciò sembra confermare, sotto vari aspetti, che alla base della vergogna, di cui l'uomo "storico" è divenuto partecipe, sta la triplice concupiscenza, di cui tratta la prima *Lettera di Giovanni 2,16*: non solamente la concupiscenza della carne, ma anche "la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita". L'espressione relativa al "dominio" ("egli ti dominerà"), di cui leggiamo in *Genesi 3,16*, non indica forse quest'ultima forma di concupiscenza? Il dominio "su" l'altro - dell'uomo sulla donna - non cambia forse essenzialmente la struttura di comunione nella relazione interpersonale? Non traspone forse nella dimensione di tale struttura qualcosa che fa dell'essere umano un oggetto, in certo senso concupiscibile dagli occhi?

Ecco gli interrogativi che nascono dalla riflessione sulle parole di Dio-Jahvè secondo *Genesi 3,16*. Quelle parole, pronunciate quasi alla soglia della storia umana dopo il peccato originale, ci svelano non soltanto la situazione esteriore dell'uomo e della donna, ma ci consentono anche di penetrare all'interno dei profondi misteri del loro cuore.

*Mercoledì, 25 giugno 1980*

### ***La triplice concupiscenza limita il significato sponsale del corpo***

1. L'analisi che abbiamo fatta durante la precedente riflessione era incentrata sulle seguenti parole di *Genesi 3,16*, rivolte da Dio-Jahvè alla prima donna dopo il peccato originale: "Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà" (*Gen 3,16*). Siamo giunti a concludere che queste parole contengono un adeguato chiarimento ed *una profonda interpretazione della vergogna originaria* (cf. *Gen 3,7*), divenuta parte dell'uomo e della donna insieme alla concupiscenza. La spiegazione di questa vergogna non va cercata nel corpo stesso, nella sessualità somatica di entrambi, ma risale *alle trasformazioni più profonde subite dallo spirito umano*. Proprio questo spirito è particolarmente conscio di quanto insaziabile esso sia della mutua unità tra l'uomo e la donna. E tale coscienza, per così dire, ne fa colpa al corpo, gli toglie la semplicità e purezza del significato connesso all'innocenza originaria dell'essere umano. In rapporto a tale coscienza, la vergogna è un'esperienza secondaria: se da un lato essa rivela il momento della concupiscenza, al tempo stesso può premunire dalle conseguenze della triplice componente della concupiscenza. Si può perfino dire che l'uomo e la donna, attraverso la vergogna, quasi permangono nello stato dell'innocenza originaria. Di continuo, infatti, prendono coscienza del significato sponsale del corpo e tendono a tutelarlo, per così dire, dalla concupiscenza, così come cercano di mantenere il valore della comunione, ossia dell'unione delle persone nell'"unità del corpo".

2. *Genesi 2,24* parla con discrezione ma anche con chiarezza dell'"unione dei corpi" nel senso dell'autentica unione delle persone: "L'uomo... si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne"; e dal contesto risulta che questa unione proviene da una scelta, dato che l'uomo "abbandona" padre e madre per unirsi a sua moglie. Una siffatta unione delle persone comporta che esse diventino "una sola carne". Partendo da questa espressione "sacramentale", che corrisponde alla comunione delle persone - dell'uomo e della donna - nella loro originaria chiamata all'unione coniugale, possiamo meglio comprendere il messaggio proprio di *Genesi 3, 16*; possiamo cioè stabilire e *quasi ricostruire in che cosa consista lo squilibrio*, anzi la peculiare deformazione dell'*originario rapporto interpersonale di comunione*, a cui alludono le parole "sacramentali" di *Genesi 2,24*.

3. Si può quindi dire - approfondendo *Genesi* 3,16 - che mentre da una parte il "corpo", costituito nell'unità del soggetto personale, non cessa di stimolare i desideri dell'unione personale, proprio a motivo della mascolinità e femminilità ("verso tuo marito sarà il tuo istinto"), dall'altra e al tempo stesso la concupiscenza indirizza a modo suo questi desideri; ciò viene confermato dalla espressione: "Egli ti dominerà". La concupiscenza della carne indirizza però tali desideri verso l'appagamento del corpo, spesso a prezzo di un'autentica e piena comunione delle persone. In tal senso, si dovrebbe prestare attenzione alla maniera in cui vengono distribuite le accentuazioni semantiche nei versetti di *Genesi* 3; infatti, pur essendo sparse, rivelano coerenza interna. L'uomo è colui che sembra provar vergogna del proprio corpo con particolare intensità: "Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto" (*Gen* 3,10); queste parole pongono in rilievo il carattere davvero metafisico della vergogna. Al tempo stesso, l'uomo è colui per il quale la vergogna, unita alla concupiscenza, diventerà impulso a "dominare" la donna ("egli dominerà"). In seguito, l'esperienza di tale dominio si manifesta più direttamente nella donna come il desiderio insaziabile di un'unione diversa. Dal momento in cui l'uomo la "*domina*", *alla comunione delle persone* - fatta di unità spirituale dei due soggetti donatisi reciprocamente - *succede un diverso rapporto vicendevole*, cioè un rapporto di possesso dell'altro a modo di oggetto del proprio desiderio. Se tale impulso prevale da parte dell'uomo, gli istinti che la donna volge verso di lui, secondo l'espressione di *Genesi* 3,16, possono assumere - e assumono - un carattere analogo. E forse talvolta prevengono il "desiderio" dell'uomo, o tendono perfino a suscitargli e a dargli impulso.

4. Il testo di *Genesi* 3,16 sembra indicare soprattutto l'uomo come colui che "desidera", analogamente al testo di *Matteo* 5,27-28, che costituisce il punto di partenza per le presenti meditazioni; nondimeno, sia l'uomo che la donna sono divenuti un "essere umano" soggetto alla concupiscenza. E perciò entrambi hanno in sorte la vergogna, che con la sua profonda risonanza tocca l'intimo sia della personalità maschile che di quella femminile, anche se in diverso modo. Ciò che apprendiamo da *Genesi* 3 ci consente appena di delineare questa duplicità, ma anche solo gli accenni sono già molto significativi. Aggiungiamo che, trattandosi di un testo così arcaico, esso è sorprendentemente eloquente e acuto.

5. Un'adeguata analisi di *Genesi* 3 conduce quindi alla conclusione, secondo cui la triplice concupiscenza, inclusa quella del corpo, porta con sé una limitazione del significato sponsale del corpo stesso, di cui l'uomo e la donna erano partecipi nello stato dell'innocenza originaria. Quando parliamo del significato del corpo, facciamo anzitutto riferimento alla piena coscienza dell'essere umano, ma includiamo anche ogni effettiva esperienza del corpo nella sua mascolinità e femminilità, e, in ogni caso, la costante predisposizione a tale esperienza. Il "significato" del corpo non è soltanto qualcosa di concettuale. Su ciò abbiamo già sufficientemente richiamato l'attenzione delle precedenti analisi. *Il "significato del corpo" è ad un tempo ciò che determina l'atteggiamento: è il mondo di vivere il corpo. È la misura che l'uomo interiore, cioè quel "cuore" al quale si richiama Cristo nel discorso della montagna, applica al corpo umano riguardo alla sua mascolinità/femminilità (dunque riguardo alla sua sessualità).*

Quel "significato" non modifica la realtà in se stessa, ciò che il corpo umano è e non cessa di essere nella sessualità che gli è propria, indipendentemente dagli stati della nostra coscienza e delle nostre esperienze. Tuttavia, tale significato puramente oggettivo del corpo e del sesso, al di fuori del sistema dei reali concreti rapporti interpersonali tra l'uomo e la donna, è in un certo senso "storico". Noi, invece, nella presente analisi - in conformità con le fonti bibliche - teniamo conto della storicità dell'uomo (anche per il fatto che prendiamo le mosse dalla sua preistoria teologica). Si tratta qui, ovviamente, di una *dimensione interiore*, che sfugge ai criteri esterni della storicità, ma che - tuttavia può essere considerata "storica". Anzi, essa sta proprio alla base di tutti i fatti, che costituiscono la storia dell'uomo - anche la storia del peccato e della salvezza - e così rivelano *la profondità e la radice stessa della sua storicità.*

6. Quando, in questo vasto contesto, parliamo della concupiscenza come di limitazione, infrazione o addirittura deformazione del significato sponsale del corpo, ci riportiamo soprattutto alle precedenti analisi, che riguardavano lo stato della innocenza originaria, cioè la preistoria teologica dell'uomo. Al tempo stesso, abbiamo in mente la misura che l'uomo "storico", con il suo "cuore", applica al proprio corpo riguardo alla sessualità maschile/femminile. Questa misura non è qualcosa di esclusivamente concettuale: è ciò che determina gli atteggiamenti e decide in linea di massima del modo di vivere del corpo.

Certamente, a ciò si riferisce il Cristo nel Discorso della Montagna. Noi cerchiamo qui di accostare le parole tratte da *Matteo* 5,27-28 alla soglia stessa della storia teologica dell'uomo, prendendole quindi in considerazione già nel contesto di *Genesi* 3. La concupiscenza come limitazione, infrazione o addirittura

deformazione del significato sponsale del corpo, può esser verificata in maniera particolarmente chiara (nonostante la concisione del racconto biblico) nei due progenitori, Adamo e Eva; grazie a loro abbiamo potuto trovare il significato sponsale del corpo e riscoprire in che cosa esso consista come misura del "cuore" umano, tale da plasmare la forma originaria della comunione delle persone. Se nella loro esperienza personale (che il testo biblico ci permette di seguire) quella forma originaria *ha subito squilibrio e deformazione* - come abbiamo cercato di dimostrare attraverso l'analisi della vergogna - *doveva subire una deformazione anche il significato sponsale del corpo, che nella situazione della innocenza originaria costituiva la misura del cuore di entrambi*, dell'uomo e della donna. Se riusciremo a ricostruire in che cosa consista questa deformazione, avremo pure la risposta alla nostra domanda: cioè in che cosa consista la concupiscenza della carne e che cosa costituisca la sua specificità teologica ed insieme antropologica. Sembra che una risposta teologicamente ed antropologicamente adeguata, importante per quel che concerne il significato delle parole di Cristo nel discorso della Montagna, possa già essere ricavata dal contesto di *Genesi 3* e dall'intero racconto jahvista, che in precedenza ci ha permesso di chiarire il significato sponsale del corpo umano.

Mercoledì, 23 luglio 1980

### ***La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna***

1. Il corpo umano nella sua originaria mascolinità e femminilità, secondo il mistero della creazione - come sappiamo dall'analisi di *Genesi 2,23-25* - non è soltanto fonte di fecondità, cioè di procreazione, ma fin "dal principio" ha un carattere sponsale: cioè, esso è capace di esprimere l'amore con cui l'uomo-persona diventa dono avverando così il profondo senso del proprio essere e del proprio esistere. In questa sua peculiarità, il corpo è l'espressione dello spirito ed è chiamato, nel mistero stesso della creazione, ad esistere nella comunione delle persone "ad immagine di Dio". Orbene, la concupiscenza "che viene dal mondo" - si tratta qui direttamente della concupiscenza del corpo - limita e deforma quell'oggettivo modo di esistere del corpo, di cui l'uomo è divenuto partecipe. *Il "cuore umano sperimenta il grado di questa limitazione o deformazione, soprattutto nell'ambito dei rapporti reciproci uomo-donna. Proprio nell'esperienza del "cuore" la femminilità e la mascolinità, nei loro vicendevoli rapporti, sembrano non esser più l'espressione dello spirito che tende alla comunione personale, e restano soltanto oggetto di attrazione, in certo senso come avviene "nel mondo" degli esseri viventi che, al pari dell'uomo, hanno ricevuto la benedizione della fecondità (cf. Gen 1).*

2. Tale somiglianza è certamente contenuta nell'opera della creazione; lo conferma anche *Genesi 2* e particolarmente il versetto 24. Tuttavia, ciò che costituiva il substrato "naturale", somatico e sessuale, di quella attrazione, già nel mistero della creazione esprimeva pienamente la chiamata dell'uomo e della donna alla comunione personale; invece, dopo il peccato, nella nuova situazione di cui parla *Genesi 3*, tale espressione si indebolì e si offuscò: come se venisse meno nel delinarsi dei rapporti reciproci, oppure come se fosse respinta su un altro piano. Il substrato naturale e somatico della sessualità umana si manifestò come una forza quasi autogena, contrassegnata da una certa "costrizione del corpo", operante secondo una propria dinamica, che limita l'espressione dello spirito e l'esperienza dello scambio del dono della persona. Le parole di *Genesi 3,15* rivolte alla prima donna sembrano indicarlo in modo abbastanza chiaro ("verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà").

3. Il corpo umano nella sua mascolinità-femminilità ha quasi perduto la capacità di esprimere tale amore, in cui l'uomo-persona diventa dono, conforme alla più profonda struttura e finalità della sua esistenza personale, come abbiamo già osservato nelle precedenti analisi. Se qui non formuliamo questo giudizio in modo assoluto e vi aggiungiamo l'espressione avverbiale "*quasi*", lo facciamo perché la dimensione del dono - *cioè la capacità di esprimere l'amore con cui l'uomo, mediante la sua femminilità o mascolinità, diventa dono per l'altro* - in qualche misura non ha cessato di permeare e di plasmare l'amore che nasce nel cuore umano. Il significato sponsale del corpo non è diventato totalmente estraneo a quel cuore: *non vi è stato totalmente soffocato da parte della concupiscenza, ma soltanto abitualmente minacciato*. Il "cuore" è diventato luogo di combattimento tra l'amore e la concupiscenza. Quanto più la concupiscenza domina il cuore, tanto meno questo sperimenta il significato sponsale del corpo, e tanto meno diviene sensibile al dono della persona, che nei rapporti reciproci dell'uomo e della donna esprime appunto quel significato.

Certamente, anche quel "desiderio" di cui Cristo parla in *Matteo* 5, 27-28, appare nel cuore umano in forme molteplici: non sempre è evidente e palese, talvolta è nascosto, così che si fa chiamare "amore", sebbene muti il suo autentico profilo e oscuri la limpidezza del dono nel rapporto reciproco delle persone. Vuol forse dire, questo, che abbiamo il dovere di diffidare del cuore umano? No! Ciò vuol soltanto dire che dobbiamo mantenerne il controllo.

4. L'immagine della concupiscenza del corpo, che emerge dalla presente analisi, ha un chiaro riferimento all'immagine della persona, con la quale abbiamo collegato le nostre precedenti riflessioni sul tema del significato sponsale del corpo. L'uomo infatti come persona è in terra "la sola creatura che Iddio ha voluto per se stessa" e, in pari tempo, colui che non può "ritrovare pienamente se non attraverso un dono sincero di sé" <sup>40</sup>. La concupiscenza in generale - e la concupiscenza del corpo in particolare - colpisce appunto questo "dono sincero": *sottrae all'uomo, si potrebbe dire, la dignità del dono, che viene espressa dal suo corpo mediante la femminilità e la mascolinità*, e in certo senso "depersonalizza" *l'uomo facendolo oggetto "per l'altro"*. Invece di essere "insieme con l'altro" - soggetto nell'unità, anzi nella sacramentale "unità del corpo" - l'uomo diviene oggetto per l'uomo: la femmina per il maschio e viceversa. Le parole di *Genesi* 3,16 - e, prima ancora, di *Genesi* 3,7 - lo attestano, con tutta la chiarezza del contrasto, rispetto a *Genesi* 2,23-25.

5. Infrangendo la dimensione del dono reciproco dell'uomo e della donna, la concupiscenza mette anche in dubbio il fatto che ognuno di essi è voluto dal Creatore "per se stesso". La soggettività della persona cede, in un certo senso, all'oggettività del corpo. A motivo del corpo l'uomo diviene oggetto per l'uomo: la femmina per il maschio e viceversa. La concupiscenza significa, per così dire, che i rapporti personali dell'uomo e della donna vengono unilateralmente e riduttivamente vincolati al corpo e al sesso, nel senso che tali rapporti divengono quasi inabili ad accogliere il dono reciproco della persona. Non contengono né trattano la femminilità-mascolinità secondo la piena dimensione della soggettività personale, non costituiscono l'espressione della comunione, ma permangono unilateralmente determinati "dal sesso".

6. La concupiscenza comporta la perdita della libertà interiore del dono. Il significato sponsale del corpo umano è legato appunto a questa libertà. L'uomo può diventare dono - ossia l'uomo e la donna possono esistere nel rapporto del reciproco dono di sé - se ognuno di loro domina se stesso. *La concupiscenza*, che si manifesta come una "*costrizione "sui generis" del corpo*", limita interiormente e restringe l'autodominio di sé, e per ciò stesso, *in certo senso, rende impossibile la libertà interiore del dono*. Insieme a ciò, subisce offuscamento anche la bellezza, che il corpo umano possiede nel suo aspetto maschile e femminile, come espressione dello spirito. Resta il corpo come oggetto di concupiscenza e quindi come "terreno di appropriazione" dell'altro essere umano. La concupiscenza, di per sé, non è capace di promuovere l'unione come comunione di persone. Da sola, essa non unisce, ma si appropria. *Il rapporto del dono si muta nel rapporto di appropriazione*.

A questo punto, interrompiamo oggi le nostre riflessioni. L'ultimo problema qui trattato è di così grande importanza, ed è inoltre tanto sottile, dal punto di vista della differenza tra l'autentico amore (cioè tra la "comunione delle persone") e la concupiscenza, che dovremo riprenderlo nel nostro prossimo incontro.

*Mercoledì, 30 luglio 1980*

### ***Nella volontà del dono reciproco la comunione delle persone***

1. Le riflessioni che andiamo svolgendo nell'attuale ciclo sono inerenti alle parole, che Cristo pronunziò nel Discorso della montagna sul "desiderio" della donna da parte dell'uomo. Nel tentativo di procedere a un esame di fondo su ciò che caratterizza l'"uomo della concupiscenza", siamo nuovamente risaliti al Libro della *Genesi*. Quivi, la situazione venutasi a creare nel rapporto reciproco dell'uomo e della donna è delineata con grande finezza. Le singole frasi di *Genesi* 3 sono molto eloquenti. Le parole di Dio-Jahvè rivolte alla donna in *Genesi* 3,16: "Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà", sembrano

---

40. *Gaudium et Spes*, 24: "Anzi il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola" [*Gv* 17,21-22] mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé".

rivelare, ad un'analisi approfondita, in che modo il rapporto di reciproco dono, che esisteva tra loro nello stato di innocenza originaria, si sia mutato, dopo il peccato originale, in un rapporto di reciproca appropriazione.

Se l'uomo si rapporta alla donna così da considerarla soltanto come oggetto di cui appropriarsi e non come dono, in pari tempo condanna se stesso a diventare anch'egli, per lei, soltanto oggetto di appropriazione, e non dono. Pare che le parole di *Genesi* 3,16 trattino di tale rapporto bilaterale, sebbene direttamente sia detto soltanto: "egli ti dominerà". Inoltre, nell'appropriazione unilaterale (che indirettamente è bilaterale) scompare la struttura della comunione tra le persone; entrambi gli esseri umani divengono quasi incapaci di attingere la misura interiore del cuore, volta verso la libertà del dono e il significato sponsale del corpo, che le è intrinseco. Le parole di *Genesi* 3,16 sembrano suggerire che ciò avviene piuttosto a spese della donna, e che in ogni caso essa lo sente più dell'uomo.

2. Almeno a questo particolare vale la pena di volgere ora l'attenzione. Le parole di Dio-Jahvè secondo *Genesi* 3,16: "Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma *egli ti dominerà*", e quelle di Cristo secondo *Matteo* 5,27-28: "Chiunque guarda una donna per desiderarla...", permettono di scorgere un certo parallelismo. Forse, qui non si tratta del fatto che soprattutto la donna diviene oggetto di "desiderio" da parte dell'uomo, ma piuttosto che - come già in precedenza abbiamo messo in rilievo - *l'uomo* "dal principio" avrebbe dovuto essere *custode della reciprocità del dono e del suo autentico equilibrio*. L'analisi di quel "principio" (*Gen* 2,23-25) mostra appunto la responsabilità dell'uomo nell'accogliere la femminilità quale dono e nel mutuarla in un vicendevole, bilaterale contraccambio. Con ciò è in aperto contrasto il ritrarre dalla donna il proprio dono mediante la concupiscenza. Sebbene il mantenimento dell'equilibrio del dono sembri esser stato affidato ad entrambi, spetta soprattutto all'uomo una speciale responsabilità, come se da lui maggiormente dipendesse che l'equilibrio sia mantenuto oppure infranto o perfino - se già infranto - eventualmente ristabilito. Certamente, la diversità dei ruoli secondo questi enunciati, ai quali facciamo qui riferimento come a testi-chiave, era anche dettata dall'emarginazione sociale della donna nelle condizioni di allora (e la S. Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento ne fornisce sufficienti prove); nondimeno, vi è racchiusa una verità, che ha il suo peso indipendentemente da specifici condizionamenti dovuti agli usi di quella determinata situazione storica.

3. La concupiscenza fa sì che il corpo divenga quasi "terreno" di appropriazione dell'altra persona. Com'è facile intendere, ciò comporta la perdita del significato sponsale del corpo. Ed insieme a ciò acquista un altro significato anche la reciproca "appartenenza" delle persone, che unendosi così da essere a "una sola carne" (*Gen* 2,24) vengono in pari tempo chiamate ad appartenere l'una all'altra. La particolare dimensione dell'unione personale dell'uomo e della donna attraverso l'amore si esprime nelle parole "mio... mia". Questi pronomi, che da sempre appartengono al linguaggio dell'amore umano, ricorrono, spesso nelle strofe del Cantico dei Cantici e anche in altri testi biblici. (cf. ex. gr. *Ct* 1,9 . 13 . 14 . 15 . 16 ; *Ct* 2,2 . 3 . 8 . 9 . 10 . 13 . 14 . 16 . 17 ; *Ct* 3,2 . 4 . 5 ; *Ct* 4,1 . 10 ; *Ct* 5,1 . 2 . 4 ; *Ct* 6,2 . 3 . 4 . 9 ; *Ct* 7,11 ; *Ct* 8,12 . 14 ; cf. ex. gr. *Ez* 16,8 ; *Os* 2,18 ; *Tb* 8,7 ). Sono pronomi che nel loro significato "materiale" denotano un rapporto di possesso, ma nel nostro caso indicano l'analogia personale di tale rapporto. L'appartenenza reciproca dell'uomo e della donna, specialmente quando si appartengono come coniugi "nell'unità del corpo", si forma secondo questa analogia personale. L'analogia - come è noto - indica ad un tempo la somiglianza ed anche la carenza di identità (cioè una sostanziale dissomiglianza). Possiamo parlare dell'appartenenza reciproca delle persone soltanto se prendiamo in considerazione una tale analogia. Infatti, nel suo significato originario e specifico, l'appartenenza presuppone il rapporto del soggetto all'oggetto: rapporto di possesso e di proprietà. È un rapporto non soltanto oggettivo, ma soprattutto "materiale": appartenenza di qualcosa, quindi di un oggetto a qualcuno.

4. I termini "mio... mia", nell'eterno linguaggio dell'amore umano, non hanno - certamente - tale significato. Essi indicano la reciprocità della donazione, esprimono l'equilibrio del dono - forse proprio questo in primo luogo - cioè quell'equilibrio del dono, in cui si instaura la reciproca *communio personarum*. E se questa viene instaurata mediante il dono reciproco della mascolinità e della femminilità, si conserva in essa anche il significato sponsale del corpo. Invero, le parole "mio... mia" nel linguaggio d'amore sembrano una radicale negazione di appartenenza nel senso in cui un oggetto-cosa materiale appartiene al soggetto-persona. L'analogia conserva la sua funzione finché non cade nel significato suesposto. La triplice concupiscenza, ed in particolare la concupiscenza della carne, toglie alla reciproca appartenenza dell'uomo e della donna la dimensione che è propria dell'analogia personale, in cui i termini "mio... mia" conservano il loro significato

essenziale. Tale significato essenziale sta al di fuori della "legge di proprietà", al di fuori del significato dell'"oggetto di possesso"; la concupiscenza, invece, è orientata verso quest'ultimo significato. Dal possedere, l'ulteriore passo va verso il "godimento": l'oggetto che posseggo acquista per me un certo significato in quanto ne dispongo e me ne servo, lo uso. È evidente che l'analogia personale dell'appartenenza si contrappone decisamente a tale significato. E questa opposizione è un segno che ciò che nel rapporto reciproco dell'uomo e della donna "viene dal Padre" conserva la sua persistenza e continuità nei confronti di ciò che viene "dal mondo". Tuttavia, la concupiscenza di per sé spinge l'uomo verso il possesso dell'altro come oggetto, lo spinge verso il "godimento", che porta con sé la negazione del significato sponsale del corpo. Nella sua essenza, il dono disinteressato viene escluso dal "godimento" egoistico. Non ne parlano forse già le parole di Dio-Jahvè rivolte alla donna in *Genesi 3,16*?

5. Secondo la *prima lettera di Giovanni 2,16*, la concupiscenza mostra soprattutto lo stato dello spirito umano. Anche la concupiscenza della carne attesta in primo luogo lo stato dello spirito umano. A questo problema converrà dedicare un'ulteriore analisi.

Applicando la teologia giovannea al terreno delle esperienze descritte in *Genesi 3*, come pure alle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della montagna ( *Mt 5,27-28* ), ritroviamo, per così dire, una dimensione concreta di quella opposizione che - insieme al peccato - nacque nel cuore umano tra lo spirito e il corpo. Le sue conseguenze si fanno sentire nel rapporto reciproco delle persone, la cui unità nell'umanità è determinata fin dal principio dal fatto che sono uomo e donna. Da quando nell'uomo si è installata "un'altra legge, che muove guerra alla legge della mente" ( *Rm 7,23* ), esiste quasi un costante pericolo di tale modo di vedere, di valutare, di amare, così che "il desiderio del corpo" si manifesta più potente del "desiderio della mente". Ed è proprio questa verità circa l'uomo, questa componente antropologica che dobbiamo tener sempre presente, se vogliamo comprendere sino in fondo l'appello rivolto da Cristo al cuore umano nel Discorso della montagna.

*Mercoledì, 6 agosto 1980*

### ***Il discorso della Montagna agli uomini del nostro tempo***

1. Proseguendo il nostro ciclo, riprendiamo oggi il Discorso della montagna, e precisamente l'enunciato: "Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" ( *Mt 5,28* ).

Nel suo colloquio con i farisei, Gesù, facendo riferimento al "principio", (cf. le analisi precedenti.) pronunciò le seguenti parole riguardo al libello di ripudio: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così" ( *Mt 19,8* ). Questa frase comprende indubbiamente un'accusa. "*La durezza di cuore*" (Il termine greco *sklerokardia* è stato foggato dai Settanta per esprimere ciò che nell'ebraico significava: "incirconcisione di cuore" [cf. ex. gr *Dt 10,16* ; *Ger 4,4* ; *Sir 3,26ss* .] e che, nella traduzione letterale del Nuovo Testamento, appare una sola volta [ *At 7,51* ]. La "incirconcisione" significava il paganesimo, l'"impudicizia", la "distanza dall'Alleanza con Dio"; la "incirconcisione di cuore" esprimeva l'indomita ostinazione nell'opporci a Dio. Lo conferma l'apostrofe del diacono Stefano: "O gente testarda e pagana nel cuore [letteralmente: non circoncesa di cuore]... voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo: come i vostri padri, così anche voi" [ *At 7,51* ]. Occorre dunque intendere la "durezza di cuore" in tale contesto filologico) indica ciò che, secondo l'ethos del popolo dell'Antico Testamento, aveva fondato la situazione contraria all'originario disegno di Dio-Jahvè secondo *Genesi 2,24*. Ed è là che bisogna cercare la chiave per interpretare tutta la legislazione di Israele nell'ambito del matrimonio e, in senso più lato, nell'insieme dei rapporti tra uomo e donna. Parlando della "durezza di cuore", Cristo accusa, per così dire, l'intero "soggetto interiore" che è responsabile della deformazione della Legge. Nel Discorso della montagna ( *Mt 5,27-28* ), egli fa anche un richiamo al "cuore", ma le parole qui pronunziate non sembrano soltanto di accusa.

2. Dobbiamo riflettere ancora una volta su di esse, inserendole il più possibile nella loro dimensione "storica". L'analisi finora fatta, mirante a mettere a fuoco "l'uomo della concupiscenza" nel suo momento genetico, quasi nel punto iniziale della sua storia intrecciata con la teologia, costituisce un'ampia introduzione soprattutto *antropologica*, al lavoro che ancora occorre intraprendere. La successiva tappa della nostra analisi dovrà essere di carattere etico. Il Discorso della montagna, ed in particolare quel passo che abbiamo scelto come centro delle nostre analisi, fa parte della proclamazione del nuovo *ethos*: *l'ethos del*

*Vangelo*. Nell'insegnamento di Cristo, esso è profondamente connesso con la coscienza del "principio", quindi con il mistero della creazione nella sua originaria semplicità e ricchezza; e, al tempo stesso, l'*ethos*, che Cristo proclama nel Discorso della montagna, è realisticamente indirizzato all'"uomo storico", divenuto l'uomo della concupiscenza. La triplice concupiscenza, infatti, è retaggio di tutta l'umanità, e il "cuore" umano realmente ne partecipa. Cristo, che sa "quello che c'è in ogni uomo" ( *Gv* 2,25 ; cf. *Ap* 2,23 ; *At* 1,24 ), non può parlare altrimenti, se non con una simile consapevolezza. Da questo punto di vista, nelle parole di *Matteo* 5,27-28 non prevale l'accusa ma il giudizio: un giudizio realistico sul cuore umano, un giudizio che da una parte ha un fondamento antropologico, e, dall'altra, un carattere direttamente etico. Per l'*ethos* del Vangelo è un giudizio costitutivo.

3. Nel Discorso della montagna, Cristo si rivolge direttamente all'uomo che appartiene ad una società ben definita. Anche il Maestro appartiene a quella società, a quel popolo. Quindi bisogna cercare nelle parole di Cristo un riferimento ai fatti, alle situazioni, alle istituzioni, alle quali era quotidianamente familiarizzato. Bisogna che sottoponiamo tali riferimenti ad un'analisi almeno sommaria, affinché emerga più chiaramente il significato etico delle parole di *Matteo* 5,27-28. Tuttavia, con queste parole, Cristo si rivolge anche, in modo indiretto ma reale, *ad ogni uomo "storico"* (intendendo questo aggettivo soprattutto in funzione teologica). E quest'uomo è proprio l'"uomo della concupiscenza", il cui mistero e il cui cuore è noto a Cristo ("egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo") ( *Gv* 2,25 ). Le parole del Discorso della montagna ci consentono di stabilire un contatto con *l'esperienza interiore di quest'uomo* quasi ad ogni latitudine e longitudine geografica, nelle varie epoche, nei diversi condizionamenti sociali e culturali. L'uomo del nostro tempo si sente chiamato per nome da questo enunciato di Cristo, non meno dell'uomo di "allora", a cui il Maestro direttamente si rivolgeva.

4. In ciò risiede l'universalità del Vangelo, che non è affatto una generalizzazione. Forse proprio in questo enunciato di Cristo, che qui sottoponiamo ad analisi, ciò si manifesta con particolare chiarezza. In virtù di questo enunciato, l'uomo di ogni tempo e di ogni luogo si sente chiamato, in modo adeguato, concreto, irripetibile: perché appunto Cristo fa appello al "cuore" umano, che non può essere soggetto ad alcuna generalizzazione. *Con la categoria del "cuore", ognuno è individuato singolarmente ancor più che per nome*, viene raggiunto in ciò che lo determina in modo unico e irripetibile, è definito nella sua umanità "dall'interno".

5. L'immagine dell'uomo della concupiscenza concerne anzitutto il suo intimo ( *Mt* 15,19-20 ). La storia del "cuore" umano dopo il peccato originale è scritta sotto la pressione della triplice concupiscenza, a cui si collega anche la più profonda immagine dell'*ethos* nei suoi vari documenti storici. Tuttavia, quell'intimo è pure la forza che decide del comportamento umano "esteriore", ed anche della forma di molteplici strutture e istituzioni a livello di vita sociale. Se da queste strutture ed istituzioni deduciamo i contenuti dell'*ethos*, nelle sue varie formulazioni storiche, sempre incontriamo questo aspetto intimo, proprio *dell'immagine* interiore dell'uomo. Questa infatti è la componente più essenziale. Le parole di Cristo nel Discorso della montagna, e specialmente quelle di *Matteo* 5,27-28, lo indicano in modo inequivocabile. Nessuno studio sull'*ethos* umano può passarvi accanto con indifferenza.

Perciò, nelle nostre successive riflessioni, cercheremo di sottoporre ad un'analisi più particolareggiata quell'enunciato di Cristo, che dice: "Avete inteso che fu detto: *Non commetterete adulterio*; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (oppure: "già l'ha resa adultera nel suo cuore").

Per comprendere meglio questo testo, analizzeremo prima *le sue singole parti*, al fine di ottenere poi una più approfondita *visione globale*. Prenderemo in considerazione non soltanto i destinatari di allora che hanno ascoltato con i propri orecchi il Discorso della montagna, ma anche, per quanto possibile, quelli contemporanei, gli uomini del nostro tempo.

Mercoledì, 13 agosto 1980

### ***Il contenuto del comandamento "non commettere adulterio"***

1. L'analisi dell'affermazione di Cristo durante il Discorso della montagna, affermazione che si riferisce all'"adulterio", e al "desiderio" che egli chiama "adulterio commesso nel cuore", bisogna svolgerla iniziando

dalle prime parole. Cristo dice: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio..." (Mt 5,27). Egli ha in mente il comandamento di Dio, quello che nel Decalogo si trova al sesto posto, e fa parte della cosiddetta seconda Tavola della Legge, che Mosè aveva ottenuto da Dio-Jahvè.

Poniamoci dapprima dal punto di vista dei diretti ascoltatori del Discorso della montagna, di quelli che hanno sentito le parole di Cristo. Essi sono figli e figlie del popolo eletto - popolo che da Dio-Jahvè stesso - aveva ricevuto la "Legge", aveva ricevuto anche i "Profeti" i quali ripetutamente, lungo i secoli, avevano biasimato proprio il rapporto mantenuto con quella Legge, le molteplici trasgressioni di essa. Anche Cristo parla di simili trasgressioni. Ma ancor più Egli parla di una tale interpretazione umana della Legge, in cui si cancella e sparisce il giusto significato del bene e del male, specificamente voluto dal Divino Legislatore. La legge infatti è soprattutto un mezzo, mezzo indispensabile affinché "sovraffondi la giustizia" (parole di Matteo 5,20, nell'antica traduzione). Cristo vuole che tale giustizia "superi quella degli scribi e dei farisei". Egli non accetta l'interpretazione che lungo i secoli essi hanno dato all'autentico contenuto della Legge, in quanto hanno sottoposto in certa misura tale contenuto, ossia il disegno e la volontà del Legislatore, alle svariate debolezze ad ai limiti della volontà umana, derivanti appunto dalla triplice concupiscenza. Era questa una interpretazione casistica, che si era sovrapposta all'originaria visione del bene e del male, collegata con la Legge del Decalogo. Se Cristo tende alla trasformazione dell'*ethos*, lo fa soprattutto per recuperare la fondamentale chiarezza dell'interpretazione: "Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire ma per dare compimento" ( Mt 5,17 ). Condizione del compimento è la giusta comprensione. È questo si applica, tra l'altro, al comandamento: "non commettere adulterio".

2. Chi segue nelle pagine dell'Antico Testamento la storia del popolo eletto dai tempi di Abramo, vi troverà abbondanti fatti che attestano come questo comandamento era messo in pratica e come, in seguito a tale pratica veniva elaborata l'*interpretazione casistica della legge*. Prima di tutto è noto che la storia dell'Antico Testamento è teatro della sistematica defezione dalla monogamia: il che per la comprensione del divieto: "non commettere adulterio", doveva avere un significato fondamentale. L'abbandono della monogamia, specialmente al tempo dei Patriarchi, era stato dettato dal desiderio della prole, di una numerosa prole. Questo desiderio era così profondo, e la procreazione, quale fine essenziale del matrimonio, era così evidente, che le mogli, le quali amavano i mariti, quando non erano in grado di dare loro la prole, chiedevano di loro iniziativa ai mariti, dai quali erano amate, di poter prendere "sulle proprie ginocchia", ossia di accogliere la prole data alla vita da un'altra donna, ad esempio dalla serva, cioè dalla schiava. Così fu nel caso di Sara riguardo ad Abramo (cf. Gen 16,2 ), oppure nel caso di Rachele riguardo a Giacobbe (cf. Gen 30,3 ).

Queste due narrazioni rispecchiano il clima morale in cui veniva praticato il Decalogo. Illustrano il modo in cui l'*ethos* israelitico era preparato ad accogliere il comandamento "non commettere adulterio", e quale applicazione trovava tale comandamento nella più antica tradizione di questo popolo. L'autorità dei patriarchi era, di fatto, la più alta in Israele e possedeva un carattere religioso. Era strettamente legata all'Alleanza ed alla Promessa.

3. Il comandamento "non commettere adulterio" non cambiò questa tradizione. Tutto indica che l'ulteriore suo sviluppo non si limitava ai motivi (piuttosto eccezionali) che avevano guidato il comportamento di Abramo e Sara, o di Giacobbe e Rachele. Se prendiamo come esempio i rappresentanti più illustri di Israele dopo Mosè, i re di Israele Davide e Salomone, la descrizione della loro vita attesta lo stabilirsi della poligamia effettiva, e ciò indubbiamente per motivi di concupiscenza.

Nella storia di Davide, il quale pure aveva più mogli, deve colpire non soltanto il fatto che avesse preso la moglie di un suo suddito, ma anche la chiara coscienza d'aver commesso adulterio. Questo fatto, così come la penitenza del re, sono descritti in modo dettagliato e suggestivo (cf. 2Sam 11,2-27 ). Per *adulterio* si intende soltanto il possesso della moglie altrui, mentre non lo è il possesso di altre donne come mogli accanto alla prima. Tutta la tradizione dell'Antica Alleanza indica che alla coscienza delle generazioni susseguitesi nel popolo eletto, al loro *ethos* non è giunta mai l'esigenza effettiva della monogamia, quale implicazione essenziale ed indispensabile del comandamento "non commettere adulterio".

4. Su questo sfondo bisogna anche intendere tutti gli sforzi che mirano ad introdurre il contenuto specifico del comandamento "non commettere adulterio" nel quadro della legislazione promulgata. Lo confermano i Libri della Bibbia, nei quali si trova ampiamente registrato l'insieme della legislazione antico-testamentaria. Se si prende in considerazione la lettera di tale legislazione, risulta che essa lotta con l'adulterio in modo deciso e senza riguardi, usando mezzi radicali, compresa la pena di morte (cf. Lv 20,10 ; Dt 22,22 ). Lo fa



però sostenendo l'effettiva poligamia, anzi legalizzandola pienamente, almeno in modo indiretto. Così dunque l'adulterio è combattuto solo nei limiti determinati e nell'ambito delle premesse definitive, che compongono l'essenziale forma dell'*ethos* antico-testamentario.

Per adulterio vi si intende soprattutto (e forse esclusivamente) l'infrazione del diritto di proprietà dell'uomo nei riguardi di ogni donna che sia la propria moglie legale (di solito: una tra tante); non si intende invece l'adulterio come appare dal punto di vista della monogamia stabilita dal Creatore. Sappiamo, ormai, che Cristo fece riferimento al "principio" proprio riguardo a questo argomento (cf. *Mt* 19,8).

5. Molto significativa è, inoltre, la circostanza in cui Cristo prende le parti della donna sorpresa in adulterio e la difende dalla lapidazione. Egli dice agli accusatori: "Chi di voi è senza peccato scagli la prima pietra contro di lei" (*Gv* 8,7). Quando essi lasciano le pietre e si allontanano, dice alla donna: "Va' e d'ora in poi non peccare più" (*Gv* 8,11). Cristo identifica dunque chiaramente l'adulterio con il peccato. Quando invece si rivolge a coloro che volevano lapidare la donna adultera, non fa richiamo alle prescrizioni della legge israelitica, ma esclusivamente alla coscienza. Il discernimento del bene e del male inscritto nelle coscienze umane può mostrarsi più profondo e più corretto che non il contenuto di una norma legale.

Come abbiamo visto, la storia del Popolo di Dio nell'Antica Alleanza (che abbiamo cercato di illustrare soltanto attraverso alcuni esempi) si svolgeva, in notevole misura, al di fuori del contenuto normativo racchiuso da Dio nel comandamento "non commettere adulterio"; passava, per così dire, accanto ad esso. Cristo desidera raddrizzare queste storture. Di qui le parole da Lui pronunciate nel Discorso della montagna.

*Mercoledì, 20 agosto 1980*

### ***L'adulterio secondo la legge e nel linguaggio dei profeti***

1. Quando Cristo, nel discorso della montagna, dice: "Avete inteso che fu detto: Non commetterete adulterio" (*Mt* 5,27), Egli fa riferimento a ciò che ognuno dei suoi ascoltatori sapeva perfettamente ed a cui si sentiva obbligato in virtù del comandamento di Dio-Jahvè. Tuttavia, la storia dell'Antico Testamento fa vedere che sia la vita del popolo - unito a Dio-Jahvè da una particolare alleanza - sia la vita dei singoli uomini, si discosta spesso da questo comandamento. Lo mostra anche un sommario sguardo gettato sulla legislazione, di cui vi è una ricca documentazione nei Libri dell'Antico Testamento.

Le prescrizioni della legge antico-testamentaria erano molto severe. Esse erano anche molto particolareggiate, e penetravano nei più minuziosi dettagli concreti della vita (cf. ex. gr. *Dt* 21,10-13; *Nm* 30,7-16; *Dt* 24,1-4; 22,13-21; *Lv* 20,10-21 ecc.). Si può presumere che quanto più la legalizzazione della poligamia effettiva si faceva evidente in questa legge, tanto più cresceva l'esigenza di sostenere le sue dimensioni giuridiche e di premunire i suoi limiti legali. Di qui il grande numero di prescrizioni, ed anche la severità delle pene previste dal legislatore per l'infrazione di tali norme. Sulla base delle analisi, che abbiamo precedentemente svolto circa il riferimento che Cristo fa al "principio", nel suo discorso sulla dissolubilità del matrimonio e sull'"atto di ripudio", è evidente che Egli vede con chiarezza la fondamentale contraddizione che il diritto matrimoniale dell'Antico Testamento nascondeva in sé, accogliendo l'effettiva poligamia, cioè l'istituzione delle concubine accanto alle mogli legali, oppure il diritto della convivenza con la schiava. (Sebbene il Libro della Genesi presenti il matrimonio monogamico di Adamo, di Set e di Noè come modello da imitare, e sembri condannare la bigamia che compare solamente tra i discendenti di Caino [cf. *Gen* 4,19], nondimeno la vita dei Patriarchi fornisce altri esempi contrari. Abramo osserva le prescrizioni della legge di Hammurabi, che consentiva di sposare la seconda moglie nel caso di sterilità della prima; e Giacobbe aveva due mogli e due concubine [cf. *Gen* 30,1-19]. Il Libro del Deuteronomio ammette l'esistenza legale della bigamia [cf. *Dt* 21,15-17] e perfino della poligamia, ammonendo il re di non aver troppe mogli [cf. *Dt* 17,17]; conferma anche l'istituzione delle concubine: prigioniere di guerra [cf. *Dt* 21,10-14] oppure schiave [cf. *Es* 21,7,11]. [cf. R. De Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1976 3, Darton, Longman, Todd; pp. 24-25, 83]. Non vi è nell'Antico Testamento alcuna esplicita menzione sull'obbligo della monogamia, sebbene l'immagine presentata dai libri posteriori mostri che essa prevaleva nella pratica sociale [cf. ad es. i Libri sapienziali, eccetto *Sir* 37,11; *Tob.*]) Si può dire che tale diritto, mentre combatteva il peccato, al tempo stesso conteneva in sé, e anzi proteggeva le "strutture sociali del peccato", ne costituiva la legalizzazione. In queste circostanze s'imponeva la necessità che il senso etico essenziale del comandamento "non commettere adulterio" subisse anche una rivalutazione fondamentale. Nel discorso della

montagna Cristo svela nuovamente quel senso, oltrepassandone cioè le ristrettezze tradizionali e legali.

2. Vale forse la pena di aggiungere che nell'interpretazione antico-testamentaria, quanto la proibizione dell'adulterio è contrassegnata - si potrebbe dire - dal compromesso con la concupiscenza del corpo, tanto è chiaramente determinata la posizione nei confronti delle deviazioni sessuali. Il che è confermato dalle relative prescrizioni, le quali prevedono la pena capitale per l'omosessualità e per la bestialità. In quanto al comportamento di Onan, figlio di Giuda (da cui ha preso origine la moderna denominazione di "onanismo"), la Sacra Scrittura dice che "... non fu gradito al Signore, il quale fece morire anche lui" ( *Gen* 38,10 ).

Il diritto matrimoniale dell'Antico Testamento, nella sua più ampia globalità, pone in primo piano la finalità procreativa del matrimonio, e in alcuni casi cerca di dimostrare un trattamento giuridico paritario della donna e dell'uomo - per esempio, riguardo alla pena per l'adulterio è esplicitamente detto: "Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l'adultero e l'adultera dovranno essere messi a morte" ( *Lv* 20,10 ) - ma nel complesso pregiudica la donna trattandola con maggiore severità.

3. Occorrerebbe forse porre in rilievo *il linguaggio di questa legislazione*, il quale, come sempre in tal caso, è un linguaggio oggettivizzante della sessuologia di quel tempo. E anche un linguaggio *importante per l'insieme delle riflessioni sulla teologia del corpo*. Vi incontriamo la specifica conferma del carattere di pudore che circonda ciò che, nell'uomo, appartiene al sesso. Anzi, ciò che è sessuale, viene in certo senso considerato come "impuro", specialmente quando si tratta delle manifestazioni fisiologiche della sessualità umana. Lo "scoprire la nudità" (cf. ex. gr. *Lv* 20,11 . 17-21 ) è stigmatizzato come l'equivalente di un illecito atto sessuale compiuto; già la stessa espressione sembra qui abbastanza eloquente. Non vi è dubbio che il legislatore ha cercato di servirsi della terminologia corrispondente alla coscienza e ai costumi della società contemporanea. Così dunque il linguaggio della legislazione antico-testamentaria ci deve confermare nella convinzione che non soltanto sono note al legislatore e alla società la fisiologia del sesso e le manifestazioni somatiche della vita sessuale, ma anche che queste sono valutate in modo determinato. È difficile sottrarsi all'impressione che tale valutazione avesse carattere negativo. Ciò non annulla certamente le verità che conosciamo dal Libro della Genesi, né si può incolpare l'Antico Testamento - e, fra l'altro, anche i Libri legislativi - d'esser come precursori di un manicheismo. Il giudizio ivi espresso riguardo al corpo e al sesso non è tanto "*negativo*" e nemmeno tanto severo, ma piuttosto *contrassegnato da un oggettivismo* motivato dall'intento di mettere ordine in questa sfera della vita umana. Non si tratta direttamente dell'ordine del "cuore", ma dell'ordine dell'intera vita sociale, alla cui base stanno, da sempre, il matrimonio e la famiglia.

4. Se si prende in considerazione la problematica "sessuale" nel suo insieme, conviene forse ancora volgere brevemente l'attenzione su di un altro aspetto, e cioè sul legame esistente fra la moralità, la legge e la medicina, messo in evidenza nei rispettivi Libri dell'Antico Testamento. Questi contengono non poche prescrizioni pratiche riguardanti *l'ambito dell'igiene*, oppure quello della medicina, contrassegnato più dall'esperienza che dalla scienza, secondo il livello allora raggiunto (cf. ex. gr. *Lv* 12,1-6 ; *Lv* 15,1-28 ; *Dt* 21,12-13 ). E, del resto, il legame esperienza-scienza è, notoriamente, ancora attuale. In questa vasta sfera di problemi, la medicina accompagna sempre da vicino l'etica; e l'etica, come anche la teologia, ne cerca la collaborazione.

5. Quando Cristo nel discorso della montagna pronunzia le parole: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio", e immediatamente aggiunge: "Ma io vi dico...", è chiaro che Egli vuole ricostruire nella coscienza dei suoi ascoltatori il significato etico proprio di questo comandamento, distaccandosi dall'interpretazione dei "dottori", esperti ufficiali della legge. Ma, oltre all'interpretazione proveniente dalla tradizione, l'Antico Testamento ci offre ancora un'altra tradizione per comprendere il comandamento "non commettere adulterio". Ed è la tradizione dei Profeti. Questi, facendo riferimento all'"adulterio", volevano ricordare "ad Israele e a Giuda" che il loro peccato più grande era l'abbandono dell'unico e vero Dio in favore del culto a vari idoli, che il popolo eletto, a contatto con gli altri popoli, aveva fatto propri facilmente e in modo sconsiderato. Così dunque è *caratteristica propria del linguaggio dei Profeti* piuttosto *l'analogia con l'adulterio* anziché l'adulterio stesso; e tuttavia tale analogia serve a comprendere anche il comandamento "non commettere adulterio" e la relativa interpretazione, la cui carenza è avvertita nei documenti legislativi. Negli oracoli dei Profeti, e particolarmente di Isaia, Osea ed Ezechiele, il Dio dell'Alleanza-Jahvè viene rappresentato spesso come Sposo, e l'amore con cui egli si è congiunto ad Israele può e deve immedesimarsi con l'amore sponsale dei coniugi. Ed ecco che Israele, a causa della sua idolatria e dell'abbandono del Dio-Sposo, commette davanti a lui un tradimento che si può paragonare a quello della donna nei riguardi del marito: commette, appunto, "adulterio".

6. I Profeti con parole eloquenti e, sovente, mediante immagini e similitudini straordinariamente plastiche, presentano sia l'amore di Jahvè-Sposo, sia il tradimento di Israele-Sposa che si abbandona all'adulterio. È un tema, questo, che dovrà essere ancora ripreso nelle nostre riflessioni, quando cioè sottoporremo ad analisi il problema del "Sacramento"; nondimeno già ora occorre sfiorarlo, in quanto è necessario per intendere le parole di Cristo, secondo *Matteo* 5,27-28, e capire quel rinnovamento dell'ethos, che queste parole implicano: "Ma io vi dico...". Se, da una parte, Isaia (cf. *Is* 54 ; 62,1-5 ) nei suoi testi si presenta nell'atto di porre in risalto soprattutto l'amore di Jahvè-Sposo, che, in ogni circostanza, va incontro alla Sposa, oltrepassando tutte le sue infedeltà, dall'altra parte Osea e Ezechiele abbondano di paragoni, che chiariscono soprattutto la bruttezza e il male morale dell'adulterio commesso dalla Sposa-Israele.

Nella successiva meditazione cercheremo di penetrare ancor più profondamente nei testi dei Profeti, per chiarire ulteriormente il contenuto che, nella coscienza degli ascoltatori del discorso della montagna, corrispondeva al comandamento: "non commettere adulterio".

*Mercoledì, 27 agosto 1980*

### ***L'adulterio secondo Cristo: falsificazione del segno e rottura dell'alleanza personale***

1. Nel discorso della montagna Cristo dice: "Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento" (*Mt* 5,17). Per chiarire in che cosa consista tale compimento, Egli passa poi ai singoli comandamenti, riferendosi anche a quello che dice: "Non commettere adulterio". La nostra precedente meditazione mirava a far vedere in qual modo il contenuto adeguato di questo comandamento, voluto da Dio, fosse offuscato da numerosi compromessi nella particolare legislazione di Israele. I Profeti, che nel loro insegnamento denunciano sovente l'abbandono del vero Dio Jahvè da parte del popolo, paragonandolo all'"adulterio", pongono in rilievo, nel modo più autentico, tale contenuto.

Osea non soltanto con le parole, ma (a quanto sembra) anche col comportamento, si preoccupa di rivelarci (cf. *Os* 1-3 ) che il tradimento del popolo è simile a quello coniugale, anzi, ancor più, all'adulterio esercitato come prostituzione: "Va', prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore" (*Os* 1,2 ). Il Profeta avverte in sé questo ordine e lo accetta come proveniente da Dio-Jahvè: "Il Signore mi disse ancora: ""Va', ama una donna che è amata da un altro ed è adultera"" (*Os* 3,1 ). Infatti, sebbene Israele sia così infedele nei confronti del suo Dio, come la sposa che "seguiva i suoi amanti mentre dimenticava me" (*Os* 2,15 ), tuttavia *Jahvè non cessa di cercare la sua sposa*, non si stanca di attendere la sua conversione e il suo ritorno, confermando questo atteggiamento con le parole e con le azioni del Profeta: "E avverrà in quel giorno - oracolo del Signore - mi chiamerai: "Marito mio, e non mi chiamerai più: Mio padrone"... Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fiderò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore" (*Os* 2,18 . 21-22 ). Questo caldo richiamo alla conversione della infedele sposa-coniuge va di pari passo con la seguente minaccia: "Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto; altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò come quando nacque" (*Os* 2,4-5 ).

2. Tale immagine della umiliante nudità della nascita, è stata ricordata ad Israele-sposa infedele dal profeta Ezechiele, ed in misura ancor più ampia: "... come oggetto ripugnante fosti gettata via in piena campagna, il giorno della tua nascita. Passai vicino a te e ti vidi mentre ti dibattevi nel sangue e ti dissi: Vivi nel tuo sangue e cresci come l'età del campo. Crescesti e ti facesti grande e giungesti al fiore della giovinezza: il tuo petto divenne fiorente ed eri giunta ormai alla pubertà; ma eri nuda e scoperta. Passai vicino a te e ti vidi; ecco, la tua età era l'età dell'amore; io stesi il lembo del mio mantello su di te e coprii la tua nudità; giurai alleanza con te, dice il Signore Dio, e divenisti mia... misi al tuo naso un anello, orecchini agli orecchi e una splendida corona sul tuo capo. Così fosti adorna d'oro e d'argento; le tue vesti eran di bisso, di seta e ricami... La tua fama si diffuse fra le genti per la tua bellezza, che era perfetta, per la gloria che io avevo posto in te... Tu però, infatuata per la tua bellezza e approfittando della tua fama, ti sei prostituita concedendo i tuoi favori ad ogni passante... Come è stato abietto il tuo cuore - dice il Signore Dio - facendo tutte queste azioni degne di una spudorata squaldrina!

Quando ti facevi un'altura in ogni piazza, tu non eri come una prostituta in cerca di guadagno, ma come un'adultera che, invece del marito, accoglie gli stranieri!" (cf. *Ez* 16,5-8 . 12-15 . 30-32 ).

3. La citazione è un po' lunga, ma il testo è però così rilevante che era necessario rievocarlo. *L'analogia tra l'adulterio e l'idolatria* vi è espressa in modo particolarmente forte ed esauriente. *Il momento simile* tra le due componenti dell'analogia consiste *nell'alleanza accompagnata dall'amore*. Dio-Jahvè conclude per amore l'alleanza con Israele, - senza suo merito - diviene per lui come lo sposo e coniuge più affettuoso, più premuroso e più generoso verso la propria sposa. Per questo amore, che dagli albori della storia accompagna il popolo eletto, Jahvè-Sposo riceve in cambio numerosi tradimenti: "le alture", ecco i luoghi del culto idolatrico, nei quali viene commesso "l'adulterio" di Israele-sposa. Nell'analisi che qui stiamo svolgendo, l'essenziale è il concetto di adulterio, di cui Ezechiele si serve. Si può dire tuttavia che l'insieme della situazione, nella quale questo concetto è stato inserito (nell'ambito dell'analogia), non è tipico. Si tratta qui non tanto della scelta vicendevole fatta dagli sposi, che nasce dall'amore reciproco, ma della scelta della sposa (e ciò già dal momento della sua nascita), una scelta proveniente dall'amore dello sposo, amore che, da parte dello sposo stesso, è un atto di pura misericordia. In tal senso si delinea questa scelta: essa corrisponde a quella parte dell'analogia che qualifica l'alleanza di Jahvè con Israele; invece corrisponde meno alla seconda parte di essa, che qualifica la natura del matrimonio. Certamente, la mentalità di quel tempo non era molto sensibile a questa realtà - secondo gli Israeliti il matrimonio era piuttosto il risultato di una scelta unilaterale, spesso fatta dai genitori - tuttavia tale situazione difficilmente rientra nell'ambito delle nostre concezioni.

4. A prescindere da tale dettaglio è impossibile non accorgersi che nei testi dei Profeti si rileva *un significato dell'adulterio diverso* da quello che ne dà la tradizione legislativa. L'adulterio è peccato perché costituisce *la rottura dell'alleanza personale dell'uomo e della donna*. Nei testi legislativi viene rilevata la violazione del diritto di proprietà e, in primo luogo, del diritto di proprietà dell'uomo nei riguardi di quella donna, che è stata la sua moglie legale: una delle tante. Nei testi dei Profeti lo sfondo dell'effettiva e legalizzata poligamia non altera il significato etico dell'adulterio. In molti testi la monogamia appare l'unica e giusta analogia del monoteismo inteso nelle categorie dell'Alleanza, cioè della fedeltà e dell'affidamento all'unico e vero Dio-Jahvè: Sposo di Israele. L'adulterio è l'antitesi di quella relazione sponsale, è l'antinomia del matrimonio (anche come istituzione) in quanto il matrimonio monogamico attua in sé l'alleanza interpersonale dell'uomo e della donna, realizza l'alleanza nata dall'amore e accolta dalle due rispettive parti appunto come matrimonio (e, come tale, riconosciuto dalla società). Questo genere di alleanza tra due persone costituisce il fondamento di quell'unione per cui "l'uomo... si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" ( *Gen 2,24* ). Nel contesto, sopra citato, si può dire che tale unità corporea è loro "*diritto*" (bilaterale), ma soprattutto che è il *segno* regolare della comunione delle persone, unità costituita tra l'uomo e la donna in qualità di coniugi. L'adulterio commesso da parte di ciascuno di essi non soltanto è *la violazione di questo diritto*, che è esclusivo dell'altro coniuge, ma al tempo stesso è una radicale *falsificazione del segno*. Sembra che negli oracoli dei Profeti appunto questo aspetto dell'adulterio trovi espressione sufficientemente chiara.

5. Nel constatare che l'adulterio è una falsificazione di quel segno, che trova non tanto la sua "normatività", ma, piuttosto, la sua semplice verità interiore nel matrimonio - cioè nella convivenza dell'uomo e della donna, che sono diventati coniugi - allora, in certo senso, ci riferiamo di nuovo alle affermazioni fondamentali, fatte in precedenza, considerandole essenziali ed importanti per la teologia del corpo, dal punto di vista sia antropologico che etico. L'adulterio è "peccato del corpo". Lo attesta tutta la tradizione dell'Antico Testamento, e lo conferma Cristo. L'analisi comparata delle sue parole, pronunziate nel discorso della montagna (cf. *Mt 5,27-28* ), come anche delle diverse, relative enunciazioni contenute nei Vangeli e negli altri passi del Nuovo Testamento, ci consente di stabilire la ragione propria della peccaminosità dell'adulterio. Ed è ovvio che determiniamo tale ragione di peccaminosità, ossia del male morale, fondandoci sul principio della contrapposizione nei riguardi di quel bene morale che è la fedeltà coniugale, quel bene che può essere realizzato adeguatamente soltanto nel rapporto esclusivo di entrambe le parti (cioè nel rapporto coniugale di un uomo con una donna). L'esigenza di un tale rapporto è propria dell'amore sponsale, la cui struttura interpersonale (come già abbiamo rilevato) è retta dall'interiore normatività della "comunione delle persone". È proprio essa a conferire significato essenziale all'Alleanza (sia nel rapporto uomo-donna, come pure, per analogia, nel rapporto Jahvè-Israele). *Dell'adulterio, della sua peccaminosità, del male morale* che esso contiene, *si può sentenziare in base al principio della contrapposizione col patto coniugale così inteso*.

6. Occorre tener presente tutto ciò, quando diciamo che l'adulterio è un "peccato del corpo"; il "corpo" viene qui considerato nel legame concettuale con le parole di *Genesi, 2,24*, le quali infatti parlano dell'uomo e della donna, che, quale marito e moglie, si uniscono così strettamente fra loro da formare "una sola carne".

L'adulterio indica l'atto mediante cui un uomo e una donna, che non sono marito e moglie, formano "una sola carne" (cioè, quelli che non sono marito e moglie nel senso della monogamia quale fu stabilita all'origine, anziché nel senso della casistica legale dell'Antico Testamento). Il "peccato" del corpo può essere identificato soltanto rispetto al rapporto delle persone. Si può parlare di bene o di male morale a seconda che questo rapporto renda vera tale a unità del corpo" e *le conferisca o no il carattere di segno veritiero*. In questo caso, possiamo quindi giudicare l'adulterio quale peccato, conformemente all'oggettivo contenuto dell'atto.

E questo è il contenuto che Cristo ha in mente, quando, nel discorso della montagna, ricorda: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio". Cristo però non si arresta su tale prospettiva del problema.

Mercoledì, 3 settembre 1980

### ***Il significato dell'adulterio trasferito dal corpo al cuore***

1. Nel discorso della montagna Cristo si limita a rievocare il comandamento: "Non commettere adulterio", senza valutare il relativo comportamento dei suoi ascoltatori. Ciò che abbiamo detto in precedenza riguardo a questo tema proviene da altre fonti (soprattutto dal discorso di Cristo con i farisei, in cui Egli si richiamava al "principio") (cf. *Mt 19,8; Mc 10,6*). Nel Discorso della montagna Cristo omette tale valutazione o, piuttosto, la presuppone. Ciò che dirà nella seconda parte dell'enunciato, che inizia con le parole: "Ma io vi dico...", sarà *qualcosa di più della polemica* con i "dottori della Legge", ossia con i moralisti della Tora. E sarà anche *qualcosa di più rispetto alla valutazione dell'ethos* anticotestamentario. Sarà un diretto passaggio all'*ethos* nuovo. Cristo sembra lasciare da parte tutte le dispute circa il significato etico dell'adulterio sul piano della legislazione e della casistica, in cui l'essenziale rapporto interpersonale del marito e della moglie era stato notevolmente offuscato dal rapporto oggettivo di proprietà, ed acquista altra dimensione. Cristo dice: "Ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt 5,28*) (dinanzi a questo passo viene sempre in mente l'antica traduzione: "l'ha già resa adultera nel cuore suo", versione che, forse meglio del testo attuale, esprime il fatto che qui si tratta di un puro atto interiore ed unilaterale). Così, dunque, "l'adulterio commesso nel cuore" viene in certo senso contrapposto all'"adulterio commesso nel corpo".

Dobbiamo interrogarci sulle ragioni per cui viene spostato il punto di gravità del peccato, e chiederci inoltre quale sia l'autentico significato dell'analogia: se infatti l'"adulterio", secondo il suo fondamentale significato, può essere solamente un "peccato commesso nel corpo", in qual senso ciò che l'uomo commette nel cuore merita anche di esser denominato adulterio? Le parole, con le quali Cristo pone il fondamento del nuovo *ethos*, esigono dal canto loro un profondo radicarsi nell'antropologia. Prima di soddisfare questi quesiti, soffermiamoci alquanto sull'espressione che, secondo *Matteo 5,27-28*, effettua in certo modo il trasferimento ovvero lo spostamento *del significato dell'adulterio dal "corpo" al "cuore"*. Sono parole che riguardano il desiderio.

2. Cristo parla della concupiscenza: "Chiunque guarda per desiderare". Appunto questa espressione richiede un'analisi particolare per comprendere l'enunciato nella sua interezza. Occorre qui riportarsi alla precedente analisi, che mirava, direi, a ricostruire l'immagine a dell'uomo della concupiscenza" già agli inizi della storia (cf. *Gen 3*). Quell'uomo di cui Cristo parla nel Discorso della montagna - l'uomo che guarda "per desiderare" - è indubbiamente uomo di concupiscenza. Proprio per questo motivo, perché partecipa della concupiscenza del corpo, egli "desidera" e "guarda per desiderare". L'immagine dell'uomo di concupiscenza, ricostruita nella fase precedente, ci aiuterà ora ad interpretare il "desiderio", di cui Cristo parla secondo *Matteo 5,27-28*. Si tratta qui non soltanto di una interpretazione *psicologica*, ma, in pari tempo, di un'interpretazione *teologica*. Cristo parla nel contesto dell'esperienza umana e contemporaneamente nel contesto dell'opera della salvezza. Questi due contesti in certo modo si sovrappongono e si compenetrano vicendevolmente: e ciò ha un significato essenziale e costitutivo per tutto l'*ethos* del Vangelo ed in particolare per il contenuto del verbo "desiderare" o "guardare per desiderare".

3. Servendosi di tali espressioni, il Maestro prima si richiama all'esperienza di quelli che lo stavano ad ascoltare direttamente, quindi si richiama anche all'esperienza e alla coscienza dell'uomo di ogni tempo e luogo. Difatti, sebbene il linguaggio evangelico abbia una comunicativa universale, tuttavia per un

ascoltatore diretto, la cui coscienza era stata formata sulla Bibbia, il "desiderio" doveva collegarsi a numerosi precetti e moniti, presenti anzitutto nei Libri di carattere "sapienziale", nei quali apparivano ripetuti avvertimenti sulla concupiscenza del corpo e anche consigli dati al fine di preservarsene.

4. Com'è noto, la tradizione sapienziale aveva *un particolare interesse per l'etica e il buon costume della società israelitica*. Ciò che in questi avvertimenti e consigli, presenti ad esempio nel Libro dei Proverbi (cf. ex. gr., *Pr* 5,3-6 . 15-20 ; 6,24-27 ,27 ; 21,9 . 19 ; 22,14 ; 30,20 ) o del Siracide (cf. ex. gr., *Sir* 7,19 . 24-26 ; 9,1-9 ; 23,22-27 ; 25,13-26 . 18 ; 36,21-25 ; 42,6 . 9-14 ) o perfino di Qoèlet (cf. ex. gr., *Qo*7,26-28 ; 9,9 ), ci colpisce in modo immediato è una certa loro unilateralità, in quanto gli ammonimenti sono soprattutto indirizzati agli uomini. Questo può significare che siano ad essi particolarmente necessari. Quanto alla donna, è vero che in questi avvertimenti e consigli essa appare più frequentemente come occasione di peccato o addirittura come seduttrice da cui guardarsi. Occorre, tuttavia, riconoscere che tanto il Libro dei Proverbi quanto il Libro del Siracide, oltre all'avvertimento di guardarsi dalla donna e dalla seduzione del suo fascino che trascinano l'uomo a peccare (cf. *Pr* 5,1-6 ; 6,24-29 ; *Sir* 26,9-12 ), fanno anche l'elogio della donna che è "perfetta" compagna di vita del proprio marito (cf. *Pr*31,10ss ), ed altresì elogiano la bellezza e la grazia di una buona moglie, che sa render felice il marito.

"Grazia su grazia è una donna pudica, non si può valutare il pregio di un'anima modesta. Il sole risplende sulle montagne del Signore, la bellezza di una donna virtuosa adorna la sua casa. Lampada che arde sul candelabro santo, così la bellezza del volto su giusta statura. Colonne d'oro su base d'argento, tali sono gambe graziose su solidi piedi... La grazia di una donna allietta il marito, la sua scienza gli rinvigorisce le ossa" ( *Sir*26,15-18 . 13 ).

5. Nella tradizione sapienziale *un frequente monito contrasta col suddetto elogio della donna-moglie*, ed è quello che si riferisce alla bellezza ed alla grazia della donna, che non è la propria moglie, ed è fonte di tentazione ed occasione di adulterio: "Non desiderare in cuor tuo la sua bellezza..." ( *Pr* 6,25 ). Nel Siracide (cf. *Sir* 9,1-9 ) il medesimo avvertimento viene espresso in modo più perentorio:

"Distogli l'occhio da una donna bella, non fissare una bellezza che non ti appartiene. Per la bellezza di una donna molti sono periti; per essa l'amore brucia come fuoco" ( *Sir* 9,8-9 ).

Il senso dei testi sapienziali ha prevalente significato pedagogico. Essi insegnano la virtù e cercano di proteggere l'ordine morale, riportandosi alla legge di Dio e all'esperienza largamente intesa. Inoltre, si distinguono per la particolare conoscenza del "cuore" umano. Diremmo che sviluppano una *specificata psicologia morale*, pur senza cadere nello psicologismo. In certo senso, sono vicini a quel richiamo di Cristo al "cuore" che Matteo ci ha tramandato (cf. *Mt* 5,27-28 ), sebbene non si possa affermare che rivelino tendenza a trasformare l'*ethos* in modo fondamentale. Gli autori di questi Libri utilizzano la conoscenza dell'interiorità umana per insegnare la morale piuttosto nell'ambito dell'*ethos* storicamente in atto e da loro sostanzialmente confermato. Talvolta qualcuno di essi, come per esempio Qoèlet, sintetizza tale conferma con la propria "filosofia" dell'esistenza umana, il che però, se influisce sul metodo con cui formula avvertimenti e consigli, non cambia la fondamentale struttura portante della valutazione etica.

6. Per tale trasformazione dell'*ethos* occorrerà attendere fino al Discorso della montagna. Nondimeno, quella conoscenza molto perspicace della psicologia umana presente nella tradizione "sapienziale" non era certamente priva di significato per la cerchia di coloro, i quali ascoltavano di persona ed immediatamente questo discorso. Se, in virtù della tradizione profetica, questi ascoltatori erano in certo senso preparati a comprendere in modo adeguato il concetto di "adulterio", altresì in virtù della tradizione "sapienziale" erano preparati a comprendere le parole che si riferiscono allo "sguardo concupiscente" ovvero all'"adulterio commesso nel cuore".

All'analisi della concupiscenza, nel Discorso della montagna, ci converrà tornare ulteriormente.

Mercoledì, 10 settembre 1980

### ***La concupiscenza come distacco dal significato sponsale del corpo***

1. Riflettiamo sulle seguenti parole di Gesù tratte dal Discorso della montagna: "Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" ("l'ha già resa adultera nel suo cuore") (*Mt* 5,28). Cristo pronuncia questa frase davanti ad ascoltatori, i quali, in base ai libri dell'Antico

Testamento, erano, in un certo senso, preparati a comprendere il significato dello sguardo che nasce dalla concupiscenza. Già mercoledì scorso abbiamo fatto riferimento ai testi tratti dai cosiddetti Libri Sapienziali. Ecco, *ad esempio, un altro passo*, in cui l'autore biblico analizza *lo stato d'animo dell'uomo dominato dalla concupiscenza della carne*:

"...una passione ardente come fuoco acceso / non si calmerà finché non sarà consumata; / un uomo impudico nel suo corpo / non smetterà finché non lo divori il fuoco; / per l'uomo impuro ogni pane è appetitoso, / non si stancherà finché non muoia. / L'uomo infedele al proprio letto / dice fra sé: "Chi mi vede? / Tenebra intorno a me e le mura mi nascondono; / nessuno mi vede, che devo temere? / Dei miei peccati non si ricorderà l'Altissimo". / Il suo timore riguarda solo gli occhi degli uomini; / non sa che gli occhi del Signore / sono miriadi di volte più luminosi del sole; / essi vedono tutte le azioni degli uomini / e penetrano fin nei luoghi più segreti. / ... / Così della donna che abbandona suo marito, / e gli presenta eredi avuti da un estraneo..." ( *Sir 23,17-22*).<sup>41</sup> Analoghe descrizioni non mancano nella letteratura mondiale. Certo, molte di esse si distinguono per una più penetrante perspicacia di analisi psicologica e per una più intensa suggestività e forza espressiva. Tuttavia, la descrizione biblica del Siracide (*Sir 23,17-22*) comprende alcuni elementi che possono essere ritenuti "classici" nell'analisi della concupiscenza carnale. Un elemento del genere è, ad esempio, *il paragone tra la concupiscenza della carne e il fuoco*: questo, divampando nell'uomo, ne invade i sensi, eccita il corpo, coinvolge i sentimenti e in certo senso s'impadronisce del "cuore". Tale passione, originata dalla concupiscenza carnale, soffoca nel "cuore" la voce più profonda della coscienza, il senso di responsabilità davanti a Dio; ed appunto ciò è particolarmente posto in evidenza nel testo biblico ora citato. Persiste, d'altra parte, il pudore esteriore rispetto agli uomini - o piuttosto una parvenza di pudicizia - che si manifesta come timore delle conseguenze anziché del male in se stesso. Soffocando la voce della coscienza, la passione porta con sé inquietudine di corpo e di sensi: è l'inquietudine dell'"uomo esteriore". Quando l'uomo interiore è stato ridotto al silenzio, la passione, dopo aver ottenuto, per così dire, libertà d'azione, si manifesta come insistente tendenza alla soddisfazione dei sensi e del corpo. Tale appagamento, secondo il criterio dell'uomo dominato dalla passione, dovrebbe estinguere il fuoco; ma, al contrario, esso non raggiunge le sorgenti della pace interiore e si limita a toccare il livello più esteriore dell'individuo umano. E qui l'autore biblico giustamente constata che l'uomo, *la cui volontà è impegnata nel soddisfare i sensi*, non trova quiete né ritrova se stesso, ma, al contrario, *"si consuma"*. La passione mira al soddisfacimento; perciò ottunde l'attività riflessiva e disattende la voce della coscienza; così, senza avere in sé alcun principio di indistruttibilità, essa "si logora". Le è connaturale il dinamismo dell'uso, che tende ad esaurirsi. È vero che, ove la passione sia inserita nell'insieme delle più profonde energie dello spirito, essa può anche divenire forza creatrice; in tal caso, però, deve subire una trasformazione radicale. Se, invece, soffoca le forze più profonde del cuore e della coscienza (come avviene nel racconto del Siracide) (*Sir 23,17-22*), "si consuma" e, in modo indiretto, in essa si consuma l'uomo che ne è preda.

3. Quando Cristo nel Discorso della montagna parla dell'uomo che "desidera", che "guarda con desiderio", si può presumere che abbia davanti agli occhi anche le immagini note ai suoi ascoltatori attraverso la tradizione "sapienziale". Tuttavia, contemporaneamente, si riferisce ad ogni uomo che, *in base alla propria esperienza interiore*, sappia che cosa voglia dire "desiderare", "guardare con desiderio". Il Maestro non analizza tale esperienza né la descrive, come aveva fatto, per esempio, il Siracide (*Sir 23,17-22*); egli sembra presupporre,

---

41. Cf., ex. gr., S. Agostino, *Confessiones*, lib. VI, cap. XII, 21, 22: "Deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam, solvi timens, et quasi concesso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manum solventis. [...] Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiantiae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciat". "Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque derapiebar abs te pondere meo, et ruebam in iste cum gemitu: et pondus hoc, consuetudo carnalis" [*Ivi*, lib. VII, cap. XVII]. "Sic aegrotabam et excruciar bar accusans memetipsum solito acerbius nimis, ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen. Et instabas tu in occultis Domine, severa misericordia, flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem, et non abrumperetur idipsum exiguum et tenue quod remanserat; et revaleresceret iterum et me robustius alligaret..." [*Ivi*, lib. VIII, cap. XI].

Dante descrive questa frattura interiore e la considera meritevole di pena: "Quando giungon davanti alla ruina / quivi le strida, il compianto, il lamento; / bestemmian quivi la virtù divina. / Intesi che a così fatto tormento / enno dannati i peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento. / E come gli stornei ne portan l'ali / nel freddo tempo a schiera larga e piena, / così quel fiato gli spiriti mali: / di qua, di là, di giù, di su li mena; / nulla speranza li conforta mai, / non che di posa, ma di minor pena" [Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, "Inferno", V, 37-43]. "Shakespeare has described the satisfaction of a tyrannous lust as something / Past reason hunted and, no sooner had, / past reason hated" [C. S. Lewis, *The Four Loves*, New York 1960, Harcourt, Brace, p. 28].

direi, una sufficiente conoscenza di quel fatto interiore, verso cui richiama l'attenzione degli ascoltatori, presenti e potenziali. È possibile che taluno di essi non sappia di che cosa si tratti? Se davvero non ne sapesse nulla, il contenuto delle parole di Cristo non lo riguarderebbe, né alcuna analisi o descrizione sarebbe in grado di spiegarglielo. Se invece sa - si tratta infatti in tal caso *di una scienza del tutto interiore, intrinseca al cuore e alla coscienza* - capirà subito quando le suddette parole si riferiscono a lui.

4. Cristo, quindi, non descrive né analizza ciò che costituisce l'esperienza del "desiderare", l'esperienza della concupiscenza della carne. Si ha perfino l'impressione che Egli non penetri questa esperienza in tutta l'ampiezza del suo interiore dinamismo, come accade, ad esempio, nel testo citato del Siracide, ma piuttosto si arresti alla sua soglia. Il "desiderio" non si è ancora trasformato in un'azione esteriore, ancora non è divenuto l'"atto del corpo"; è finora l'atto interiore del cuore: si esprime nello sguardo, nel modo di "guardare la donna". Tuttavia, già lascia intendere, svela il suo contenuto e la sua qualità essenziali.

Occorre che facciamo ora tale analisi. *Lo sguardo esprime ciò che è nel cuore*. Lo sguardo esprime, direi, l'uomo intero. Se in generale si ritiene che l'uomo "agisce conformemente a ciò che è" (*operari sequitur esse*), Cristo in questo caso vuol mettere in evidenza che l'uomo "guarda" conformemente a ciò che è: *intueri sequitur esse*. In un certo senso, l'uomo attraverso lo sguardo si rivela all'esterno e agli altri; soprattutto rivela ciò che percepisce all'"interno"<sup>42</sup>.

5. Cristo insegna, dunque, a considerare lo sguardo quasi come soglia della verità interiore. Già nello sguardo, "nel modo in cui si guarda", è possibile individuare pienamente che cosa sia la concupiscenza. Cerchiamo di spiegarla. "Desiderare", "guardare con desiderio" indica un'esperienza del valore del corpo, in cui il suo significato sponsale cessa di essere tale proprio a motivo della concupiscenza. Cessa, altresì, il suo significato procreativo, di cui abbiamo parlato nelle nostre precedenti considerazioni, il quale - quando riguarda l'unione coniugale dell'uomo e della donna - è radicato nel significato sponsale del corpo e quasi organicamente ne emerge. Orbene, l'uomo, "desiderando", "guardando per desiderare" (*Mt 5,27-28*), *sperimenta* in modo più o meno esplicito *il distacco da quel significato del corpo*, che (come abbiamo già osservato nelle nostre riflessioni) sta alla base della comunione delle persone: sia fuori del matrimonio, sia - in modo particolare - quando l'uomo e la donna sono chiamati a costruire l'unione "nel corpo" (come proclama il "vangelo del principio" nel classico testo di *Genesi 2,24*). L'esperienza del significato sponsale del corpo è subordinata in modo particolare alla chiamata sacramentale, ma non si limita ad essa. Tale significato qualifica la libertà del dono, che - come vedremo con più precisione nelle ulteriori analisi - può realizzarsi non solo nel matrimonio, ma anche in modo diverso.

Cristo dice: "Chiunque guarda la donna per desiderarla (cioè chi guarda con concupiscenza) ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" ("l'ha resa adultera nel cuore") (*Mt 5,28*). Non vuole forse egli dire con ciò che proprio la concupiscenza - come l'adulterio - è un distacco interiore dal significato sponsale del corpo? Non vuole rimandare i suoi ascoltatori alle loro esperienze interiori di tale distacco? Non è forse per questo che lo definisce "adulterio commesso nel cuore"?

Mercoledì, 17 settembre 1980

### ***Il desiderio, riduzione intenzionale dell'orizzonte della mente e del cuore***

1. Durante l'ultima riflessione, ci siamo chiesti che cosa è il "desiderio", di cui parlava Cristo nel Discorso della montagna (*Mt 5,27-28*). Ricordiamo che egli ne parlava in rapporto al comandamento: "Non commettere adulterio". Lo stesso "desiderare" (precisamente: "guardare per desiderare") è definito un "adulterio commesso nel cuore". Ciò fa molto pensare. Nelle precedenti riflessioni abbiamo detto che Cristo, nell'esprimersi in quel modo, voleva indicare ai suoi ascoltatori il distacco dal significato sponsale del corpo, sperimentato dall'uomo (nel caso, il maschio), quando asseconda la concupiscenza della carne con l'atto

---

42. L'analisi filologica conferma il significato dell'espressione ho blépon "il guardante" o "chiunque guarda": *Mt 5,28*. Se "*blépon*" di *Mt 5,28* ha il valore di percezione interna, equivalente a "penso, fermo l'attenzione, bado", più severo e più elevato risulta l'insegnamento evangelico nei riguardi dei rapporti interpersonali dei discepoli di Cristo. "Secondo Gesù non è necessario neppure uno sguardo lussurioso per far diventare adultera una persona. Basta anche un pensiero del cuore" [M. Adinolfi, *Il desiderio della donna in Matteo 5, 28*, in *Fondamenti biblici della teologia morale*, Atti della XXII Settimana Biblica Italiana, Paideia, Brescia 1973, p. 279].



interiore del "desiderio". Il distacco dal significato sponsale del corpo comporta al tempo stesso un conflitto con la sua dignità di persona: un autentico conflitto di coscienza.

A questo punto appare che il significato biblico (quindi anche teologico del "desiderio" è diverso da quello puramente psicologico. Lo psicologo descriverà il "desiderio" come un intenso orientamento verso l'oggetto, a causa del suo peculiare valore: nel caso qui considerato, per il suo valore "sessuale". A quanto sembra, troveremo tale definizione nella maggior parte delle opere dedicate a simili temi. Tuttavia, la descrizione biblica, pur senza sottovalutare l'aspetto psicologico, pone in rilievo soprattutto quello etico, dato che c'è un valore che viene leso. Il "desiderio" è, direi, l'inganno del cuore umano nei confronti della perenne chiamata dell'uomo e della donna - una chiamata che è stata rivelata nel mistero stesso della creazione - alla comunione attraverso un dono reciproco. Così, dunque, quando Cristo nel Discorso della montagna ( Mt 5,27-28 ) fa riferimento "al cuore" o all'uomo interiore, le sue parole non cessano di esser cariche di quella verità circa il "principio", alla quale, rispondendo ai farisei (cf. Mt 19,8 ), egli aveva riportato tutto il problema dell'uomo, della donna e del matrimonio.

2. La perenne chiamata, di cui abbiamo cercato di fare l'analisi seguendo il Libro della Genesi ( Gen 2,23-25 ) e, in certo senso, la perenne attrazione reciproca da parte dell'uomo verso la femminilità e da parte della donna verso la mascolinità, è un invito mediato dal corpo, ma *non è il desiderio* nel senso delle parole di Matteo 5,27-28. Il "desiderio", come attuazione della concupiscenza della carne (anche e soprattutto nell'atto puramente interiore), sminuisce il significato di ciò che erano - e che sostanzialmente non cessano di essere - quell'invito e quella reciproca attrazione. L'eterno "femminino" (*das ewig weibliche*), così come, del resto, l'eterno "mascolino", anche sul piano della storicità tende a liberarsi dalla pura concupiscenza, e cerca un posto di affermazione sul livello proprio del mondo delle persone. Ne dà testimonianza quella vergogna originaria, di cui parla Genesi 3. La dimensione dell'intenzionalità dei pensieri e dei cuori costituisce uno dei principali filoni della universale cultura umana. Le parole di Cristo nel Discorso della montagna confermano appunto tale dimensione.

3. Nondimeno, queste parole esprimono chiaramente che il "desiderio" fa parte della realtà del cuore umano. Quando affermiamo che il "*desiderio*", nei confronti della originaria attrazione reciproca della mascolinità e della femminilità, rappresenta una "riduzione", abbiamo in mente una "*riduzione*" *intenzionale*, quasi una restrizione o chiusura dell'orizzonte della mente e del cuore. Una cosa, infatti, è aver coscienza che il valore del sesso fa parte di tutta la ricchezza di valori, con cui al maschio appare l'essere femminile; e un'altra cosa è "ridurre" tutta la ricchezza personale della femminilità a quell'unico valore, cioè al sesso, come oggetto idoneo all'appagamento della propria sessualità. Lo stesso ragionamento si può fare nei riguardi di ciò che è la mascolinità per la donna, sebbene le parole di Matteo 5,27-28 si riferiscano direttamente soltanto all'altro rapporto. La "riduzione" intenzionale è, come si vede, di natura soprattutto assiologica. Da una parte l'eterna attrazione dell'uomo verso la femminilità (cf. Gen 2,23 ) libera in lui - o forse dovrebbe liberare - una gamma di desideri spirituali-carnali di natura soprattutto personale e "di comunione" (cf. l'analisi del "principio"), ai quali corrisponde una proporzionale gerarchia di valori. Dall'altra, il "desiderio" *limita* tale gamma, *offuscando* la gerarchia dei valori che contrassegna l'attrazione perenne della mascolinità e della femminilità.

4. Il desiderio fa sì che all'interno, cioè nel "cuore", nell'orizzonte interiore dell'uomo e della donna, si offuschi il significato del corpo, proprio della persona. La femminilità cessa così di essere per la mascolinità soprattutto soggetto; cessa di essere uno specifico linguaggio dello spirito; perde il carattere di segno. Cessa, direi, di portare su di sé lo stupendo significato sponsale del corpo. Cessa di essere collocato nel contesto della coscienza e della esperienza di tale significato. Il "desiderio" che nasce dalla stessa concupiscenza della carne, dal primo momento dell'esistenza all'interno dell'uomo - dell'esistenza nel suo "cuore" - passa in un certo senso accanto a tale contesto (si potrebbe dire, con una immagine, che passa sulle macerie del significato sponsale del corpo e di tutte le sue componenti soggettive), e in virtù della propria intenzionalità assiologica tende direttamente verso un fine esclusivo: *a soddisfare solo il bisogno sessuale del corpo*, come proprio oggetto.

5. Tale riduzione intenzionale ed assiologica può verificarsi, secondo le parole di Cristo ( Mt 5,27-28 ), già nell'ambito dello "sguardo" (del "guardare") o piuttosto nell'ambito di un atto puramente interiore espresso dallo sguardo. Lo sguardo (o piuttosto il "guardare"), in se stesso, è un atto conoscitivo. Quando nella sua struttura interiore entra la concupiscenza, lo sguardo assume un carattere di "conoscenza desiderosa". L'espressione biblica "guarda per desiderare" può indicare sia un atto conoscitivo, di cui "si serve" l'uomo

desiderando (cioè conferendogli il carattere proprio del desiderio teso verso un oggetto), sia un atto conoscitivo che suscita il desiderio nell'altro soggetto e soprattutto nella sua volontà e nel suo "cuore". Come si vede, è possibile attribuire una interpretazione intenzionale ad un atto interiore, avendo presente l'uno o l'altro polo della psicologia dell'uomo: la conoscenza o il desiderio inteso come *appetitus*. L'*appetitus* è qualcosa di più ampio del "desiderio", poiché indica tutto ciò che si manifesta nel soggetto come "aspirazione", e come tale si orienta sempre verso un fine, cioè verso un oggetto conosciuto sotto l'aspetto del valore). Tuttavia, un'adeguata interpretazione delle parole di *Matteo 5,27-28* richiede che - *attraverso l'intenzionalità propria della conoscenza o dell'"appetitus"* - scorgiamo qualcosa di più, cioè *l'intenzionalità dell'esistenza stessa dell'uomo in rapporto con l'altro uomo*; nel nostro caso: dell'uomo in rapporto alla donna e della donna in rapporto all'uomo.

Su questo argomento ci converrà ritornare. Concludendo l'odierna riflessione, bisogna ancora aggiungere che in quel "desiderio", nel "guardare per desiderare", di cui tratta il Discorso della montagna, la donna, per l'uomo che "guarda" così, cessa di esistere come soggetto dell'eterna attrazione e comincia ad essere solo oggetto di concupiscenza carnale. A ciò è collegato il profondo distacco interno dal significato sponsale del corpo, di cui abbiamo parlato già nella precedente riflessione.

*Mercoledì, 24 settembre 1980*

### ***La concupiscenza allontana l'uomo e la donna dalle prospettive personali e "di comunione"***

1. Nel discorso della montagna Cristo dice: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt 5,27-28*). Da qualche tempo cerchiamo di penetrare nel significato di questa enunciazione, analizzandone le singole componenti per comprendere meglio l'insieme del testo.

Quando Cristo parla dell'uomo, che "guarda per desiderare", non indica soltanto la dimensione dell'intenzionalità del "guardare", quindi della conoscenza concupiscente, la dimensione "psicologica", ma indica anche la dimensione della intenzionalità della esistenza stessa dell'uomo. Dimostra, cioè, chi "è" o piuttosto chi "diventa", per l'uomo, la donna che egli "guarda con concupiscenza". In questo caso, l'intenzionalità della conoscenza determina e definisce l'intenzionalità stessa dell'esistenza. Nella situazione descritta da Cristo quella dimensione intercorre unilateralmente dall'uomo, che è soggetto, verso la donna, che è divenuta oggetto (ciò però non vuol dire che tale dimensione sia soltanto unilaterale); per ora non capovolgiamo la situazione analizzata, né la estendiamo ad entrambe le parti, ad ambedue i soggetti. Soffermiamoci sulla situazione tracciata da Cristo, sottolineando che si tratta di un atto "puramente interiore", nascosto nel cuore e fermo alla soglia dello sguardo.

Basta constatare che in tal caso la donna - la quale, a motivo della soggettività personale esiste perennemente "per l'uomo" attendendo che anche lui, per lo stesso motivo, esista "per lei" - resta privata del significato della sua attrazione in quanto persona, la quale, pur essendo propria dell'"eterno femminile", nello stesso tempo per l'uomo diviene solo oggetto: *comincia, cioè, ad esistere intenzionalmente come oggetto di potenziale appagamento del bisogno sessuale inerente alla sua mascolinità*. Sebbene l'atto sia del tutto interiore, nascosto nel "cuore" ed espresso solo dallo "sguardo", in lui avviene già un cambiamento (soggettivamente unilaterale) dell'esistenza. Se non fosse così, se non si trattasse di un cambiamento così profondo, non avrebbero senso le seguenti parole della stessa frase: "Ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt5,28*).

2. Quel cambiamento della intenzionalità della esistenza, mediante cui una certa donna comincia ad esistere per un certo uomo non come soggetto di chiamata e di attrazione personale o soggetto "di comunione", ma esclusivamente come oggetto di potenziale appagamento del bisogno sessuale, *si attua nel "cuore" in quanto si è attuato nella volontà*. La stessa intenzionalità conoscitiva non vuol dire ancora asservimento del "cuore". Solo quando la riduzione intenzionale, illustrata in precedenza, trascina la volontà nel suo ristretto orizzonte, quando ne suscita la decisione di un rapporto con un altro essere umano (nel nostro caso: con la donna) secondo la scala dei valori propria della "concupiscenza" solo allora si può dire che il "desiderio" si è anche impadronito del "cuore". Solo quando la "concupiscenza" si è impadronita della volontà, è possibile dire che essa domina sulla soggettività della persona e che sta alla base della volontà e della possibilità di scegliere e decidere, attraverso cui - in virtù dell'autodecisione o autodeterminazione - viene stabilito il modo stesso di

esistere nei riguardi di un'altra persona. L'intenzionalità di siffatta esistenza acquista allora una piena dimensione soggettiva.

3. Solo allora - cioè da quel momento soggettivo e sul suo prolungamento soggettivo - è possibile confermare ciò che abbiamo letto, per esempio, nel Siracide ( *Sir* 23,17-22 ) circa l'uomo dominato dalla concupiscenza, e che leggiamo in descrizioni ancor più eloquenti nella letteratura mondiale. Allora possiamo anche parlare di quella "*costrizione più o meno completa*", che altrove viene chiamata "costrizione del corpo" e che porta con sé *la perdita della "libertà del dono"*, connaturale alla profonda coscienza del significato sponsale del corpo, di cui abbiamo anche parlato nelle precedenti analisi.

4. Quando parliamo del "desiderio" come trasformazione dell'intenzionalità di una concreta esistenza, per es. dell'uomo, per il quale secondo *Matteo* 5,27-28, una certa donna diviene solo oggetto di potenziale appagamento del "bisogno sessuale" inerente alla sua mascolinità, non si tratta in alcun modo di mettere in questione quel bisogno, quale dimensione oggettiva della natura umana con la finalità procreativa che le è propria. Le parole di Cristo nel Discorso della montagna (in tutto il suo ampio contesto) sono lontane dal manicheismo, come lo è anche l'autentica tradizione cristiana. In questo caso, non possono quindi sorgere obiezioni del genere. Si tratta, invece, del modo di esistere dell'uomo e della donna come persone, ossia di quell'esistere in un reciproco "per", il quale - *anche in base a ciò* che secondo l'oggettiva dimensione della natura umana è *definibile come "bisogno sessuale"* - può e deve servire *alla costruzione dell'unità "di comunione"* nei loro reciproci rapporti. Tale, infatti, è il fondamentale significato proprio della perenne e reciproca attrazione della mascolinità e della femminilità, contenuta nella realtà stessa della costituzione dell'uomo come persona, corpo e sesso insieme.

5. All'unione o "comunione" personale, cui l'uomo e la donna sono reciprocamente chiamati "dal principio", non corrisponde, anzi è in contrasto la eventuale circostanza che una delle due persone esista solo come soggetto di appagamento del bisogno sessuale, e l'altra divenga esclusivamente oggetto di tale soddisfazione. Inoltre, non corrisponde a tale unità di "comunione" - anzi la contrasta - il caso che entrambi, l'uomo e la donna, esistano vicendevolmente quale oggetto di appagamento del bisogno sessuale, e ciascuna da parte sua sia soltanto soggetto di quell'appagamento. Tale "riduzione" di un così ricco contenuto della reciproca e perenne attrazione delle persone umane, nella loro mascolinità o femminilità, non corrisponde appunto alla "natura" dell'attrazione in questione. Tale "riduzione", infatti, spegne il significato personale e "di comunione", proprio dell'uomo e della donna, attraverso cui, secondo *Genesi* 2,24, "l'uomo... si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne". La "*concupiscenza*" *allontana* la dimensione intenzionale della reciproca esistenza dell'uomo e della donna *dalle prospettive personali e "di comunione"*, proprie della loro perenne e reciproca attrazione, riducendola e, per così dire, sospingendola verso dimensioni utilitaristiche, nel cui ambito l'essere umano "si serve" dell'altro essere umano, "*usandolo*" soltanto per appagare i propri "bisogni".

6. Sembra di poter appunto ritrovare tale contenuto, carico di esperienza interiore umana propria di epoche ed ambienti diversi, nella concisa affermazione di Cristo nel Discorso della montagna. Al tempo stesso, non si può in alcun caso perdere di vista il significato che tale affermazione attribuisce all'"interiorità" dell'uomo, all'integrale dimensione del "cuore" come dimensione dell'uomo interiore. Qui sta il nucleo stesso della trasformazione dell'ethos, verso cui tendono le parole di Cristo secondo *Matteo* 5,27-28, espresse con potente forza ed insieme con mirabile semplicità.

*Mercoledì, 1 ottobre 1980*

### ***Costruire il nuovo senso etico attraverso la riscoperta dei valori***

1. Arriviamo nella nostra analisi alla terza parte dell'enunciato di Cristo nel Discorso della Montagna (*Mt* 5,27-28). La prima parte era: "Avete inteso che fu detto: non commetterete adulterio". La seconda: "Ma io vi dico, chiunque guarda una donna per desiderarla", è grammaticalmente connessa alla terza: "ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore".

Il metodo qui applicato, che è quello *di dividere, di "spezzare" l'enunciato di Cristo in tre parti*, che si susseguono, può sembrare artificioso. Tuttavia, quando cerchiamo il senso etico dell'intero enunciato, nella

sua globalità, può esser utile appunto la divisione del testo da noi usata, a patto che non venga applicata solo in modo disgiuntivo ma congiuntivo. Ed è quello che intendiamo fare. Ognuna delle distinte parti ha un proprio contenuto e connotazioni che le sono specifiche, ed è appunto quanto vogliamo mettere in rilievo, mediante la divisione del testo; ma al tempo stesso va segnalato che ognuna delle parti si spiega nel rapporto diretto con le altre. Ciò si riferisce in primo luogo ai principali elementi semantici, mediante i quali l'enunciato costituisce un insieme. Ecco questi elementi: commettere adulterio, desiderare, commettere adulterio nel corpo, commettere adulterio nel cuore. Sarebbe particolarmente difficile stabilire il senso etico del "desiderare" senza l'elemento indicato qui per ultimo, cioè l'"adulterio nel cuore". Già l'analisi precedente ha in un certo grado preso in considerazione questo elemento; tuttavia una più piena comprensione della componente: "commettere adulterio nel cuore" è possibile solo dopo un'apposita analisi.

2. Come già abbiamo accennato all'inizio, si tratta qui di stabilire il senso etico. L'enunciato di Cristo, in *Matteo 5,27-28*, prende inizio dal comandamento: "non commettere adulterio", per mostrare come occorra intenderlo e metterlo in pratica, affinché abbondi in esso la "giustizia" che Dio Jahvè come Legislatore ha voluto: affinché essa abbondi in misura maggiore di quanto risultasse dall'interpretazione e dalla casistica dei dottori dell'Antico Testamento. Se le parole di Cristo in tale senso tendono a *costruire il nuovo ethos* (e in base allo stesso comandamento), la via a ciò passa *attraverso la riscoperta dei valori*, che - nella comprensione generale anticotestamentaria e nell'applicazione di questo comandamento - sono andate perdute.

3. Da questo punto di vista è significativa anche la formulazione del testo di *Matteo 5,27-28*. Il comandamento "non commettere adulterio" è formulato come una interdizione che esclude in modo categorico un determinato male morale. È noto che la stessa Legge (Decalogo), oltre alla interdizione "non commettere adulterio" comprende anche l'interdizione "non desiderare la moglie del tuo prossimo" (*Es 20,14 . 17 ; Dt 5,18 .21*). Cristo non vanifica un divieto rispetto all'altro. Sebbene parli del "desiderio", tende ad una chiarificazione più profonda dell'"adulterio". È significativo che dopo aver citato il divieto "non commettere adulterio", come noto agli ascoltatori, in seguito, nel corso del suo enunciato cambia il suo stile e la struttura logica da normativa in quella narrativo-affermativa. Quando dice: "Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore", descrive un fatto interiore, la cui realtà può essere facilmente compresa dagli ascoltatori. Al tempo stesso, attraverso il fatto così descritto e qualificato, egli indica come occorre intendere e mettere in pratica il comandamento: "non commettere adulterio", affinché conduca alla "giustizia" voluta dal Legislatore.

4. In tal modo siamo giunti all'espressione "ha commesso adulterio nel cuore", espressione-chiave, come pare, per intendere il suo giusto senso etico. Questa espressione è in pari tempo *la fonte principale per rivelare i valori essenziali del nuovo ethos*: dell'*ethos* del Discorso della Montagna. Come accade spesso nel Vangelo, anche qui riscontriamo un certo paradosso. Come, infatti, può aver luogo l'"adulterio" senza "commettere adulterio", cioè senza l'atto esteriore, che consente di individuare l'atto vietato dalla Legge? Abbiamo visto quanto si impegnasse la casistica dei "dottori della Legge" nel precisare questo problema. Ma anche indipendentemente dalla casistica, sembra evidente che l'adulterio possa essere individuato solo "nella carne" (cf. *Gen 2,24*), cioè quando i due: l'uomo e la donna, che si uniscono fra loro così: da diventare una sola carne, non sono coniugi legali: marito e moglie. Quale significato può quindi avere l'"adulterio commesso nel cuore"? Non è questa forse una espressione soltanto metaforica, adoperata dal Maestro per mettere in risalto la peccaminosità della concupiscenza?

5. *Se ammettessimo tale lettura semantica* dell'enunciato di Cristo (*Mt 5,27-28*) occorrerebbe riflettere profondamente sulle *conseguenze etiche* che ne deriverebbero, cioè sulle conclusioni circa la regolarità etica del comportamento. L'adulterio avviene quando l'uomo e la donna, che si uniscono fra loro così da diventare una sola carne (cf. *Gen 2,24*), cioè nel modo proprio dei coniugi, non sono coniugi legali. L'individuazione dell'adulterio come peccato commesso "nel corpo" è strettamente ed esclusivamente unita all'atto "esteriore", alla convivenza coniugale che si riferisce anche allo stato delle persone agenti, riconosciuto dalla società. Nel caso in questione questo stato è improprio e non autorizza a tale atto (di qui, appunto, la denominazione: "adulterio").

6. Passando alla seconda parte dell'enunciato di Cristo (cioè a quello in cui inizia a configurarsi il nuovo *ethos*) bisognerebbe intendere l'espressione: "chiunque guarda una donna per desiderare", nel riferimento esclusivo alle persone secondo il loro stato civile, riconosciuto cioè dalla società, siano o no coniugi. Qui cominciano a moltiplicarsi gli interrogativi. Siccome non può creare dubbi il fatto che Cristo

indichi la peccaminosità dell'atto interiore della concupiscenza espressa attraverso lo sguardo rivolto ad ogni donna che non sia la moglie di colui che la guardi in tal modo, pertanto possiamo e perfino dobbiamo chiederci se con la stessa espressione Cristo ammetta e compri tale sguardo, tale atto interiore della concupiscenza, diretto verso la donna che è moglie dell'uomo, che così la guarda. In favore della risposta affermativa a tale domanda sembra essere la seguente premessa logica: (nel caso in questione) può commettere l'"adulterio nel cuore" soltanto l'uomo che è soggetto potenziale dell'"adulterio nella carne". Dato che questo soggetto non può essere l'uomo-marito nei riguardi della propria legittima moglie, dunque l'"adulterio nel cuore" non può riferirsi a lui, ma può addebitarsi a colpa di ogni altro uomo. Se marito, egli non può commetterlo nei riguardi della propria moglie. Egli soltanto ha il diritto esclusivo di "desiderare", di "guardare con concupiscenza" la donna che è sua moglie, e mai si potrà dire che a motivo di un tale atto interiore meriti d'esser accusato dell'"adulterio commesso nel cuore". Se in virtù del matrimonio ha il diritto di "unirsi con sua moglie", così che "i due saranno una sola carne", questo atto non può mai essere chiamato "adulterio"; analogamente non può essere definito "adulterio commesso nel cuore" l'atto interiore del "desiderio" di cui tratta il Discorso della Montagna.

7. Tale interpretazione delle parole di Cristo in *Matteo 5,27-28*, sembra corrispondere alla logica del Decalogo, in cui, oltre al comandamento "non commettere adulterio" (VI), c'è anche il comandamento "non desiderare la moglie del tuo prossimo" (IX). Inoltre il ragionamento che è stato fatto a suo sostegno ha tutte le caratteristiche della correttezza obiettiva e dell'esattezza. Nondimeno, resta fondatamente in dubbio se questo ragionamento tiene conto di tutti gli aspetti della rivelazione nonché della teologia del corpo che debbono essere considerati, soprattutto quando vogliamo comprendere le parole di Cristo. Abbiamo già visto in precedenza qual è il "peso specifico" di questa locuzione, quanto ricche sono le implicazioni antropologiche e teologiche dell'unica frase in cui Cristo si riporta "all'origine" (cf. *Mt 19,8*). Le implicazioni antropologiche e teologiche dell'enunciato del Discorso della Montagna, in cui Cristo si richiama al cuore umano conferiscono all'enunciato stesso anche un "peso specifico" proprio, e in pari tempo ne determinano la coerenza con l'insieme dell'insegnamento evangelico. E perciò dobbiamo ammettere che l'interpretazione sopra presentata, con tutta la sua oggettiva correttezza e precisione logica, richiede un certo ampliamento e, soprattutto, un approfondimento. Dobbiamo ricordare che il richiamo al cuore umano, espresso forse in modo paradossale (cf. *Mt 5,27-28*), proviene da Colui che "sapeva quel che c'è in ogni uomo" (*Gv 2,25*). E se le sue parole confermano i comandamenti del Decalogo (non soltanto il sesto, ma anche il nono), al tempo stesso esprimono *quella scienza sull'uomo*, che - come abbiamo altrove rilevato - ci consente di unire la consapevolezza della *peccaminosità umana con la prospettiva della "redenzione del corpo"* (cf. *Rm 8,23*). Appunto tale "scienza sta alle basi del nuovo ethos" che emerge dalle parole del Discorso della Montagna.

Prendendo in considerazione tutto ciò, concludiamo che, come nell'intendere l'"adulterio nella carne" Cristo sottopone a critica l'interpretazione erronea e unilaterale dell'adulterio che deriva dalla mancata osservanza della monogamia (cioè del matrimonio inteso come l'alleanza indefettibile delle persone), così anche nell'intendere l'"adulterio nel cuore" Cristo prende in considerazione non soltanto il reale stato giuridico dell'uomo e della donna in questione. Cristo fa dipendere la valutazione morale del "desiderio" soprattutto *dalla stessa dignità personale dell'uomo e della donna*; e questo ha la sua importanza sia quando si tratta di persone non sposate, sia - e forse ancor più - quando sono coniugi, moglie e marito. Da questo punto di vista ci converrà completare l'analisi delle parole del Discorso della Montagna, e lo faremo la prossima volta.

*Mercoledì, 8 ottobre 1980*

### ***Interpretazione psicologica e teologica del concetto di concupiscenza***

1. Desidero oggi portare a termine l'analisi delle parole pronunziate da Cristo, nel discorso della montagna, sull'"adulterio" e sulla "concupiscenza", e in particolare dell'ultima componente dell'enunciato, in cui si definisce specificamente la "concupiscenza dello sguardo", come "adulterio commesso nel cuore".

Già in precedenza abbiamo constatato che le suddette parole vengono di solito intese come desiderio della moglie altrui (cioè secondo lo spirito del IX comandamento del Decalogo). Sembra però che questa

interpretazione - più restrittiva - possa e debba essere allargata alla luce del contesto globale. Sembra che la valutazione morale della concupiscenza (del "guardare per desiderare") che Cristo chiama "adulterio commesso nel cuore", dipenda soprattutto dalla stessa dignità personale dell'uomo e della donna; ciò vale sia per coloro che non sono congiunti in matrimonio, sia - e forse ancor più - per quelli che sono marito e moglie.

2. L'analisi, che finora abbiamo fatto dell'enunciato di *Matteo 5,27-28*: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore", indica la necessità di ampliare e soprattutto di approfondire l'interpretazione anteriormente presentata, riguardo al senso etico che tale enunciato contiene. Ci soffermiamo sulla situazione descritta dal Maestro, situazione nella quale colui che "commette adulterio nel cuore", mediante un atto interiore di concupiscenza (espresso dallo sguardo), è l'uomo. È significativo che Cristo, parlando dell'oggetto di tale atto, non sottolinea che è "la moglie altrui", o la donna che non è la propria moglie, ma dice genericamente: la donna. L'adulterio commesso "nel cuore" non è circoscritto nei limiti del rapporto interpersonale, i quali consentono di individuare l'adulterio commesso "nel corpo". Non sono tali limiti a decidere esclusivamente ed essenzialmente dell'adulterio commesso "nel cuore", ma la natura stessa della concupiscenza, espressa in questo caso attraverso lo sguardo, cioè per il fatto che quell'uomo - di cui, a titolo di esempio, parla Cristo - "guarda per desiderare". L'adulterio "nel cuore" viene commesso non soltanto perché l'uomo "guarda" in tal modo la donna che non è sua moglie, ma *appunto perché guarda così una donna*. Anche se guardasse in questo modo la donna *che è sua moglie* commetterebbe lo stesso adulterio "nel cuore".

3. Questa interpretazione sembra prendere in considerazione, in modo più ampio, ciò che nell'insieme delle presenti analisi è stato detto sulla concupiscenza, e in primo luogo sulla concupiscenza della carne, quale elemento permanente della peccaminosità dell'uomo (*status naturae lapsae*). La concupiscenza che, come atto interiore, nasce da questa base (come abbiamo cercato di indicare nella precedente analisi), muta l'intenzionalità stessa dell'esistere della donna "per" l'uomo, riducendo la ricchezza della perenne chiamata alla comunione delle persone, la ricchezza della profonda attrattiva della mascolinità e della femminilità, al solo appagamento del "bisogno" sessuale del corpo (a cui sembra collegarsi più da vicino il concetto di "istinto"). Una tale riduzione fa sì che la persona (in questo caso, la donna) diventa per l'altra persona (per l'uomo) soprattutto l'oggetto dell'appagamento potenziale del proprio "bisogno" sessuale. *Si deforma così quel reciproco "per", che perde il suo carattere di comunione delle persone a favore della funzione utilitaristica*. L'uomo che "guarda" in tal modo, come scrive *Matteo 5,27-28*, "si serve" della donna, della sua femminilità, per appagare il proprio "istinto". Sebbene non lo faccia con un atto esteriore, già nel suo intimo ha assunto tale atteggiamento, interiormente così decidendo rispetto ad una determinata donna. In ciò consiste appunto l'adulterio "commesso nel cuore". Tale adulterio "nel cuore" può commettere l'uomo anche nei riguardi della propria moglie, se la tratta soltanto come oggetto di appagamento dell'istinto.

4. Non è possibile giungere alla seconda interpretazione delle parole di *Matteo 5,27-28*, se ci limitiamo all'interpretazione puramente psicologica della concupiscenza, senza tener conto di ciò che costituisce il suo specifico carattere teologico, cioè il rapporto organico tra la concupiscenza (come atto) e la concupiscenza della carne, come, per così dire, disposizione permanente che deriva dalla peccaminosità dell'uomo. Sembra che l'interpretazione puramente psicologica (ovvero "sessuologica") della "concupiscenza" non costituisca una base sufficiente per comprendere il relativo testo del discorso della montagna. Se invece ci riferiamo all'interpretazione teologica, - *senza sottovalutare ciò che nella prima interpretazione (quella psicologica) resta immutabile* - essa, cioè la *seconda interpretazione* (quella teologica) ci appare come più completa. Grazie ad essa, infatti, diviene più chiaro anche il significato etico dell'enunciato-chiave del discorso della montagna a cui dobbiamo l'adeguata dimensione dell'*ethos* del Vangelo.

5. Nel delineare questa dimensione, Cristo resta fedele alla Legge: "Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento" (*Mt 5,17*). Di conseguenza dimostra quanto ci sia bisogno di scendere in profondità, quanto ci sia bisogno di svelare a fondo le latebre del cuore umano, affinché questo cuore possa diventare un luogo di "adempimento" alla Legge. L'enunciato di *Matteo 5,27-28*, che rende manifesta la prospettiva interiore dell'adulterio commesso "nel cuore" - e in questa prospettiva addita le giuste vie per adempiere il comandamento: "Non commettere adulterio" - ne è un singolare argomento. Questo enunciato (*Mt 5,27-28*) si riferisce infatti, alla sfera in cui si tratta in modo particolare della "purezza del cuore" (cf. *Mt 5,8*) (espressione che nella Bibbia - come è noto - ha un

significato ampio). Anche altrove avremo occasione di considerare in che modo il comandamento "Non commettere adulterio" - il quale, quanto al modo in cui viene espresso ed al contenuto, è un divieto univoco e severo (come il comandamento "Non desiderare la moglie del tuo prossimo") ( *Es*20,17 ) - si compie appunto mediante la "purezza di cuore". Della severità e forza della proibizione testimoniano indirettamente le successive parole del testo del discorso della montagna, in cui Cristo parla figuratamente del "cavare l'occhio" e del "tagliare la mano", allorché queste membra fossero causa di peccato (cf. *Mt* 5,29-30 ). Abbiamo constatato in precedenza che la legislazione dell'Antico Testamento, pur abbondando di punizioni improntate a severità tuttavia essa non contribuiva "a dare compimento alla Legge", perché la sua casistica era contrassegnata da molteplici compromessi con la concupiscenza della carne. Cristo invece insegna che *il comandamento si adempie attraverso la "purezza di cuore"*, la quale non viene partecipata all'uomo se non *a prezzo di fermezza nei confronti* di tutto ciò che ha origine dalla *concupiscenza della carne*. Acquista la "purezza di cuore" chi sa *esigere coerentemente* dal suo "cuore": dal suo "cuore" e dal suo "corpo".

6. Il comandamento "Non commettere adulterio" trova la sua giusta motivazione nell'indissolubilità del matrimonio, in cui l'uomo e la donna, in virtù dell'originario disegno del Creatore, si uniscono in modo che "i due diventano una sola carne" (cf. *Gen* 2,24 ). L'adulterio, per sua essenza, contrasta con tale unità, nel senso in cui questa unità corrisponde alla dignità delle persone. Cristo non soltanto conferma questo essenziale significato etico del comandamento, ma tende a consolidarlo nella stessa profondità della persona umana. La nuova dimensione dell'ethos è collegata sempre con la rivelazione di quel profondo, che viene chiamato "cuore" e con la liberazione di esso dalla "concupiscenza", *in modo che in quel cuore possa risplendere più pienamente l'uomo*: maschio e femmina in tutta la verità interiore del reciproco "per". Liberato dalla costrizione e dalla menomazione dello spirito che porta con sé la concupiscenza della carne, l'essere umano: maschio e femmina, si ritrova reciprocamente nella libertà del dono che è la condizione di ogni convivenza nella verità, ed, in particolare, nella libertà del reciproco donarsi, poiché entrambi, come marito e moglie, debbono formare l'unità sacramentale voluta, come dice *Genesi* 2,24, dallo stesso Creatore.

7. Come è evidente, l'esigenza, che nel discorso della montagna Cristo pone a tutti i suoi ascoltatori attuali e potenziali, appartiene allo spazio interiore in cui l'uomo - proprio colui che lo ascolta - *deve scorgere di nuovo la pienezza perduta della sua umanità, e volerla riacquistare*. Quella pienezza nel rapporto reciproco delle persone: dell'uomo e della donna, il Maestro la rivendica in *Matteo* 5,27-28, avendo in mente soprattutto l'indissolubilità del matrimonio, ma anche ogni altra forma di convivenza degli uomini e delle donne, di quella convivenza che costituisce la pura e semplice trama dell'esistenza. La vita umana, per sua natura, è "coeducativa", e la sua dignità, il suo equilibrio dipendono, ogni momento della storia e in ogni punto di longitudine e latitudine geografica, da "chi" sarà lei per lui, e lui per lei.

Le parole pronunziate da Cristo nel discorso della montagna hanno indubbiamente tale portata universale e insieme profonda. Solo così possono essere intese nella bocca di Colui, che sino in fondo "sapeva quello che c'è in ogni uomo" ( *Gv* 2,25 ), e che, nello stesso tempo, portava in sé il mistero della "redenzione del corpo" come si esprimerà S. Paolo. Dobbiamo *temere* la severità di queste parole, o piuttosto *aver fiducia* nel loro contenuto salvifico, nella loro potenza?

In ogni caso, l'analisi compiuta delle parole pronunziate da Cristo nel discorso della montagna apre la strada ad ulteriori riflessioni indispensabili per avere piena consapevolezza dell'uomo "storico", e soprattutto dell'uomo contemporaneo: della sua coscienza e del suo "cuore".

*Mercoledì, 15 ottobre 1980*

### ***Valori evangelici e doveri del cuore umano***

1. Durante i nostri numerosi incontri del mercoledì abbiamo fatto una particolareggiata analisi delle parole del discorso della montagna, in cui Cristo fa riferimento al "cuore" umano. Come ormai sappiamo, le sue parole sono impegnative. Cristo dice: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei *nel suo cuore*" (*Mt* 5,27-28). Tale richiamo al cuore mette in luce la dimensione dell'interiorità umana, la dimensione dell'uomo interiore, propria dell'etica, e ancor più della teologia del corpo. Il desiderio, che sorge nell'ambito della

concupiscenza della carne, è al tempo stesso una realtà interiore e teologica, la quale, in certo modo, viene sperimentata da ogni uomo "storico". Ed è appunto quest'uomo - anche se non conosce le parole di Cristo - a porsi di continuo la domanda circa il proprio "cuore". Le parole di Cristo rendono tale domanda particolarmente esplicita: il cuore è accusato oppure è chiamato al bene? E questa domanda intendiamo ora prendere in considerazione, verso la fine delle nostre riflessioni ed analisi, collegate con la frase così concisa ed insieme categorica del Vangelo, così carica di contenuto teologico, antropologico ed etico.

Di pari passo va una seconda domanda, più "pratica": come "può" e "deve" agire l'uomo, che accoglie le parole di Cristo nel discorso della montagna, l'uomo che accetta l'"*ethos*" del Vangelo, e, in particolare, lo accetta in questo campo?

2. Quest'uomo trova nelle considerazioni finora fatte la risposta, almeno indiretta, alle due domande: come "può" agire, cioè su che cosa può contare nel suo "intimo, alla sorgente dei suoi atti "interiori" o "esteriori"? E inoltre: come "dovrebbe" agire, cioè in che modo i valori conosciuti secondo la "scala" rivelata nel discorso della montagna costituiscono un dovere della sua volontà e del suo "cuore", dei suoi desideri e delle sue scelte? In che modo lo "obbligano" nell'azione, nel comportamento, se, accolte mediante la conoscenza, lo "impegnano" già nel pensare e, in certa qual maniera, nel "sentire"? Queste domande sono significative per la "praxis" umana, ed indicano un legame organico della "praxis" stessa con l'"*ethos*". La morale viva è sempre "*ethos*" della prassi umana.

3. Alle suddette domande si può rispondere in vario modo. Infatti, sia nel passato, sia oggi vengono date risposte diverse. Ciò è confermato da un'ampia letteratura. Oltre alle risposte che troviamo in essa, occorre prendere in considerazione l'infinito numero di *risposte, che l'uomo concreto dà* a queste domande da se stesso, quelle che, nella vita di ciascuno, dà ripetutamente la sua coscienza, la sua consapevolezza e sensibilità morale. Proprio in questo ambito si attua continuamente una *compenetrazione dell'"ethos" e della "praxis"*. Qui vivono la propria vita (non esclusivamente "teorica") i singoli principi, cioè le norme della morale con le loro motivazioni, elaborate e divulgate da moralisti, ma anche quelle che elaborano - sicuramente non senza un legame col lavoro dei moralisti e degli scienziati - i singoli uomini, come autori e soggetti diretti della morale reale, come co-autori della sua storia, dai quali dipende anche il livello della morale stessa, il suo progresso o la sua decadenza. In tutto ciò si riconferma dappertutto e sempre, quell'"uomo storico" al quale una volta Cristo ha parlato, annunciando la buona novella evangelica con il discorso della montagna, ove tra l'altro ha detto la frase che leggiamo in *Matteo 5,27-28*: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore".

4. L'enunciato di Matteo si presenta stupendamente conciso riguardo a tutto ciò che su questo tema è stato scritto nella letteratura mondiale. E forse appunto in questo consiste la sua forza nella storia dell'"*ethos*". Occorre nello stesso tempo rendersi conto del fatto che la storia dell'"*ethos*" scorre in un alveo multiforme, in cui le singole correnti si avvicinano o allontanano vicendevolmente. L'uomo "storico" valuta sempre, a modo suo, il proprio "cuore", così come giudica anche il proprio "corpo": e così trapassa dal polo del pessimismo al polo dell'ottimismo, dalla severità puritana al permissivismo contemporaneo. È necessario rendersene conto, affinché l'"*ethos*" del discorso della montagna possa sempre avere una debita trasparenza nei confronti delle azioni e dei comportamenti dell'uomo. A tale fine occorre fare ancora alcune analisi.

5. Le nostre riflessioni sul significato delle parole di Cristo secondo *Matteo 5,27-28* non sarebbero complete, se non ci soffermassimo - almeno brevemente - su ciò che si può chiamare la risonanza di queste parole nella storia del pensiero umano e della valutazione dell'"*ethos*". La risonanza è sempre una trasformazione della voce e delle parole che la voce esprime. Sappiamo dall'esperienza che tale trasformazione è talvolta piena di misterioso fascino. Nel caso in questione, è accaduto piuttosto qualcosa di contrario. Infatti, alle parole di Cristo è stata piuttosto tolta la loro semplicità e profondità ed è stato conferito un significato lontano da quello in esse espresso, un significato in fin dei conti persino contrastante con esse. Abbiamo qui in mente tutto ciò che è apparso al margine del cristianesimo sotto il nome di *manicheismo* (1) e che ha anche cercato di entrare nel terreno del cristianesimo per quanto riguarda appunto la teologia e l'"*ethos*" del corpo. È noto che, nella forma originaria, il manicheismo, sorto nell'oriente al di fuori dell'ambiente biblico è scaturito dal dualismo mazdeista, individuava *la sorgente del male nella materia, nel corpo* e proclamava quindi la condanna di tutto ciò che nell'uomo è corporeo. E poiché nell'uomo la corporeità si manifesta soprattutto attraverso il sesso, allora la condanna veniva estesa al matrimonio e alla convivenza coniugale, oltre che alle altre sfere dell'essere e dell'agire, in cui si esprime la corporeità.



6. Ad un orecchio non adusato, l'evidente severità di quel sistema poteva sembrare in sintonia con le severe parole di *Matteo* 5,29-30, in cui Cristo parla del "cavare l'occhio" o del "tagliare la mano", se queste membra fossero la causa dello scandalo. Attraverso l'interpretazione puramente "materiale" di queste locuzioni, era anche possibile ottenere un'ottica manichea dell'enunciato di Cristo, in cui si parla dell'uomo che ha "commesso adulterio nel cuore... guardando la donna per desiderarla". Anche in questo caso, l'interpretazione manichea tende alla condanna del corpo, come reale sorgente del male, dato che in esso, secondo il manicheismo, si cela e insieme si manifesta il principio "ontologico" del male. Si cercava dunque di scorgere e talvolta si percepiva tale *condanna nel Vangelo, trovandola ove è invece stata espressa esclusivamente una esigenza particolare indirizzata allo spirito umano.*

Si noti che la condanna poteva - e può sempre essere - una scappatoia per sottrarsi alle esigenze poste nel Vangelo da colui che "sapeva quello che c'è in ogni uomo" ( *Gv* 2,25 ). Non ne mancano prove nella storia. Abbiamo già avuto in parte l'occasione (e certamente l'avremo ancora) per dimostrare in quale misura tale esigenza possa sorgere unicamente da una affermazione - e non da una negazione o da una condanna - se deve portare ad un'affermazione ancor più matura ed approfondita oggettivamente e soggettivamente. E a una tale affermazione della femminilità e mascolinità dell'essere umano, come dimensione personale dell'"essere corpo", debbono condurre le parole di Cristo secondo *Matteo* 5,27-28. Tale è il giusto significato etico di queste parole. Esse imprimono, sulle pagine del Vangelo, una peculiare dimensione dell'"*ethos*" al fine di imprimerla successivamente nella vita umana.

Cercheremo di riprendere questo tema nelle nostre ulteriori riflessioni.

*Mercoledì, 22 ottobre 1980*

### ***Realizzazione del valore del corpo secondo il disegno del Creatore***

1. Al centro delle nostre riflessioni, negli incontri del mercoledì, sta ormai da lungo tempo il seguente enunciato di Cristo nel discorso della montagna: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei (verso di lei) nel suo cuore" (*Mt* 5,27-28). Queste parole hanno un significato essenziale per tutta la teologia del corpo contenuta nell'insegnamento di Cristo. Pertanto, attribuiamo giustamente grande importanza alla loro corretta comprensione ed interpretazione. Già nella nostra precedente riflessione abbiamo constatato che la dottrina manichea, nelle sue espressioni sia primitive sia posteriori, è in contrasto con queste parole.

Non è infatti possibile cogliere nella frase del discorso della montagna, qui analizzata, una "condanna" oppure un'accusa del corpo. Semmai, vi si potrebbe intravedere una condanna del cuore umano. Tuttavia, le nostre riflessioni finora fatte manifestano che, se le parole di *Matteo* 5,27-28 contengono un'accusa, oggetto di questa è soprattutto l'uomo della concupiscenza. Con quelle parole il cuore viene non tanto accusato quanto sottoposto ad un giudizio o, meglio, chiamato ad un esame critico, anzi, autocritico: se soccomba o no alla concupiscenza della carne. Penetrando nel significato profondo della enunciazione di *Matteo* 5,27-28, dobbiamo tuttavia costatare che il giudizio ivi racchiuso circa il "desiderio", come atto di concupiscenza della carne, contiene in sé non la negazione, ma piuttosto l'affermazione del corpo, come elemento che insieme allo spirito determina la soggettività ontologica dell'uomo e partecipa alla sua dignità di persona. Così dunque, *il giudizio sulla concupiscenza della carne ha un significato essenzialmente diverso da quello che può presupporre l'ontologia manichea del corpo e che necessariamente ne scaturisce.*

2. Il corpo, nella sua mascolinità e femminilità, è "dal principio" chiamato a diventare la manifestazione dello spirito. Lo diviene anche mediante l'unione coniugale dell'uomo e della donna, quando si uniscono in modo da formare "una sola carne". Altrove (cf. *Mt* 19,5-6 ) Cristo difende i diritti inviolabili di tale unità, mediante la quale il corpo, nella sua mascolinità e femminilità, assume il valore di segno - segno in certo qual senso - sacramentale; e inoltre, mettendo in guardia contro la concupiscenza della carne, esprime la stessa verità circa la dimensione ontologica del corpo e ne conferma il significato etico, coerente con l'insieme del suo insegnamento. Questo significato etico non ha nulla in comune con la condanna manichea, ed è invece profondamente compenetrato del mistero della "redenzione del corpo", di cui san Paolo scriverà nella lettera ai Romani (cf. *Rm* 8,23 ). La "redenzione del corpo" non indica, tuttavia, il male ontologico come attributo costitutivo del corpo umano, ma addita soltanto *la peccaminosità dell'uomo*, per cui

questi *ha*, tra l'altro, *perduto il senso limpido del significato sponsale del corpo*, in cui si esprime il dominio interiore e la libertà dello spirito. Si tratta qui - come già abbiamo rilevato in precedenza - di una perdita "parziale", potenziale, dove il senso del significato sponsale del corpo si confonde, in certo qual modo, con la concupiscenza e consente facilmente di esserne assorbito.

3. L'interpretazione appropriata delle parole di Cristo secondo *Matteo 5, 27-28*, come pure la "praxis" in cui si attuerà successivamente l'autentico "ethos" del discorso della montagna, debbono essere assolutamente liberati da elementi manichei nel pensiero e nell'atteggiamento. Un atteggiamento manicheo dovrebbe portare ad un "annientamento", se non reale, almeno intenzionale del corpo, ad una negazione del valore del sesso umano, della mascolinità e femminilità della persona umana, o perlomeno soltanto alla loro "tolleranza" nei limiti del "bisogno" delimitato dalla necessità della procreazione. Invece, in base alle parole di Cristo nel discorso della montagna, l'"ethos" cristiano è caratterizzato da una *trasformazione della coscienza e degli atteggiamenti della persona umana*, sia dell'uomo sia della donna, *tale da manifestare e realizzare il valore del corpo e del sesso*, secondo il disegno originario del Creatore, posti al servizio della "comunione delle persone" che è il substrato più profondo dell'etica e della cultura umana. Mentre per la mentalità manichea il corpo e la sessualità costituiscono, per così dire, un "anti-valore", per il cristianesimo, invece, essi rimangono sempre un "valore non abbastanza apprezzato", come meglio spiegherò oltre. Il secondo atteggiamento indica quale debba essere la forma dell'"ethos", in cui il mistero della "redenzione del corpo" si radica, per così dire, nel suolo "storico" della peccaminosità dell'uomo. Ciò viene espresso dalla formula teologica, che definisce lo "stato" dell'uomo "storico" come "*status naturae lapsae simul ac redemptae*".

4. Bisogna interpretare le parole di Cristo nel discorso della montagna (*Mt 5,27-28*) alla luce di questa complessa verità sull'uomo. Se esse contengono una certa "accusa" al cuore umano, *tanto maggiormente gli rivolgono un appello*. L'accusa del male morale, che il "desiderio" nato dalla concupiscenza carnale intemperante cela in sé, è al tempo stesso una chiamata a vincere questo male. E se la vittoria sul male deve consistere nel distacco da esso (di qui le severe parole nel contesto di *Matteo 5,27-28*), tuttavia si tratta soltanto di *distaccarsi dal male dell'atto* (nel caso in questione, dell'atto interiore della "concupiscenza"), *e non mai di trasferire la negatività di tale atto sul suo oggetto*. Un simile trasferimento significherebbe una certa accettazione - forse non pienamente cosciente - dell'"anti-valore" manicheo. Esso non costituirebbe una vera e profonda vittoria sul male dell'atto, che è male per essenza morale, quindi male di natura spirituale; anzi, vi si nasconderebbe il grande pericolo di giustificare l'atto a scapito dell'oggetto (ciò in cui consiste propriamente l'errore essenziale dell'"ethos" manicheo). È evidente che Cristo in *Matteo 5,27-28* esige un distacco dal male della "concupiscenza" (o dello sguardo di desiderio disordinato), ma il suo enunciato non lascia in alcun modo supporre che sia un male l'oggetto di quel desiderio, cioè la donna che si "guarda per desiderarla" (Questa precisazione sembra talvolta mancare in alcuni testi "sapienziali").

5. Dobbiamo, dunque, precisare la differenza tra l'"accusa" e l'"appello". Dato che l'accusa rivolta al male della concupiscenza è al tempo stesso un appello a vincerlo, di conseguenza questa vittoria deve unirsi ad uno sforzo per scoprire l'autentico valore dell'oggetto, affinché nell'uomo, nella sua coscienza e nella sua volontà, non attecchisca l'"anti-valore" manicheo. Infatti, il male della "concupiscenza", cioè dell'atto di cui parla Cristo in *Matteo 5,27-28*, fa sì che l'oggetto, al quale esso si rivolge, costituisca per il soggetto umano un "valore non abbastanza apprezzato". Se nelle parole analizzate del discorso della montagna (*Mt 5,27-28*) il cuore umano è "accusato" di concupiscenza (oppure se è messo in guardia contro quella concupiscenza), in pari tempo mediante le stesse parole esso è *chiamato a scoprire il pieno senso di ciò che nell'atto di concupiscenza costituisce per lui un "valore non abbastanza apprezzato"*. Come sappiamo, Cristo disse: "Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore". L'"adulterio commesso nel cuore" si può e si deve intendere come "devalorizzazione", ovvero come depauperamento di un valore autentico, come intenzionale privazione di quella dignità, a cui nella persona in questione risponde il valore integrale della sua femminilità. Le parole di *Matteo 5,27-28* contengono un richiamo a scoprire tale valore e tale dignità, e a riaffermarli. Sembra che soltanto intendendo così le citate parole di Matteo si rispetti la loro portata semantica.

Per concludere queste concise considerazioni, occorre ancora una volta constatare che il modo manicheo di intendere e di valutare il corpo e la sessualità dell'uomo è essenzialmente estraneo al Vangelo, non conforme al significato esatto delle parole del discorso della montagna, pronunziate da Cristo. Il richiamo a dominare la concupiscenza della carne scaturisce appunto dall'affermazione della dignità personale del corpo e del

sempre, ed a tale dignità unicamente serve. Commetterebbe un errore essenziale colui che volesse cogliere in queste parole una prospettiva manichea.

Mercoledì, 29 ottobre 1980

### ***La forza originaria della creazione diventi per l'uomo forza di redenzione***

1. Già da lungo tempo, ormai, le nostre riflessioni del mercoledì s'incentrano sul seguente enunciato di Gesù Cristo nel Discorso della montagna: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei (nei suoi confronti) nel suo cuore" (Mt 5,27-28). Ultimamente abbiamo chiarito che le suddette parole non possono essere intese né interpretate in chiave manichea. Esse non contengono, in alcun modo, la condanna del corpo e della sessualità. Racchiudono soltanto un richiamo a vincere la triplice concupiscenza, ed in particolare la concupiscenza della carne: ciò che appunto scaturisce dall'affermazione della dignità personale del corpo e della sessualità, e unicamente convalida tale affermazione.

Precisare tale formulazione, ossia determinare il significato proprio delle parole del Discorso della montagna, in cui Cristo fa richiamo al cuore umano (cf. Mt 5,27-28), è importante non soltanto a motivo di "abitudini inveterate", sorte dal manicheismo, nel modo di pensare e di valutare le cose, ma anche a motivo di alcune *posizioni contemporanee che interpretano il senso dell'uomo e della morale*. Ricœur ha qualificato Freud, Marx e Nietzsche come "maestri del sospetto"<sup>(1)</sup> ("maitres du soupçon"), avendo in mente l'insieme dei sistemi che ciascuno di essi rappresenta, e forse soprattutto la base nascosta e l'orientamento di ciascuno di essi nell'intendere ed interpretare l'*humanum* stesso.

Sembra necessario accennare, almeno brevemente, a questa base e a questo orientamento. Occorre farlo per scoprire da una parte una significativa convergenza, e *dall'altra anche una divergenza* fondamentale con l'ermeneutica, che ha la sua sorgente nella Bibbia, a cui tentiamo di dare espressione nelle nostre analisi. In che cosa consiste la convergenza? Consiste nel fatto che i pensatori sopra menzionati, i quali hanno esercitato ed esercitano grande influsso sul modo di pensare e di valutare degli uomini del nostro tempo, sembrano in sostanza anche giudicare ed accusare il "cuore" dell'uomo. Ancor più, sembrano giudicarlo ed accusarlo *a motivo di ciò* che nel linguaggio biblico, soprattutto giovanneo, *viene chiamato concupiscenza, la triplice concupiscenza*.

2. Si potrebbe far qui una certa distribuzione delle parti. Nell'ermeneutica nietzschiana il giudizio e l'accusa del cuore umano corrispondono, in certo modo, a ciò che nel linguaggio biblico è chiamato "superbia della vita"; nell'ermeneutica marxista, a ciò che è stato chiamato "concupiscenza degli occhi"; nell'ermeneutica freudiana, invece, a ciò che viene chiamato "concupiscenza della carne". La convergenza di queste concezioni con l'ermeneutica dell'uomo fondata sulla Bibbia consiste nel fatto che, scoprendo nel cuore umano la triplice concupiscenza, avremmo potuto anche noi limitarci a porre quel cuore in stato di continuo sospetto. Tuttavia, la Bibbia non ci permette di fermarci qui. Le parole di Cristo secondo Matteo 5,27-28, sono tali che, pur manifestando tutta la realtà del desiderio e della concupiscenza, non consentono che si faccia di tale concupiscenza il criterio assoluto dell'antropologia e dell'etica, ossia il nucleo stesso dell'ermeneutica dell'uomo. *Nella Bibbia, la triplice concupiscenza non costituisce il criterio fondamentale* e magari unico ed assoluto dell'antropologia e dell'etica, sebbene sia indubbiamente *un coefficiente importante per comprendere l'uomo, le sue azioni e il loro valore morale*. Anche l'analisi finora da noi fatta lo mostra.

3. Pur volendo arrivare ad una completa interpretazione delle parole di Cristo sull'uomo che "guarda con concupiscenza" (cf. Mt 5,27-28), noi non possiamo accontentarci di qualunque concezione della "concupiscenza", anche nel caso che si raggiungesse la pienezza della verità "psicologica" a noi accessibile; dobbiamo, invece, attingere alla *Prima Lettera di Giovanni* 2,15-16 ed alla "teologia della concupiscenza" che vi è racchiusa. L'uomo che "guarda per desiderare"; è infatti l'uomo della triplice concupiscenza, è l'uomo della concupiscenza della carne. Perciò egli "può" guardare in tal modo e perfino deve esser conscio *che, abbandonando questo atto interiore in balia delle forze della natura, non può evitare l'influsso della concupiscenza della carne*. In Matteo 5,27-28 Cristo tratta anche di questo e vi richiama l'attenzione.

Le sue parole si riferiscono non soltanto all'atto concreto di "concupiscenza", ma, indirettamente, anche all'"uomo di concupiscenza".

4. Perché queste parole del Discorso della montagna, malgrado la convergenza di ciò che dicono riguardo al cuore umano (cf. *Mt* 5,19-20) con ciò che è stato espresso nell'ermeneutica dei "maestri del sospetto", non possono essere considerate come base nella suddetta ermeneutica o di una analoga? E perché costituiscono, esse, una espressione, una configurazione di un ethos totalmente diverso? - diverso non soltanto da quello manicheo, ma anche da quello freudiano? Penso che l'insieme delle analisi e riflessioni, finora fatte, dia risposta a questo interrogativo. Riassumendo, si può dire brevemente che le parole di Cristo secondo *Matteo* 5,27-28 non consentono di arrestarci all'accusa del cuore umano e metterlo in stato di continuo sospetto, ma debbono essere intese ed interpretate soprattutto come un richiamo rivolto al cuore. *Ciò deriva dalla natura stessa dell'ethos della redenzione*. Sul fondamento di questo mistero, che San Paolo (*Rm* 8,23) definisce "redenzione del corpo", sul fondamento della realtà denominata "redenzione" e, di conseguenza, sul fondamento dell'ethos della redenzione del corpo, non possiamo fermarci soltanto all'accusa del cuore umano in base al desiderio e alla concupiscenza della carne. *L'uomo non può fermarsi a porre il "cuore" in stato di continuo ed irreversibile sospetto* a causa delle manifestazioni della concupiscenza della carne e della *libido*, che, fra l'altro, uno psicanalista rileva mediante le analisi dell'inconscio(2). La redenzione è una verità, una realtà, nel cui nome l'uomo deve sentirsi chiamato, e "chiamato con efficacia". Deve rendersi conto di tale chiamata anche mediante le parole di Cristo secondo *Matteo* 5,27-28, riflette nel pieno contesto della rivelazione del corpo. L'uomo *deve sentirsi chiamato a riscoprire*, anzi, a realizzare il significato sponsale del corpo e ad esprimere in tal modo la libertà interiore del dono, cioè di quello stato e di quella forza spirituali, che derivano dal dominio della concupiscenza della carne.

5. L'uomo è chiamato a questo dalla parola del Vangelo, quindi dall'"esterno", ma contemporaneamente è chiamato dall'"interno". Le parole di Cristo, il quale nel Discorso della Montagna si richiama al "cuore", inducono, in certo senso, l'ascoltatore a tale chiamata interiore. Se egli consentirà a che esse agiscano in lui, potrà udire al tempo stesso nel suo intimo quasi l'eco di quel "principio", di quel buon "principio" al quale Cristo fece riferimento un'altra volta, per ricordare ai propri ascoltatori chi sia l'uomo, chi sia la donna e chi siano reciprocamente l'uno per l'altro nell'opera della creazione. Le parole di Cristo pronunziate nel Discorso della Montagna non sono un richiamo lanciato nel vuoto. Non sono rivolte all'uomo del tutto impegnato nella concupiscenza della carne, incapace di cercare un'altra forma di rapporti reciproci nell'ambito della perenne attrattiva, che accompagna la storia dell'uomo e della donna appunto "dal principio". Le parole di Cristo testimoniano che *la forza originaria* (quindi anche la *grazia*)- *del mistero della creazione diventa* per ognuno di loro *forza* (cioè *grazia*) *del mistero della redenzione*. Ciò riguarda la stessa "natura", lo stesso substrato dell'umanità della persona, i più profondi impulsi del "cuore". Non sente forse l'uomo, insieme alla concupiscenza, un profondo bisogno di conservare la dignità dei rapporti reciproci, che trovano la loro espressione nel corpo, grazie alla sua mascolinità e femminilità? Non sente forse il bisogno di impregnarli di tutto ciò che è nobile e bello? Non sente forse il bisogno di conferire loro il supremo valore che è l'amore?

6. A rileggerlo, questo appello racchiuso nelle parole di Cristo nel Discorso della Montagna non può essere un atto staccato dal contesto dell'esistenza concreta. Esso significa sempre - sebbene soltanto nella dimensione dell'atto a cui si riferisce - la riscoperta del significato di tutta l'esistenza, del significato della vita, in cui è compreso anche quel significato del corpo, che qui chiamiamo a sponsale". Il significato del corpo è, in certo senso, l'antitesi della *libido* freudiana. Il significato della vita è l'antitesi dell'ermeneutica "del sospetto". Tale *ermeneutica* è molto differente, è *radicalmente differente* da quella che riscopriamo *nelle parole di Cristo* nel Discorso della Montagna. Queste parole svelano non solamente un altro ethos, ma pure un'altra visione delle possibilità dell'uomo. È importante che egli, proprio nel suo "cuore", non si senta soltanto irrevocabilmente accusato e dato in preda alla concupiscenza della carne, ma che nello stesso cuore si senta chiamato con energia. Chiamato appunto a quel supremo valore che è l'amore. Chiamato come persona nella verità della sua umanità, dunque anche nella verità della sua mascolinità e femminilità, nella verità del suo corpo. Chiamato in quella verità che è patrimonio "del principio", patrimonio del suo cuore, più profondo della peccaminosità ereditata, più profondo della triplice concupiscenza. Le parole di Cristo, inquadrare nell'intera realtà della creazione e della redenzione, riattualizzano quella eredità più profonda e le donano una reale forza nella vita dell'uomo.

**“Eros” ed “Ethos” si incontrano e fruttificano nel cuore umano**

1. Nel corso delle nostre riflessioni settimanali sull'enunciato di Cristo nel Discorso della Montagna, in cui Egli, in riferimento al comandamento "Non commettere adulterio", paragona la "concupiscenza" ("lo sguardo concupiscente") all'"adulterio commesso nel cuore", cerchiamo di rispondere alla domanda: queste parole accusano soltanto il "cuore" umano oppure sono innanzitutto un appello che gli viene rivolto? Un appello, s'intende, di carattere etico; un appello importante ed essenziale per lo stesso ethos del Vangelo. Rispondiamo che le suddette parole sono soprattutto un appello.

Al tempo stesso, cerchiamo di avvicinare le nostre riflessioni agli "itinerari" che percorre, nel suo ambito, *la coscienza degli uomini contemporanei*. Già nel precedente ciclo delle nostre considerazioni abbiamo accennato all'"eros". Questo termine greco, che dalla mitologia è passato alla filosofia, poi alla lingua letteraria e infine alla lingua parlata, contrariamente alla parola "ethos" è estraneo e sconosciuto al linguaggio biblico. Se nelle presenti analisi dei testi biblici adoperiamo il termine "ethos", sconosciuto ai Settanta e al Nuovo Testamento, lo facciamo a motivo del significato generale che esso ha acquistato nella filosofia e nella teologia, abbracciando nel suo contenuto le complesse sfere del bene e del male, dipendenti dalla volontà umana e sottoposte alle leggi della coscienza e della sensibilità del "cuore" umano. Il termine "eros", oltre ad essere nome proprio del personaggio mitologico, ha negli scritti di Platone un significato filosofico<sup>43</sup>, che sembra esser differente dal significato comune ed anche da quello che, di solito, gli viene attribuito nella letteratura. Ovviamente, dobbiamo qui prendere in considerazione la vasta gamma di significati, che si differenziano tra loro in modo sfumato, per quanto riguarda sia il personaggio mitologico, sia il contenuto filosofico, sia soprattutto il punto di vista "somatico" o "sessuale". Tenendo conto di una gamma così vasta di significati, conviene valutare, in modo altrettanto differenziato, ciò che si pone in rapporto con l'"eros"<sup>44</sup> e viene definito come "erotico".

2. Secondo Platone, l'"eros" rappresenta la forza interiore, che trascina l'uomo verso tutto ciò che è buono, vero e bello. Questa "attrazione" indica, in tal caso, *l'intensità di un atto soggettivo dello spirito umano*. Nel significato comune, invece - come anche nella letteratura - questa "attrazione" sembra essere anzitutto di natura sensuale. Esso suscita il reciproco tendere di entrambi, dell'uomo e della donna, all'avvicinamento, all'unione dei corpi, a quell'unione di cui parla *Genesi 2,24*. Si tratta qui di rispondere alla domanda se l'"eros" connota lo stesso significato che c'è nella narrazione biblica (*Gen 2,23-25*), la quale indubbiamente

---

43. Secondo Platone l'uomo, posto tra il mondo dei sensi e il mondo delle Idee, ha il destino di passare dal primo al secondo. Il mondo delle Idee non è però in grado, da solo, di superare il mondo dei sensi: può fare ciò soltanto l'Eros, congenito dell'uomo. Quando l'uomo comincia a presentire l'esistenza delle Idee, grazie alla contemplazione degli oggetti esistenti nel mondo dei sensi, riceve l'impulso da Eros ossia dal desiderio delle Idee pure. Eros è infatti l'orientamento dell'uomo "sensuale" o "sensibile" verso ciò che è trascendente: la forza che indirizza l'anima verso il mondo delle Idee. Nel "Simposio" Platone descrive le tappe di tale influsso di Eros: questi eleva l'anima dell'uomo dal bello di un singolo corpo a quello di tutti i corpi, quindi al bello della scienza ed infine alla stessa Idea del Bello [cf. *Simposio 211, Repubblica 514*]. Eros non è né puramente umano né divino: è qualcosa di intermedio [daimonion] e di intermediario. La sua principale caratteristica è l'aspirazione e il desiderio permanenti. Perfino quando sembra donare, Eros persiste quale "desiderio di possedere", e tuttavia si differenzia dall'amore puramente sensuale, essendo l'amore che tende al sublime. Secondo Platone, gli dèi non amano perché non sentono desideri, in quanto i loro desideri sono tutti appagati. Possono quindi essere soltanto oggetto, ma non soggetto di amore [*Simposio 200-201*]. Non hanno quindi un diretto rapporto con l'uomo; solo la mediazione di Eros consente l'allacciamento di un rapporto [*Simposio 203*]. Eros è quindi la via che conduce l'uomo alla divinità, ma non viceversa. L'aspirazione alla trascendenza è quindi un elemento costitutivo della concezione platonica di Eros, concezione che supera il dualismo radicale del mondo delle Idee e del mondo dei sensi. Eros consente di passare dall'uno all'altro. Egli è dunque una forma di fuga oltre il mondo materiale, al quale l'anima è tenuta a rinunciare, perché il bello del soggetto sensibile ha valore solo in quanto conduce più in alto. Tuttavia, Eros rimane sempre, per Platone, l'amore egocentrico: esso tende a conquistare e possedere l'oggetto che, per l'uomo, rappresenta un valore. Amare il bene significa desiderare di possederlo per sempre. L'amore è quindi sempre un desiderio di immortalità e anche ciò dimostra il carattere egocentrico di Eros [cf. A. Nygren, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, I, Aubier, Paris 1962, pp. 180-200]. Per Platone, Eros è un passaggio dalla scienza più elementare a quella più profonda; è al tempo stesso l'aspirazione a passare da "ciò che non è", ed è il male, a ciò che "esiste in pienezza", ed è il bene [cf. M. Scheler, *Amour et connaissance*, in "Le sens de la souffrance, suivis de deux autres essais", Aubier, Paris, s. d. p. 145].

44. cf. p. es. C. S. Lewis, *Eros*, in "The Four Loves", Harcourt, Brace, New York 1960, pp. 131-133. 152. 159-160; P. Chauchard, *Vices des vertus, vertus des vices*, Mame, Paris 1965, p. 147

attesta la reciproca attrattiva e la perenne chiamata della persona umana - attraverso la mascolinità e la femminilità - a quella "unità della carne" che, ad un tempo, deve realizzare l'unione-comunione delle persone. È proprio per questa *interpretazione dell'"eros"* (ed insieme del suo rapporto con l'ethos) che acquista importanza fondamentale anche il modo in cui intendiamo la "concupiscenza", di cui si parla nel Discorso della Montagna.

3. A quanto sembra, il linguaggio comune prende soprattutto in considerazione quel significato della "concupiscenza", che precedentemente abbiamo definito come "psicologico" e che potrebbe anche essere denominato "sessuologico": e ciò in base a premesse, che si limitano anzitutto all'interpretazione naturalistica, "somatica" e sensualistica dell'erotismo umano. (Non si tratta qui, in alcun modo, di diminuire il valore delle ricerche scientifiche in questo campo, ma si vuol richiamare l'attenzione sul pericolo del riduttivismo e dell'esclusivismo). Orbene, in senso psicologico e sessuologico, la concupiscenza indica la soggettiva intensità del tendere all'oggetto a motivo del suo carattere sessuale (valore sessuale). *Quel tendere ha la sua soggettiva intensità a causa della specifica "attrazione" che estende il suo dominio sulla sfera emotiva dell'uomo e coinvolge la sua "corporeità"* (la sua mascolinità o femminilità somatica). Quando nel Discorso della Montagna sentiamo parlare della "concupiscenza" dell'uomo che "guarda la donna per desiderarla", queste parole - intese in senso "psicologico" (sessuologico) - si riferiscono alla sfera dei fenomeni, che nel linguaggio comune vengono appunto qualificati "erotici". Nei limiti dell'enunciato di *Matteo 5,27-28* si tratta soltanto dell'atto interiore, mentre "erotici" vengono definiti soprattutto quei modi di agire e di reciproco comportamento dell'uomo e della donna, che sono manifestazione esterna propria di tali atti interiori. Nondimeno, sembra essere fuori dubbio che - ragionando così - si debba mettere quasi il segno di uguaglianza tra "erotico" e ciò che "deriva dal desiderio" (e serve ad appagare la concupiscenza stessa della carne). Se fosse così, allora, le parole di Cristo secondo *Matteo 5,27-28* esprimerebbero un giudizio negativo su ciò che è "erotico" e, rivolte al cuore umano, costituirebbero ad un tempo un severo avvertimento contro l'"eros".

4. Tuttavia, abbiamo già accennato che il termine "*eros*" ha molte sfumature semantiche. E perciò, volendo definire il rapporto dell'enunciato del Discorso della montagna ( *Mt 5,27-28* ) con l'ampia sfera dei fenomeni "erotici", cioè di quelle azioni e di quei comportamenti reciproci mediante i quali l'uomo e la donna si avvicinano e si uniscono così da essere "una sola carne" (cf. *Gen 2,24* ), occorre tener conto della molteplicità delle sfumature semantiche dell'"eros". Sembra possibile, infatti, che nell'ambito del concetto di "eros" - tenendo conto del suo significato platonico - si trovi il posto per quell'ethos, per quei contenuti etici e indirettamente anche teologici, i quali, nel corso delle nostre analisi, sono stati rilevati dall'appello di Cristo al "cuore" umano nel Discorso della montagna. Anche la conoscenza delle molteplici sfumature semantiche dell'"eros" e di ciò che, nell'esperienza e descrizione differenziata dell'uomo, in varie epoche e in vari punti di longitudine e di latitudine geografica e culturale, viene definito come "erotico", può aiutare a capire la specifica e complessa ricchezza del "cuore", a cui Cristo si richiamò nel suo enunciato di *Matteo 5,27-28*.

5. Se ammettiamo che l'"eros" significa la forza interiore che "attira" l'uomo verso il vero, il buono e il bello, allora, nell'ambito di questo concetto si vede anche aprirsi la via verso ciò che Cristo ha voluto esprimere nel Discorso della montagna. Le parole di *Matteo 5,27-28*, se sono "accusa" del cuore umano, al tempo stesso sono ancor più un appello ad esso rivolto. Tale appello è la categoria propria dell'ethos della redenzione. La chiamata a ciò che è vero, buono e bello significa contemporaneamente, nell'ethos della redenzione, la necessità di vincere ciò che deriva dalla triplice concupiscenza. Significa pure *la possibilità e la necessità di trasformare* ciò che è stato appesantito dalla concupiscenza della carne. Inoltre, se le parole di *Matteo 5,27-28* rappresentano tale chiamata allora significano che, nell'ambito erotico, l'"eros" e l'"ethos" non divergono tra di loro, non si contrappongono a vicenda, ma sono chiamati ad incontrarsi nel cuore umano, ed, in questo incontro, a fruttificare. Ben degno del "cuore" umano è che la forma di ciò che è "erotico" sia contemporaneamente forma dell'ethos, cioè di ciò che è "etico".

6. Tale affermazione è molto importante per l'ethos ed insieme per l'etica. Infatti, con questo ultimo concetto viene molto spesso collegato un significato "negativo", perché l'etica porta con sé norme, comandamenti ed anche divieti. Noi siamo comunemente propensi a considerare le parole del Discorso della montagna sulla "concupiscenza" (sul "guardare per desiderare") esclusivamente come un divieto, un divieto nella sfera dell'"eros" cioè nella sfera "erotica". E molto spesso ci contentiamo soltanto di tale comprensione, senza cercare di svelare i valori veramente profondi ed essenziali che questo divieto copre, cioè assicura. Esso non

soltanto li protegge, ma li rende anche accessibili e li libera, se noi impariamo ad aprire il nostro "cuore" verso di essi.

Nel Discorso della montagna Cristo ce lo insegna e verso tali valori dirige il cuore dell'uomo.

*Mercoledì, 12 novembre 1980*

### ***La spontaneità è veramente umana quando è il frutto maturo della coscienza***

1. Oggi riprendiamo la nostra analisi, iniziata una settimana fa, sul rapporto reciproco tra ciò che è "etico" e ciò che è "erotico". Le nostre riflessioni si svolgono sulla trama delle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna, con le quali Egli si riallacciò al comandamento "Non commettere adulterio" e, in pari tempo, definì la "concupiscenza" (lo "sguardo concupiscente") come "adulterio commesso nel cuore". Da queste riflessioni risulta che l'"ethos" è collegato con la scoperta di un nuovo ordine di valori. Occorre ritrovare continuamente in ciò che è a erotico" il significato sponsale del corpo e l'autentica dignità del dono. Questo è il compito dello spirito umano, compito di natura etica. Se non si assume tale compito, la stessa attrazione dei sensi e la passione del corpo possono fermarsi alla pura concupiscenza priva di valore etico, e l'uomo, maschio e femmina, non sperimenta quella pienezza dell'"eros", che significa lo slancio dello spirito umano verso ciò che è vero, buono e bello, per cui anche ciò che è "erotico" diventa vero, buono e bello. È indispensabile, dunque, che l'ethos diventi la forma costitutiva dell'eros.

2. Le suddette riflessioni sono strettamente connesse col problema della spontaneità. Assai spesso si ritiene che sia proprio l'ethos a sottrarre spontaneità a ciò che è erotico nella vita e nel comportamento dell'uomo; e per questo motivo si esige il distacco dall'ethos "a vantaggio" dell'eros. Anche le parole del Discorso della montagna sembrerebbero ostacolare questo "bene". Sennonché, tale opinione è erronea e, in ogni caso, superficiale. Accettandola e sostenendola con ostinazione, non giungeremo mai alle piene dimensioni dell'eros, e ciò inevitabilmente si ripercuote nell'ambito della relativa "praxis", cioè nel nostro comportamento ed anche nella concreta esperienza dei valori. Infatti, colui che accetta l'ethos dell'enunciato di *Matteo 5,27-28* deve sapere che è anche *chiamato alla piena e matura* spontaneità dei rapporti, che nascono dalla perenne attrattiva della mascolinità e della femminilità. Appunto una tale spontaneità è il graduale frutto del discernimento degli impulsi del proprio cuore.

3. *Le parole di Cristo sono rigorose.* Esigono dall'uomo che egli, nell'ambito in cui si formano i rapporti con le persone dell'altro sesso, abbia piena e profonda coscienza dei propri atti e soprattutto degli atti interiori; che egli abbia coscienza degli impulsi interni del suo "cuore", così da essere capace di individuarli e di qualificarli in modo maturo. Le parole di Cristo esigono che in questa sfera, che sembra appartenere esclusivamente al corpo e ai sensi, cioè all'uomo esteriore, egli sappia essere veramente uomo interiore; sappia obbedire alla retta coscienza; sappia essere l'autentico padrone dei propri intimi impulsi, come un custode che sorveglia una sorgente nascosta; e sappia infine trarre da tutti quegli impulsi ciò che è conveniente alla "purezza del cuore", costruendo con coscienza e coerenza quel senso personale del significato sponsale del corpo, che apre lo spazio interiore della libertà del dono.

4. Orbene, se l'uomo vuole rispondere alla chiamata espressa da *Matteo 5,27-28*, deve con perseveranza e coerenza *imparare che cosa* è il significato del corpo, il significato della femminilità e della mascolinità. Deve impararlo non soltanto attraverso un'astrazione oggettivizzante (sebbene anche ciò sia necessario), ma soprattutto nella sfera delle reazioni interiori del proprio "cuore". Questa è una "scienza", che non può essere veramente appresa dai soli libri, perché si tratta qui in primo luogo della profonda "conoscenza" dell'interiorità umana.

Nell'ambito di questa conoscenza, l'uomo impara a discernere tra ciò che, da una parte, compone la multiforme ricchezza della mascolinità e della femminilità nei segni che provengono dalla loro perenne chiamata e attrattiva creatrice, e ciò che, dall'altra, porta solo il segno della concupiscenza. E sebbene queste varianti e sfumature degli interni moti del "cuore" entro un certo limite si confondano tra loro, va tuttavia detto che l'uomo interiore è stato *chiamato da Cristo ad acquisire una valutazione matura e compiuta, che lo porti a discernere e giudicare i vari moti del suo stesso cuore.* Ed occorre aggiungere che questo compito si può realizzare ed è davvero degno dell'uomo.

Infatti, il discernimento di cui stiamo parlando è in rapporto essenziale con la spontaneità. La struttura soggettiva dell'uomo dimostra, in questo campo, una specifica ricchezza e una chiara differenziazione. Di conseguenza, una cosa è, ad esempio, un nobile compiacimento, un'altra invece il desiderio sessuale; quando il desiderio sessuale è collegato con un nobile compiacimento, è diverso da un desiderio puro e semplice. Analogamente, per quanto riguarda la sfera delle reazioni immediate del "cuore", l'eccitazione sensuale è ben diversa dalla emozione profonda, con cui non soltanto la sensibilità interiore, ma la stessa sessualità reagisce all'integrale espressione della femminilità e della mascolinità. Non si può qui sviluppare più ampiamente questo argomento. Ma è certo che, se affermiamo che le parole di Cristo secondo *Matteo 5,27-28* sono rigorose, esse lo sono anche nel senso che contengono in sé le esigenze profonde riguardanti l'umana spontaneità.

5. Non vi può essere una tale spontaneità in tutti i moti ed impulsi che nascono dalla pura concupiscenza carnale, priva com'è di una scelta e di una gerarchia adeguata. È proprio a prezzo del dominio su di essi che l'uomo raggiunge quella *spontaneità più profonda e matura*, con cui il suo "cuore", padroneggiando gli istinti, riscopre la bellezza spirituale del segno costituito dal corpo umano nella sua mascolinità e femminilità. In quanto questa scoperta si consolida nella coscienza come convinzione e nella volontà come orientamento sia delle possibili scelte che dei semplici desideri, il cuore umano diviene partecipe, per così dire, di un'altra spontaneità, di cui nulla o pochissimo sa l'"uomo carnale". Non vi è alcun dubbio che mediante le parole di Cristo secondo *Matteo 5,27-28*, siamo chiamati appunto ad una tale spontaneità. E forse la più importante sfera della "praxis" - relativa agli atti più "interiori" - è appunto quella che traccia gradualmente la strada verso siffatta spontaneità.

Questo è un argomento vasto che ci converrà riprendere ancora una volta in avvenire, quando ci dedicheremo a dimostrare quale sia la vera natura della evangelica "purezza di cuore". Per ora terminiamo dicendo che le parole del Discorso della montagna, con cui Cristo richiama l'attenzione dei suoi ascoltatori - di allora e di oggi - sulla "concupiscenza" ("sguardo concupiscente"), indicano indirettamente la via verso una matura spontaneità del "cuore" umano, che non soffoca i suoi nobili desideri ed aspirazioni, anzi, al contrario, li libera e, in certo senso, li agevola.

Basti per ora quello che abbiamo detto sul reciproco rapporto tra ciò che è "etico" e ciò che è "erotico", secondo l'*ethos* del Discorso della montagna.

*Mercoledì, 3 dicembre 1980*

### ***Cristo ci chiama a ritrovare le forze vive dell'uomo nuovo***

1. All'inizio delle nostre considerazioni sulle parole di Cristo nel Discorso della montagna (*Mt 5,27-28*), abbiamo constatato che esse contengono un profondo significato etico ed antropologico. Si tratta qui del passo in cui Cristo ricorda il comandamento: "Non commettere adulterio", e aggiunge: "Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei (o verso di lei) nel suo cuore". Parliamo di significato etico ed antropologico di tali parole, perché esse alludono alle due dimensioni strettamente connesse dell'*ethos* e dell'uomo "storico". Abbiamo cercato, nel corso delle precedenti analisi, di seguire queste due dimensioni, avendo sempre in mente che le parole di Cristo sono rivolte al "cuore", cioè all'uomo interiore. L'uomo interiore è il soggetto specifico dell'*ethos* del corpo, e di questo il Cristo vuole impregnare la coscienza e la volontà dei suoi ascoltatori e discepoli. È indubbiamente un *ethos "nuovo"*. È "nuovo", *in confronto all'ethos degli uomini dell'Antico Testamento*, come abbiamo già cercato di mostrare in analisi più particolareggiate. Esso è "nuovo" anche rispetto allo stato dell'uomo "storico", *posteriore al peccato originale, cioè rispetto all'"uomo della concupiscenza"*.

È quindi un *ethos "nuovo"* in un senso e in una portata universali. È "nuovo" rispetto ad ogni uomo, indipendentemente da qualsiasi longitudine e latitudine geografica e storica.

2. Questo "nuovo" *ethos*, che emerge dalla prospettiva delle parole di Cristo pronunziate nel Discorso della montagna, lo abbiamo più volte chiamato "ethos della redenzione" e, più precisamente, *ethos della redenzione del corpo*. Abbiamo qui seguito san Paolo, che nella lettera ai Romani contrappone "la schiavitù della corruzione" (*Rm 8,21*) e la sottomissione "alla caducità" (*Rm 8,20*) - di cui è divenuta partecipe tutta



la creazione a causa del peccato - al desiderio della "redenzione del nostro corpo" ( *Rm* 8,23 ). In questo contesto, l'apostolo parla dei gemiti di "tutta la creazione", che "nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio" ( *Rm* 8,20-21 ). In tal modo S. Paolo svela la situazione di tutto il creato e in particolare quella dell'uomo dopo il peccato. Significativa per questa situazione è l'aspirazione che - insieme con la nuova "adozione a figli" ( *Rm* 8,23 ) - tende proprio *alla "redenzione del corpo"*, presentata come il fine, come il frutto escatologico e maturo del mistero della redenzione dell'uomo e del mondo, compiuta da Cristo.

3. In che senso, dunque, possiamo parlare dell'ethos della redenzione e specialmente dell'ethos della redenzione del corpo? Dobbiamo riconoscere che nel contesto delle parole del Discorso della montagna ( *Mt* 5,27-28 ), da noi analizzate, questo significato non appare ancora in tutta la sua pienezza. Esso si manifesterà più completamente quando esamineremo altre parole di Cristo, quelle cioè in cui Egli fa riferimento alla risurrezione (cf. *Mt* 22,30 ; *Mc* 12,25 ; *Lc* 20,35-36 ).

Tuttavia non vi è dubbio alcuno che anche nel Discorso della montagna *Cristo parla nella prospettiva della redenzione* dell'uomo e del mondo (e quindi appunto della "redenzione del corpo"). È questa, di fatto, la prospettiva dell'intero Vangelo, di tutto l'insegnamento, anzi di tutta la missione di Cristo. E sebbene il contesto immediato del Discorso della montagna indichi la Legge e i Profeti come il punto di riferimento storico, proprio del popolo di Dio dell'Antica Alleanza, tuttavia non possiamo dimenticare che nell'insegnamento di Cristo, il fondamentale riferimento alla questione del matrimonio e al problema delle relazioni tra l'uomo e la donna, si richiama al "principio". Un tale richiamo può essere giustificato soltanto dalla realtà della Redenzione; al di fuori di essa, infatti, rimarrebbe unicamente la triplice concupiscenza oppure quella "schiavitù della corruzione", di cui scrive l'apostolo Paolo ( *Rm* 8,21 ). Soltanto la prospettiva della Redenzione giustifica il richiamo al "principio", ossia la prospettiva del mistero della creazione nella totalità dell'insegnamento di Cristo circa i problemi del matrimonio, dell'uomo e della donna e del loro rapporto reciproco. Le parole di *Matteo* 5,27-28 si pongono, in definitiva, nella stessa prospettiva teologica.

4. Nel Discorso della montagna Cristo non invita l'uomo a ritornare allo stato dell'innocenza originaria, perché l'umanità l'ha irrevocabilmente lasciato dietro di sé, ma *lo chiama a ritrovare* - sul fondamento dei significati perenni e, per così dire, indistruttibili di ciò che è "umano" - *le forme vive dell'"uomo nuovo"*. In tal modo si allaccia un legame, anzi, una continuità fra il "principio" e la prospettiva della Redenzione. Nell'ethos della redenzione del corpo dovrà esser nuovamente ripreso l'originario ethos della creazione. Cristo non cambia la Legge, ma conferma il comandamento: "Non commettere adulterio"; però, al tempo stesso, conduce l'intelletto e il cuore degli ascoltatori verso quella "pienezza della giustizia" voluta da Dio creatore e legislatore, che questo comandamento racchiude in sé. Tale pienezza va scoperta: prima con una interiore visione "del cuore", e poi con un adeguato modo di essere e di agire. La forma dell'"uomo nuovo" può emergere da questo modo di essere e di agire, nella misura in cui l'ethos della redenzione del corpo domina la concupiscenza della carne e tutto l'uomo della concupiscenza. Cristo indica con chiarezza che la via per giungervi deve essere via di temperanza e di padronanza dei desideri, e ciò alla radice stessa, già nella sfera puramente interiore ("chiunque guarda per desiderare"). L'ethos della redenzione contiene in ogni ambito - e direttamente nella sfera della concupiscenza della carne - l'imperativo del dominio di sé, la necessità di un'immediata continenza e di un'abituale temperanza.

5. Tuttavia, *la temperanza e la continenza non significano* - se così è possibile esprimersi - *una sospensione nel vuoto: né nel vuoto dei valori né nel vuoto del soggetto*. L'ethos della redenzione si realizza nella padronanza di sé, mediante la temperanza, cioè la continenza dei desideri. In questo comportamento il cuore umano resta vincolato al valore dal quale, attraverso il desiderio, si sarebbe altrimenti allontanato, orientandosi verso la pura concupiscenza priva di valore etico (come abbiamo detto nella precedente analisi). Sul terreno dell'ethos della redenzione *l'unione con quel valore*, mediante un atto di dominio, viene confermata oppure ristabilita con una forza ed una fermezza ancor più profonde. E si tratta qui del valore del significato sponsale del corpo, del valore di un segno trasparente, mediante il quale il Creatore - insieme con la perenne attrattiva reciproca dell'uomo e della donna attraverso la mascolinità e la femminilità - ha scritto nel cuore di entrambi il dono della comunione, cioè la misteriosa realtà della sua immagine e somiglianza. Di tale valore si tratta nell'atto del dominio di sé e della temperanza, a cui richiama Cristo nel Discorso della montagna ( *Mt* 5,27-28 ).

6. Questo atto può dare l'impressione della sospensione "nel vuoto del soggetto". Esso può dare tale impressione particolarmente quando è necessario decidersi a compierlo per la prima volta, oppure, ancor più,

quando si è creata l'abitudine contraria, quando l'uomo si è abituato a cedere alla concupiscenza della carne. Tuttavia, perfino già la prima volta, e tanto più se ne acquista poi la capacità, l'uomo fa la graduale esperienza della propria dignità e, mediante la temperanza, attesta il proprio autodominio e dimostra di *compiere ciò che in lui è essenzialmente personale*. E, inoltre, sperimenta gradualmente la libertà del dono, che per un verso è la condizione, e per altro verso è la risposta del soggetto al valore sponsale del corpo umano, nella sua femminilità e nella sua mascolinità. Così, dunque, l'ethos della redenzione del corpo si realizza attraverso il dominio di sé, attraverso la temperanza dei "desideri", quando il cuore umano stringe alleanza con tale ethos, o piuttosto *la conferma mediante la propria soggettività integrale*: quando si manifestano le possibilità e le disposizioni più profonde e nondimeno più reali della persona, quando acquistano voce gli strati più profondi della sua potenzialità, ai quali la concupiscenza della carne, per così dire, non consentirebbe di manifestarsi. Questi strati non possono emergere nemmeno quando il cuore umano è fermo in un permanente sospetto, come risulta dall'ermeneutica freudiana. Non possono manifestarsi neppure quando nella coscienza domina l'"antivalore" manicheo. Invece l'ethos della redenzione si basa sulla stretta alleanza con quegli strati.

7. Ulteriori riflessioni ce ne daranno altre prove. Terminando le nostre analisi sull'enunciazione così significativa di Cristo secondo *Matteo 5,27-28*, vediamo che in essa il "cuore" umano è soprattutto oggetto di una chiamata e non di un'accusa. In pari tempo, dobbiamo ammettere che *la coscienza della peccaminosità* è nell'uomo "storico" non soltanto un necessario punto di partenza, ma anche una indispensabile *condizione della sua aspirazione* alla virtù, alla "purezza di cuore", alla perfezione. L'ethos della redenzione del corpo rimane profondamente radicato nel realismo antropologico ed assiologico della rivelazione. Richiamandosi, in questo caso, al "cuore", Cristo formula le sue parole nel più concreto dei modi: l'uomo, infatti, è unico ed irripetibile soprattutto a motivo del suo "cuore", che decide di lui "dall'interno". La categoria del "cuore" è, in certo senso, l'equivalente della soggettività personale. La via del richiamo alla purezza del cuore, così come è stato espresso nel Discorso della montagna, è in ogni caso reminiscenza della solitudine originaria, da cui l'uomo-maschio fu liberato mediante l'apertura all'altro essere umano, alla donna. La purezza di cuore si spiega, in fin dei conti, con il riguardo verso *l'altro soggetto, che è originariamente e perennemente "conchiamato"*.

La purezza è esigenza dell'amore. È la dimensione della sua verità interiore nel "cuore" dell'uomo.

*Mercoledì, 10 dicembre 1980*

### ***Tradizione anticotestamentaria e nuovo significato di "purezza"***

1. Un indispensabile completamento delle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della montagna sulle quali abbiamo centrato il ciclo delle nostre presenti riflessioni, dovrà essere l'analisi della purezza. Quando Cristo, spiegando il giusto significato del comandamento "Non commettere adulterio", fece richiamo all'uomo interiore, specificò al tempo stesso la dimensione fondamentale della purezza, con cui vanno contrassegnati i reciproci rapporti tra l'uomo e la donna nel matrimonio e fuori del matrimonio. Le parole: "Ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt 5,27-28*) esprimono ciò che contrasta con la purezza. Ad un tempo, queste parole esigono la purezza che nel Discorso della montagna è compresa nell'enunciato delle beatitudini: "*Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*" (*Mt 5,8*). In tal modo Cristo rivolge al cuore umano un appello: lo invita, non lo accusa, come già abbiamo precedentemente chiarito.

2. Cristo vede nel cuore, nell'intimo dell'uomo la sorgente della purezza - ma anche dell'impurità morale - nel significato fondamentale e più generico della parola. Ciò è confermato, ad esempio, dalla risposta data ai farisei, scandalizzati per il fatto che i suoi discepoli "trasgrediscono la tradizione degli antichi, poiché non si lavano le mani quando prendono cibo" (*Mt 15,2*). Gesù disse allora ai presenti: "Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo" (*Mt 15,11*). Ai suoi discepoli, invece, rispondendo alla domanda di Pietro, così spiegò queste parole: "...ciò che esce dalla bocca proviene dal cuore. Questo rende immondo l'uomo. Dal cuore, infatti, provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie. Queste sono le cose che

rendono immondo l'uomo, ma il mangiare senza lavarsi le mani non rende immondo l'uomo" (cf. *Mt* 15,18-20; cf. *Mc* 7,20-23).

Quando diciamo "purezza", "puro", nel significato primo di questi termini, *indichiamo ciò che contrasta con lo sporco*. "Sporcare" significa "rendete immondo", "inquinare". Ciò si riferisce ai diversi ambiti del mondo fisico. Si parla, ad esempio, di una "strada sporca", di una "stanza sporca", si parla anche dell'"aria inquinata". È così pure, anche l'uomo può essere "immondo", quando il suo corpo non è pulito. Per togliere le lordure del corpo, bisogna lavarlo. Nella tradizione dell'Antico Testamento si attribuiva una grande importanza alle abluzioni rituali, ad esempio il lavarsi le mani prima di mangiare, di cui parla il testo citato. Numerose e particolareggiate prescrizioni riguardavano le abluzioni del corpo in rapporto all'impurità sessuale, intesa in senso esclusivamente fisiologico, a cui abbiamo accennato in precedenza (cf. *Lv* 15). Secondo lo stato della scienza medica del tempo, le varie abluzioni potevano corrispondere a prescrizioni igieniche. In quanto erano imposte in nome di Dio e contenute nei Libri Sacri della legislazione anticotestamentaria, l'osservanza di esse acquistava, indirettamente, un significato religioso; erano abluzioni rituali e, nella vita dell'uomo dell'Antica Alleanza, servivano alla "purezza" rituale.

3. In rapporto alla suddetta tradizione giuridico-religiosa dell'Antica Alleanza si è formato *un modo erroneo di intendere la purezza morale*<sup>45</sup>. La si capiva spesso in modo esclusivamente esteriore e "materiale". In ogni caso, si diffuse una tendenza esplicita ad una tale interpretazione. Cristo vi si oppone in modo radicale: nulla rende l'uomo immondo "dall'esterno", nessuna sporcizia "materiale" rende l'uomo impuro in senso morale, ossia interiore. Nessuna abluzione, neppure rituale, è idonea di per sé a produrre la purezza morale. Questa ha la sua sorgente esclusiva nell'interno dell'uomo: essa proviene dal cuore. È probabile che le rispettive prescrizioni dell'Antico Testamento (quelle, ad esempio, che si trovano nel Levitico) (*Lv* 15,16-24; 18,1ss; 12,1-5) servissero, oltre che a fini igienici, anche ad attribuire una certa dimensione di interiorità a ciò che nella persona umana è corporeo e sessuale. In ogni caso Cristo si è ben guardato dal collegare la purezza in senso morale (etico) con la fisiologia e con i relativi processi organici. Alla luce delle parole di *Matteo* 15,18-20, sopra citate, nessuno degli aspetti dell'"immondezza" sessuale, nel senso strettamente somatico, biofisiologico, entra di per sé nella definizione della purezza o della impurità in senso morale (etico).

4. Il suddetto enunciato (*Mt* 15,18-20) è soprattutto importante per ragioni semantiche. Parlando della *purezza in senso morale*, cioè della virtù della purezza, *ci serviamo di un'analogia*, secondo la quale il male morale viene paragonato appunto alla immondezza. Certamente tale analogia è entrata a far parte, fin dai tempi più remoti, dell'ambito dei concetti etici. Cristo la riprende e la conferma in tutta la sua estensione: "Ciò che esce dalla bocca proviene dal cuore. Questo rende immondo l'uomo". Qui Cristo parla *di ogni male morale*, di ogni peccato, cioè di trasgressioni dei vari comandamenti, ed enumera "i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie", *senza limitarsi ad uno specifico genere di peccato*. Ne deriva che il concetto di "purezza" e di "impurità" in senso morale è anzitutto un concetto generale, non specifico: per cui ogni bene morale è manifestazione di purezza, ed ogni male morale è manifestazione di impurità. L'enunciato di *Matteo* 15,18-20 non restringe la purezza ad un unico settore della morale, ossia a quello connesso al comandamento "Non commettere adulterio" e "Non desiderare la moglie del tuo prossimo", cioè a quello che riguarda i rapporti reciproci tra l'uomo e la donna, legati al corpo e alla relativa concupiscenza. Analogamente possiamo anche intendere la beatitudine del Discorso della montagna, rivolta agli uomini "puri di cuore", sia in senso generico, sia in quello più specifico. Soltanto gli eventuali contesti permetteranno di delimitare e di precisare tale significato.

---

45. Accanto a un sistema complesso di prescrizioni riguardanti la purezza rituale in base al quale si è svolta la casuistica legale, esisteva tuttavia nell'Antico Testamento il concetto di una purezza morale, che veniva tramandato mediante due correnti. I Profeti esigevano un comportamento conforme alla volontà di Dio, il che suppone la conversione del cuore, l'ubbidienza interiore e la totale rettitudine dinanzi a lui [cf. per es *Is* 1,10-20; *Ger* 4,14; 24,7; *Ez* 36,25ss.]. Un simile atteggiamento viene richiesto anche dal Salmista: "Chi salirà al monte del Signore...? / Chi ha mani innocenti e cuore puro... / Otterrà benedizione dal Signore" [*Sal* 24 (23),3-5]. Secondo la tradizione sacerdotale, l'uomo che è cosciente della sua profonda peccaminosità, non essendo capace di compiere con le proprie forze la purificazione, supplica Dio perché realizzi quella trasformazione del cuore, che può unicamente essere opera di un suo atto creatore: "Crea in me, o Dio un cuore puro... / lavami e sarò più bianco della neve... / un cuore affranto e umiliato, Dio, tu non disprezzi" [*Sal* 51 (50),12.9.19]. Entrambe le correnti dell'Antico Testamento s'incontrano nella beatitudine dei "puri di cuore" [*Mt* 5,8], anche se la sua formulazione verbale sembra essere più vicina al Salmo 24 [cf. J. Dupont, *Les Béatitudes*, vol. III: *Les Evangelistes*, Paris 1973, Gabalda, pp. 603-604].

5. Il significato più ampio e generale della purezza è presente anche nelle lettere di San Paolo, in cui gradualmente individueremo i contesti che, in modo esplicito, restringono il significato della purezza all'ambito "somatico" e "sessuale", cioè *a quel significato che possiamo cogliere dalle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della montagna sulla concupiscenza*, che si esprime già nel "guardare la donna", e viene equiparata ad un "adulterio commesso nel cuore" (cf. *Mt 5,27-28*).

Non è San Paolo l'autore delle parole sulla triplice concupiscenza. Esse, come sappiamo, si trovano nella prima lettera di Giovanni. Si può, tuttavia, dire che analogamente a quella che per Giovanni (*IGv 2,16-17*) è contrapposizione all'interno dell'uomo tra Dio e il mondo (tra ciò che viene "dal Padre" e ciò che viene "dal mondo") - contrapposizione che nasce nel cuore e penetra nelle azioni dell'uomo come "concupiscenza degli occhi, concupiscenza della carne e superbia della vita" - San Paolo rileva nel cristiano un'altra contraddizione: l'opposizione e insieme la tensione *tra la "carne" e lo "Spirito"* (scritto con la maiuscola, cioè lo Spirito Santo): "Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste" (*Gal 5,16-17*). Ne consegue che la vita "secondo la carne" è in opposizione alla vita "secondo lo Spirito". "Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito" (*Rm 8,5*).

Nelle successive analisi cercheremo di mostrare che la purezza - la purezza di cuore, di cui ha parlato Cristo nel Discorso della montagna - si realizza propriamente nella vita "secondo lo Spirito".

*Mercoledì, 17 dicembre 1980*

### ***Vita secondo la carne e giustificazione in Cristo***

1. "La carne... ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne". Vogliamo oggi approfondire queste parole di San Paolo nella lettera ai Galati (*Gal 5,17*), con cui la settimana scorsa abbiamo terminato le nostre riflessioni sul tema del giusto significato della purezza. Paolo ha in mente la tensione esistente nell'intimo dell'uomo, appunto nel suo "cuore". Non si tratta qui soltanto del corpo (la materia) e dello spirito (l'anima), come di due componenti antropologiche essenzialmente diverse, che costituiscono dal "principio" l'essenza stessa dell'uomo. Però viene presupposta quella disposizione di forze formatasi nell'uomo col peccato originale e a cui partecipa ogni uomo "storico". In tale disposizione, formatasi nell'intimo dell'uomo, il corpo si contrappone allo spirito e facilmente prende il sopravvento su di esso <sup>46</sup>. La terminologia paolina, tuttavia, significa qualcosa di più: qui il predominio della "carne" sembra quasi coincidere con quella che, secondo la terminologia giovannea, è la triplice concupiscenza che "viene dal mondo". La "carne", nel linguaggio delle lettere di San Paolo <sup>47</sup>, *indica non soltanto l'uomo "esteriore",*

46. "Paul never, like the Greeks, identified "sinful flesh" with the physical body... Flesh, then, in Paul is not to be identified with sex or with the physical body. It is closer to the Hebrew thought of the physical personality - the self including physical and psychical elements as vehicle of the outward life and the lower levels of experience. It is man in his humanness with all the limitations, moral weakness, vulnerability, creatureliness and mortality, which being human implies... Man is vulnerable both to evil and to good; he is a vehicle, a channel, a dwellingplace, a temple, a battlefield [Paul uses each metaphor] for good and evil. Which shall possess, indwell, master him-whether sin, evil, the spirit that now worketh in the children of disobedience, or Christ, the Holy Spirit, faith, grace-it is for each man to choose. That he can so choose, brings to view the other side of Paul's conception of human nature, man's conscience and the human spirit" [R. E. O. White, *Biblical Ethics*, Exeter 1979, Paternoster Press, pp. 135-138].

47. L'interpretazione della parola greca "sarx" "carne" nelle Lettere di Paolo dipende dal contesto della Lettera. Nella Lettera ai Galati, per est, si possono specificare almeno due distinti significati di "sarx". Scrivendo ai Galati, Paolo combatteva con due pericoli, che minacciavano la giovane comunità cristiana. Da una parte, i convertiti dal giudaismo tentavano di convincere i convertiti dal paganesimo ad accettare la circoncisione, che era obbligatoria nel Giudaismo. Paolo rimprovera loro "di vantarsi della carne", cioè di rimettere la speranza nella circoncisione della carne. "Carne" in questo contesto [*Gal 3,1-5.12; 6,12-18*] significa quindi "circoncisione", come simbolo di una nuova sottomissione alle leggi del giudaismo. Il secondo pericolo, nella giovane chiesa galata, proveniva dall'influsso dei "Pneumatici" i quali intendevano l'opera dello Spirito Santo piuttosto come divinizzazione dell'uomo che come potenza operante in senso etico. Ciò li conduceva a sottovalutare i principi morali. Scrivendo loro, Paolo chiama "carne" tutto ciò che avvicina

ma anche l'uomo "interiormente" assoggettato al "mondo"<sup>48</sup>, in certo senso chiuso nell'ambito di quei valori che appartengono solo al mondo e di quei fini che esso è capace di imporre all'uomo: valori, pertanto, ai quali l'uomo in quanto "carne" è appunto sensibile. Così il linguaggio di Paolo sembra allacciarsi ai contenuti essenziali di Giovanni, ed il linguaggio di entrambi denota ciò che viene definito da vari termini dell'etica e dell'antropologia contemporanee, come ad esempio: "Autarchia umanistica", "secolarismo" o anche, con significato generale, "sensualismo". L'uomo che vive "secondo la carne" è l'uomo disposto soltanto a ciò che viene "dal mondo": è l'uomo dei "sensi", l'uomo della triplice concupiscenza. Lo confermano le sue azioni, come diremo fra poco.

2. Tale uomo vive quasi al polo opposto rispetto a ciò che "vuole lo Spirito". Lo Spirito di Dio vuole una realtà diversa da quella voluta dalla carne, ambisce una realtà diversa da quella che la carne ambisce e ciò già all'interno dell'uomo, già alla sorgente interiore delle aspirazioni e delle azioni dell'uomo: "Sicché voi non fate quello che vorreste" (*Gal 5,17*).

Paolo esprime ciò in modo ancor più esplicito, scrivendo altrove del male che fa, sebbene non lo voglia, e dell'impossibilità - o piuttosto della possibilità limitata - nel compiere il bene che "vuole" (cf. *Rm 7,19*). Senza entrare nei problemi di una esegesi particolareggiata di questo testo, si potrebbe dire che la tensione tra la "carne" e lo "spirito" è, prima, immanente, anche se non si riduce a questo livello. Essa si manifesta nel suo cuore quale "combattimento" tra il bene e il male. Quel desiderio, di cui Cristo parla nel discorso della montagna (cf. *Mt 5,27-28*), sebbene sia un atto "interiore", rimane certamente - secondo il linguaggio paolino - una manifestazione della vita "secondo la carne". Nello stesso tempo, quel desiderio ci consente di constatare come all'interno dell'uomo la vita "secondo la carne" si opponga alla vita "secondo lo Spirito", e come quest'ultima, nello stato attuale dell'uomo, data la sua peccaminosità ereditaria, sia costantemente esposta alla debolezza ed insufficienza della prima, alla quale spesso cede, se non viene interiormente rafforzata per fare appunto ciò "che vuole lo Spirito". Possiamo dedurre che le parole di Paolo, che trattano della vita "secondo la carne" e "secondo lo Spirito", siano al tempo stesso una sintesi ed un programma; ed occorre intenderle in questa chiave.

3. Troviamo la medesima contrapposizione della vita a secondo la carne" alla vita "secondo lo Spirito" nella Lettera ai Romani. Anche qui (come del resto nella lettera ai Galati) essa viene collocata nel contesto della dottrina paolina circa la giustificazione mediante la fede, cioè mediante la potenza di Cristo stesso operante nell'intimo dell'uomo per mezzo dello Spirito Santo. In tale contesto Paolo porta quella contrapposizione alle

---

l'uomo all'oggetto della sua concupiscenza e lo alletta con la promessa seduttrice di una vita apparentemente più piena [cf. *Gal 5,13-6,10*]. La "sarx", quindi, "si vanta" ugualmente della "Legge" come della sua infrazione, ed in entrambi i casi promette ciò che non può mantenere. Paolo distingue esplicitamente tra l'oggetto dell'azione e la sarx. Il centro della decisione non è nella "carne": "Camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne" [*Gal 5,16*]. L'uomo cade nella schiavitù della carne quando si affida alla "carne" e a ciò che essa promette [nel senso della "Legge" o della infrazione della legge]. [cf. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Herders Theolog. Kommentar zum NT, IX Freiburg 1974, Herder, p. 367; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms, A Study of Their Use in Conflict Settings*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, X, Leiden 1971 Brill, pp. 95-106].

48. Paolo sottolinea nelle sue Lettere il carattere drammatico di ciò che si svolge nel mondo. Poiché gli uomini, per la loro colpa, hanno scordato Dio, "perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore [*Rm 1,24*], da cui proviene anche tutto il disordine morale, che deforma sia la vita sessuale [*Rm 1,24-27*] che il funzionamento della vita sociale ed economica [*Rm 1,29-32*] e perfino culturale": infatti, "pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo continuano a farlo, ma anche approvano chi le fa" [*Rm 1,32*]. Dal momento che a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo [*Rm 5,12*], "il dio di questo mondo ha accecato la mente incredula, perché non vedano lo splendore del glorioso vangelo di Cristo" [*2Cor 4,4*] e perciò anche "l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia" [*Rm 1,18*]. Perciò "la creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio... e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio" [*Rm 8,19-21*], quella libertà per la quale "Cristo ci ha liberati" [*Gal 5,1*]. Il concetto di "mondo" in S. Giovanni ha diversi significati: nella sua prima Lettera, il mondo è il luogo in cui si manifesta la triplice concupiscenza [*IGv 2,15-16*] e in cui i falsi profeti e gli avversari di Cristo cercano di sedurre i fedeli; ma i cristiani vincono il mondo grazie alla loro fede [*IGv 5,4*]; il mondo, infatti, tramonta insieme con le sue concupiscenze, e chi realizza la volontà di Dio vive in eterno [cf. *IGv 2,17*]. [cf. P. Grelot, "Monde": *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fascicules 68-69, Beauchesne, pp. 1628ss. Inoltre: J. Mateos, J. Barreto, *Vocabolario teologico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, Edic. Cristiandad, pp. 211-215].

sue conseguenze estreme quando scrive: "Quelli... che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito. Ma i desideri della carne portano alla morte, mentre i desideri dello Spirito portano alla vita e alla pace. Infatti i desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero. Quelli che vivono secondo la carne non possono piacere a Dio. Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. E se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione" ( *Rm* 8,5-10 ).

4. Si vedono con chiarezza gli *orizzonti* che Paolo delinea in questo testo: egli *risale al "principio"* - cioè, in questo caso, al primo peccato da cui ebbe origine la vita "secondo la carne" e che ha creato nell'uomo il retaggio di una predisposizione a vivere unicamente siffatta vita, insieme all'eredità della morte. *Al tempo stesso Paolo prospetta la vittoria finale sul peccato e sulla morte*, di cui è segno e preannuncio la risurrezione di Cristo: "Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi" ( *Rm* 8,11 ). E in questa prospettiva escatologica, San Paolo pone in rilievo la "*giustificazione in Cristo, destinata già all'uomo "storico"*", ad ogni uomo di "ieri, oggi e domani" della storia del mondo ed anche della storia della salvezza: giustificazione che è essenziale per l'uomo interiore, ed è destinata appunto a quel "cuore" al quale Cristo si è richiamato, parlando della "purezza" e dell'"impurità" in senso morale. Questa "giustificazione" per fede non costituisce semplicemente una dimensione del piano divino della salvezza e della santificazione dell'uomo, ma è, secondo San Paolo, *un'autentica forza che opera nell'uomo e che si rivela ed afferma nelle sue azioni*.

5. Ecco, di nuovo, le parole della lettera ai Galati: "Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere..." ( *Gal* 5,19-21 ). "Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé..." ( *Gal* 5,22-23 ). Nella dottrina paolina, la vita "secondo la carne" si oppone alla vita "secondo lo Spirito" non soltanto all'interno dell'uomo, nel suo "cuore", ma, come si vede, trova un ampio e differenziato *campo per tradursi in opere*. Paolo parla, da un lato, delle "opere" che nascono dalla "carne" - si potrebbe dire: dalle opere in cui si manifesta l'uomo che vive "secondo la carne" - e, d'altro lato, egli parla del "*frutto dello Spirito*", cioè delle azioni <sup>49</sup>, dei modi di comportarsi, delle virtù, in cui si manifesta l'uomo che vive "secondo lo Spirito". Mentre nel primo caso abbiamo a che fare con l'uomo abbandonato alla triplice concupiscenza, della quale Giovanni dice che viene "dal mondo", nel secondo caso siamo di fronte a ciò, che già prima abbiamo chiamato l'*ethos* della Redenzione. Ora soltanto siamo in grado di chiarire pienamente *la natura e la struttura di quell'ethos*. Esso si esprime e si afferma attraverso ciò che nell'uomo, in tutto il suo "operare", nelle azioni e nel comportamento, è frutto del dominio sulla triplice concupiscenza: della carne, degli occhi e della superbia della vita (di tutto ciò di cui può essere giustamente "accusato" il cuore umano e di cui possono essere continuamente "sospettati" l'uomo e la sua interiorità).

---

49. Gli esegeti fanno osservare che sebbene, a volte, per Paolo il concetto di "frutto" si applichi anche alle "opere della carne" [p. es: *Rm* 6,21;7,5], tuttavia "il frutto dello Spirito" non viene mai chiamato "opera". Infatti per Paolo "le opere" sono gli atti propri dell'uomo [o ciò in cui Israele ripone, senza ragione, la speranza], di cui egli risponderà davanti a Dio. Paolo evita anche il termine "virtù", "areté"; esso si trova una sola volta in senso molto generale, in *Phil.* 4, 8. Nel mondo greco questa parola aveva un significato troppo antropocentrico; particolarmente gli stoici mettevano in rilievo l'autosufficienza o autarchia della virtù. Invece il termine "frutto dello Spirito" sottolinea l'azione di Dio nell'uomo. Questo "frutto" cresce in esso come il dono di una vita, il cui unico Autore è Dio; l'uomo può, al massimo, favorire le condizioni adatte, affinché il frutto possa crescere e maturare. Il frutto dello Spirito, in forma singolare, corrisponde in qualche modo alla "giustizia" dell'Antico Testamento, che abbraccia l'insieme della vita conforme alla volontà di Dio; corrisponde anche, in un certo senso, alla "virtù" degli stoici, che era indivisibile. Lo vediamo p. es. in *Ef* 5, 9. 11: "Il frutto della luce consiste in ogni bontà, giustizia e verità... non partecipate alle opere infruttuose delle tenebre...". Tuttavia "il frutto dello Spirito" è differente sia dalla "giustizia" che dalla "virtù", perché esso [in tutte le sue manifestazioni e differenziazioni che si vedono nei cataloghi delle virtù] contiene l'effetto dell'azione dello Spirito, che nella Chiesa è fondamento e attuazione della vita del cristiano. [cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*; Meyer's Kommentar Göttingen 19715 Vandenhoeck-Ruprecht, pp. 255-264; O. Bauerfeind, *areté: Theological Dictionary of The New Testament*, ed. G. Kittel G. Bromley, vol. 1, Grand Rapids 19789, Erdmans, p. 460; W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, Warszawa 1970, PWN pp. 121; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 7, Tübingen 1964, Mhr, p. 14].

6. Se la padronanza nella sfera dell'ethos si manifesta e realizza come "amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé" - come leggiamo nella lettera ai Galati - allora dietro a ciascuna di queste realizzazioni, di questi comportamenti, di queste virtù morali sta una *specificata scelta*, cioè uno sforzo della volontà, *frutto dello spirito umano* permeato dallo Spirito di Dio, che si manifesta nello scegliere il bene. Parlando col linguaggio di Paolo: "Lo Spirito ha desideri contrari alla carne" ( Gal 5,17 ) e in questi suoi "desideri" si dimostra più forte della "carne" e dei desideri generati dalla triplice concupiscenza. In questa lotta tra il bene e il male, l'uomo si dimostra più *forte grazie alla potenza dello Spirito Santo*, che operando dentro lo spirito umano fa sì che *i suoi desideri fruttifichino in bene*. Queste sono quindi non soltanto - e non tanto - "opere" dell'uomo, quanto "frutto", cioè effetto dell'azione dello "Spirito" nell'uomo. E perciò Paolo parla del "frutto dello Spirito", intendendo questa parola con la maiuscola.

Senza penetrare nelle strutture dell'interiorità umana mediante le sottili differenziazioni forniteci dalla teologia sistematica (specialmente a partire da Tommaso d'Aquino) ci limitiamo all'esposizione sintetica della dottrina biblica, che ci consente di comprendere, in modo essenziale e sufficiente, la distinzione e la contrapposizione della "carne" e dello "Spirito".

Abbiamo osservato che tra i frutti dello Spirito l'apostolo pone anche il "dominio di sé". Occorre non dimenticarlo, perché nelle ulteriori nostre riflessioni riprenderemo questo tema per trattarlo in modo più particolareggiato.

Mercoledì, 7 gennaio 1981

### ***La contrapposizione tra carne e spirito e la "giustificazione" nella fede***

Dopo la pausa dovuta alle recenti festività ricominciamo oggi i nostri incontri del mercoledì portando ancora nel cuore la serena letizia del mistero della nascita del Cristo, che la liturgia della Chiesa in questo periodo ci ha fatto celebrare ed attualizzare nella nostra vita. Gesù di Nazaret, il Bimbo che vagisce nella mangiatoia di Betlemme, è il Verbo eterno di Dio che si è incarnato per amore dell'uomo ( *Gv 1,14*). Questa è la grande verità alla quale il cristiano aderisce con profonda fede. Con la fede di Maria Santissima che, nella gloria della sua intatta verginità, concepì e generò il Figlio di Dio fatto uomo. Con la fede di San Giuseppe che lo custodì e lo protesse con immensa dedizione d'amore. Con la fede dei pastori che accorsero subito alla grotta della natività. Con la fede dei Magi che lo intravidero nel segno della stella e, dopo lunghe ricerche, poterono contemplarlo e adorarlo nelle braccia della Vergine Madre.

Che il nuovo anno sia vissuto da tutti sotto il segno di questa grande gioia interiore, frutto della certezza che Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna.

È l'augurio che rivolgo a tutti voi che siete presenti a questa prima udienza generale del 1981 ed a tutti i vostri cari.

1. Che cosa significa l'affermazione: "La carne... ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne"? (*Gal 5,17*) Questa domanda sembra importante, anzi fondamentale nel contesto delle nostre riflessioni sulla purezza di cuore, di cui parla il Vangelo. Tuttavia, l'Autore della lettera ai Galati apre davanti a noi, a questo riguardo, orizzonti ancor più vasti. In questa contrapposizione della "carne" allo Spirito (Spirito di Dio), e della vita "secondo la carne" alla vita "secondo lo Spirito" è contenuta la teologia paolina circa la giustificazione, cioè l'espressione della fede nel *realismo antropologico ed etico della redenzione compiuta da Cristo*, che Paolo, nel contesto a noi già noto, chiama anche "redenzione del corpo". Secondo la *Lettera ai Romani (Rm 8,23)*, la "redenzione del corpo" ha anche una dimensione "cosmica" (riferita a tutta la creazione), ma al centro di essa vi è l'uomo: l'uomo costituito nell'unità personale dello spirito e del corpo. E appunto in questo uomo, nel suo "cuore", e conseguentemente in tutto il suo comportamento, fruttifica la redenzione di Cristo, grazie a quelle forze dello Spirito che attuano la "giustificazione", cioè fanno sì che la giustizia "abbondi" nell'uomo come è inculcato nel discorso della montagna: *Matteo (Mt 5,20)*, cioè "abbondi" nella misura che Dio stesso ha voluto e che Egli attende.

2. È significativo che Paolo, parlando delle "opere della carne" (cf. [Gal 5,11-21](#)), menziona non soltanto "fornicazione, impurità, libertinaggio... ubriachezza, orge" – quindi, tutto ciò che, secondo un modo di comprendere oggettivo, riveste il carattere dei "peccati carnali" e del godimento sensuale collegato con la carne – ma nomina anche altri peccati, ai quali non saremmo portati ad attribuire un carattere anche "carnale" e "sensuale": "idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie..." ([Gal 5,20-21](#)). Secondo le nostre categorie antropologiche (ed etiche) noi saremmo propensi *piuttosto a chiamare* tutte le "opere" qui elencate *"peccati dello spirito" umano, anziché peccati della "carne"*. Non senza motivo avremmo potuto intravedere in esse piuttosto gli effetti della "concupiscenza degli occhi" o della "superbia della vita" che non gli effetti della "concupiscenza della carne". Tuttavia, Paolo le qualifica tutte come "opere della carne". Ciò s'intende esclusivamente sullo sfondo di quel significato più ampio (in certo senso metonimico), che nelle lettere paoline assume il termine "carne", contrapposto non soltanto e non tanto allo "spirito" umano quanto allo Spirito Santo che opera nell'anima (nello spirito) dell'uomo.

3. Esiste, dunque, una significativa analogia tra ciò che Paolo definisce come "opere della carne" e le parole con cui Cristo spiega ai suoi discepoli ciò che prima aveva detto ai farisei circa la "purezza" e l'"impurità" rituale (cf. [Mt 15,2-20](#)). Secondo le parole di Cristo, la vera "purezza" (come anche l'"impurità") in senso morale sta nel "cuore" e proviene "dal cuore" umano. Come "opere impure" nello stesso senso, sono definiti non soltanto gli "adulteri" e le "prostituzioni", quindi i "peccati della carne" in senso stretto, ma anche i "propositi malvagi... i furti, le false testimonianze, le bestemmie". Cristo, come abbiamo già potuto costatare, si serve qui del *significato tanto generale quanto specifico dell'"impurità"* (e quindi indirettamente anche della "purezza"). *San Paolo si esprime in maniera analoga*: le opere "della carne" sono intese nel testo paolino in senso tanto generale quanto specifico. Tutti i peccati *sono espressione della "vita secondo la carne"*, che è in contrasto con la "vita secondo lo Spirito". Quello che, conformemente alla nostra convenzione linguistica (del resto parzialmente giustificata), viene considerato come "peccato della carne", nell'elenco paolino è una delle tante manifestazioni (o specie) di ciò che egli denomina "opere della carne", e, in questo senso, uno dei sintomi, cioè delle attualizzazioni della vita "secondo la carne" e non "secondo lo Spirito".

4. Le parole di Paolo scritte ai Romani: "Così dunque, fratelli, noi siamo debitori, ma non verso la carne per vivere secondo la carne; poiché se vivete secondo la carne, voi morirete; se invece con l'aiuto dello Spirito voi fate morire le opere del corpo, vivrete" ([Rm8,12-13](#)), c'introducono nuovamente nella ricca e differenziata sfera dei significati, che i termini "corpo" e "spirito" hanno per lui. Tuttavia, il significato definitivo di quell'enunciato è parenetico, esortativo, quindi valido per l'ethos evangelico. Paolo, quando parla della necessità di far morire le opere del corpo con l'aiuto dello Spirito, esprime appunto ciò di cui Cristo ha parlato nel Discorso della Montagna, facendo richiamo al cuore umano ed esortandolo al dominio dei desideri, anche di quelli che si esprimono nello "sguardo" dell'uomo rivolto verso la donna al fine di appagare la concupiscenza della carne. Tale *superamento*, ossia, come scrive Paolo, il *"far morire le opere del corpo con l'aiuto dello Spirito"*, è *condizione indispensabile della "vita secondo lo Spirito"*, cioè della "vita" che è antitesi della "morte" di cui si parla nello stesso contesto. La vita "secondo la carne" fruttifica infatti la "morte", cioè comporta come effetto la "morte" dello Spirito.

Dunque, il termine "morte" non significa soltanto morte corporale, ma anche il peccato, che la teologia morale chiamerà mortale. Nelle Lettere ai Romani e ai Galati l'Apostolo allarga continuamente l'orizzonte del "peccato-morte", sia verso il "principio" della storia dell'uomo, sia verso il suo termine. E perciò, dopo aver elencato le multiformi "opere della carne", afferma che "chi le compie non erediterà il regno di Dio" ([Gal 5,21](#)). Altrove scriverà con simile fermezza: "Sappiatelo bene, nessun fornicatore, o impuro, o avaro – che è roba da idolatri – avrà parte al regno di Cristo e di Dio" ([Ef 5,5](#)). Anche in questo caso, *le opere che escludono dall'aver "parte al regno di Cristo e di Dio"* – cioè le "opere della carne" – vengono elencate come esempio e con valore generale, sebbene al primo posto stiano qui i peccati contro la "purezza" nel senso specifico (cf. [Ef 5,3-7](#)).

5. Per completare il quadro della contrapposizione tra il "corpo" e il "frutto dello Spirito" bisogna osservare che in tutto ciò che è manifestazione della vita e del comportamento secondo lo Spirito, Paolo vede ad un tempo la manifestazione di quella libertà, per la quale Cristo "ci ha liberati" ([Gal 5,1](#)). Così egli scrive appunto: "Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso" ([Gal 5,13-14](#)). Come già in



precedenza abbiamo rilevato, la contrapposizione "corpo-Spirito", vita "secondo la carne", vita "secondo lo Spirito", permea profondamente tutta la dottrina paolina sulla giustificazione. L'Apostolo delle Genti, con eccezionale forza di convinzione, proclama che la giustificazione dell'uomo si compie in Cristo e per Cristo. L'uomo consegue *la giustificazione nella "fede che opera per mezzo della carità"* (*Gal 5,6*), e non solo mediante l'osservanza delle singole prescrizioni della Legge anticotestamentaria (in particolare, della circoncisione). La giustificazione viene quindi "dallo Spirito" (di Dio) e non "dalla carne". Egli esorta, perciò, i destinatari della sua lettera a liberarsi dalla erronea concezione "carnale" della giustificazione, per seguire quella vera, cioè, quella "spirituale", in questo senso li esorta a ritenersi liberi dalla Legge, e ancor più ad esser liberi della libertà, per la quale Cristo "ci ha liberati". Così, dunque, seguendo il pensiero dell'Apostolo, ci conviene considerare e soprattutto realizzare la purezza evangelica, cioè la purezza di cuore, secondo la misura di quella libertà per la quale Cristo "ci ha liberati".

Mercoledì, 14 gennaio 1981

### ***La vita secondo lo spirito, fondata nella vera libertà***

1. San Paolo scrive nella Lettera ai Galati: "Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge, infatti, trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso" (*Gal 5,13-14*). Già una settimana fa ci siamo soffermati su questo enunciato; tuttavia lo riprendiamo oggi, in rapporto all'argomento principale delle nostre riflessioni.

Sebbene il passo citato si riferisca anzitutto al tema della giustificazione, tuttavia l'Apostolo tende qui esplicitamente a far capire la dimensione etica della contrapposizione "corpo-spirito", cioè tra la vita secondo la carne e la vita secondo lo Spirito. Anzi, proprio qui egli tocca il punto essenziale, svelando quasi le stesse radici antropologiche dell'ethos evangelico. Se, infatti, "tutta la Legge" (legge morale dell'Antico Testamento) "trova la sua pienezza" nel comandamento della carità, la dimensione del nuovo ethos evangelico non è nient'altro che un appello rivolto alla libertà umana, un appello alla sua più piena attuazione e, in certo senso, alla più piena "utilizzazione" della potenzialità dello spirito umano.

2. Potrebbe sembrare che Paolo contrapponga solamente la libertà alla Legge e la Legge alla libertà. Tuttavia un'analisi approfondita del testo dimostra che San Paolo nella Lettera ai Galati sottolinea anzitutto la subordinazione etica della libertà a quell'elemento in cui si compie tutta la Legge, ossia all'amore, che è il contenuto del più grande comandamento del Vangelo. "Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi", proprio nel senso che Egli ci ha manifestato la subordinazione etica (e teologica) della libertà alla carità e che *ha collegato la libertà con il comandamento dell'amore*. Intendere così la vocazione alla libertà ("Voi,... fratelli, siete stati chiamati alla libertà" (*Gal 5,13*)) significa configurare l'ethos, in cui si realizza la vita "secondo lo Spirito". Esiste infatti anche il pericolo di intendere la libertà in modo erroneo, e Paolo lo addita con chiarezza, scrivendo nello stesso contesto: "Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma, mediante la carità, siate a servizio gli uni degli altri" (*Gal 5,13*).

3. In altre parole: Paolo ci mette in guardia dalla possibilità di fare uso cattivo della libertà, un uso che contrasti con la liberazione dello spirito umano compiuta da Cristo e che contraddica quella libertà con cui "Cristo ci ha liberati". Difatti, Cristo ha realizzato e manifestato la libertà che trova la pienezza nella carità, la libertà grazie alla quale siamo "a servizio gli uni degli altri"; in altre parole: *la libertà che diviene sorgente di "opere" nuove e di "vita" secondo lo Spirito*. L'antitesi e, in certo qual modo, la negazione di tale uso della libertà ha luogo quando essa diventa per l'uomo "un pretesto per vivere secondo la carne". La libertà diventa allora una sorgente di "opere" e di "vita" secondo la carne. Cessa di essere l'autentica libertà, per la quale "Cristo ci ha liberati" e diviene "un pretesto per vivere secondo la carne", sorgente (oppure strumento) di uno specifico "giogo" da parte della superbia della vita, della concupiscenza degli occhi e della concupiscenza della carne. Chi in questo modo vive "secondo la carne", cioè si assoggetta – sebbene in modo non del tutto cosciente, ma nondimeno effettivo – alla triplice concupiscenza, e in particolare alla concupiscenza della carne, *cessa di essere capace di quella libertà* per cui "Cristo ci ha liberati"; cessa anche di essere idoneo al vero dono di sé, che è frutto ed espressione di tale libertà. Cessa, inoltre, di essere capace di quel dono, che è

organicamente connesso col significato sponsale del corpo umano, di cui abbiamo trattato nelle precedenti analisi del Libro della Genesi (cf. [Gen 2,23-25](#))

4. In questo modo, la dottrina paolina circa la purezza, dottrina in cui troviamo la fedele ed autentica eco del Discorso della Montagna, ci consente di vedere la "purezza di cuore" evangelica e cristiana, in una prospettiva più ampia, e soprattutto ci permette di collegarla con la carità in cui tutta "la legge trova la sua pienezza". Paolo, in modo analogo a Cristo, conosce un duplice significato della "purezza" e dell'"impurità": un senso generico ed uno specifico. Nel primo caso è "puro" tutto ciò che è moralmente buono, "impuro" invece ciò che è moralmente cattivo. Lo affermano con chiarezza le parole di Cristo secondo [Matteo 15, 18-20](#), citate in precedenza. Negli enunciati di Paolo circa le "opere della carne", che egli contrappone al "frutto dello Spirito", troviamo la base per un analogo modo di intendere questo problema. Tra le "opere della carne" Paolo colloca *ciò che è moralmente cattivo*, mentre *ogni bene morale* viene collegato con la vita "secondo lo Spirito". Così, una delle manifestazioni della vita "secondo lo Spirito" è il comportamento conforme a quella virtù, che Paolo, nella Lettera ai Galati, sembra definire piuttosto indirettamente, ma di cui parla in modo diretto *nella prima Lettera ai Tessalonicesi*.

5. Nei brani della Lettera ai Galati, che già anteriormente abbiamo sottoposto ad analisi dettagliata, l'Apostolo elenca al primo posto fra le "opere della carne": "fornicazione, impurità, libertinaggio"; tuttavia, in seguito, quando a queste opere contrappone il "frutto dello Spirito", non parla direttamente della "purezza", ma nomina solo il "*dominio di sé*", la *enkráteia*. Questo "dominio" si può riconoscere come virtù che riguarda la continenza nell'ambito di tutti i desideri dei sensi, soprattutto nella sfera sessuale; è quindi in contrapposizione alla "fornicazione, all'impurità, al libertinaggio", e anche all'"ubriachezza", alle "orge". Si potrebbe quindi ammettere che il paolino "dominio di sé" contiene ciò che viene espresso nel termine "continenza" o "temperanza", che corrisponde al termine latino *temperantia*. In tal caso, ci troveremmo di fronte al noto sistema delle virtù, che la teologia posteriore, specie la scolastica, prenderà in prestito, in certo senso, dall'etica di Aristotele. Tuttavia, Paolo certamente non si serve, nel suo testo, di questo sistema. Dato che per "purezza" si deve intendere il giusto modo di trattare la sfera sessuale a seconda dello stato personale (e non necessariamente un astenersi assoluto dalla vita sessuale), allora indubbiamente tale "purezza" è compresa nel concetto paolino di "dominio" o *enkráteia*. Perciò, nell'ambito del testo paolino troviamo solo una generica ed indiretta menzione della purezza, in tanto in quanto a tali "opere della carne", come "fornicazione, impurità, libertinaggio", l'autore contrappone il "frutto dello Spirito", cioè opere nuove, in cui si manifesta "la vita secondo lo Spirito". Si può dedurre che una di queste opere nuove sia proprio la "purezza": quella, cioè, che si contrappone all'"impurità" e anche alla "fornicazione" e al "libertinaggio".

6. Ma già nella prima Lettera ai Tessalonicesi, Paolo scrive su questo argomento in modo esplicito e inequivoco. Vi leggiamo: "Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione: che vi asteniate dalla impudicizia, che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo [Senza entrare nelle discussioni particolareggiate degli esegeti, occorre tuttavia segnalare che l'espressione greca *tò heautoû skeûos* può riferirsi anche alla moglie (cf. [1Pt 3,7](#))] con santità e rispetto, non come oggetto di passioni e libidine, come i pagani che non conoscono Dio" ([1Ts 4,3-5](#)). E poi: "Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione. Perciò chi disprezza queste norme non disprezza un uomo, ma Dio stesso che vi dona il suo Santo Spirito" ([1Ts 4,7-8](#)). Sebbene anche in questo testo abbiamo a che fare col significato generico della "purezza", identificata in questo caso con la "santificazione" (in quanto si nomina l'"impurità" come antitesi della "santificazione"), nondimeno tutto il contesto indica chiaramente *di quale "purezza" o di quale "impurità" si tratti, cioè in che cosa consista* ciò che Paolo chiama qui "impurità", e *in qual modo la "purezza" contribuisca alla "santificazione"* dell'uomo.

E perciò, nelle successive riflessioni, converrà riprendere il testo della prima lettera ai Tessalonicesi, or ora citato.

Mercoledì, 28 gennaio 1981

### ***Santità e rispetto del corpo nella dottrina di san Paolo***

1. Scrive san Paolo nella I Lettera ai Tessalonicesi: "... questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione: che vi asteniate dalla impudicizia, che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto, non

come oggetto di passioni libidinose, come i pagani che non conoscono Dio" (*1Ts 4,3-5*). E dopo qualche versetto, continua: "Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione. Perciò chi disprezza queste norme non disprezza un uomo, ma Dio stesso, che vi dona il suo Santo Spirito" (*1Ts 4,7-8*). A queste frasi dell'Apostolo abbiamo fatto riferimento durante il nostro incontro del 14 gennaio scorso. Tuttavia oggi le riprendiamo perché sono particolarmente importanti per il tema delle nostre meditazioni.

2. La purezza, di cui parla Paolo nella I Lettera ai Tessalonicesi (cf. *1Ts 4,3-5.7-8*), si manifesta nel fatto che l'uomo "sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto, non come oggetto di passioni libidinose". In questa formulazione ogni parola ha un significato particolare e merita pertanto un commento adeguato.

In primo luogo, la purezza è una "capacità", ossia, nel tradizionale linguaggio dell'antropologia e dell'etica: un'attitudine. Ed in questo senso, è virtù. Se questa abilità, cioè virtù, porta ad astenersi "dalla impudicizia", ciò avviene perché l'uomo che la possiede sa "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto e non come oggetto di passioni libidinose". Si tratta qui di una *capacità pratica, che rende l'uomo atto ad agire* in un determinato modo e nello stesso tempo *a non agire* nel modo contrario. La purezza, per essere una tale capacità o attitudine, deve ovviamente essere radicata nella volontà, nel fondamento stesso del volere e dell'agire cosciente dell'uomo. Tommaso d'Aquino, nella sua dottrina sulle virtù, vede in modo ancor più diretto l'oggetto della purezza nella facoltà del desiderio sensibile, che egli chiama "*appetitus concupiscibilis*". Appunto questa facoltà deve essere particolarmente "dominata", ordinata e resa capace di agire in modo conforme alla virtù, affinché la "purezza" possa essere attribuita all'uomo. Secondo tale concezione, la purezza consiste anzitutto nel contenere gli impulsi del desiderio sensibile, che ha come oggetto ciò che nell'uomo è corporale e sessuale. La purezza è una variante della virtù della temperanza.

3. Il testo della I Lettera ai Tessalonicesi (cf. *1Ts 4,3-5*) dimostra che la virtù della purezza, nella concezione di Paolo, consiste anche nel dominio e nel superamento di "passioni libidinose"; ciò vuol dire che alla sua natura appartiene necessariamente la capacità di contenere gli impulsi del desiderio sensibile, cioè la virtù della *temperanza*. Contemporaneamente, però, lo stesso testo paolino rivolge la nostra attenzione verso un'altra funzione della virtù della purezza, verso un'altra sua dimensione – si potrebbe dire – più positiva che negativa.

Ecco, il compito della purezza, che l'Autore della lettera sembra porre soprattutto in risalto, è non solo (e non tanto) l'astensione dalla "impudicizia" e da ciò che vi conduce, quindi l'astensione da "passioni libidinose", ma, in pari tempo, il mantenimento del proprio corpo e, indirettamente anche di quello altrui in "santità e rispetto".

Queste due funzioni, l'"astensione" e il "mantenimento", sono strettamente connesse e *reciprocamente dipendenti*. Poiché, infatti, non si può "mantenere il corpo con santità e rispetto", se manchi quell'astensione "dalla impudicizia" e da ciò a cui essa conduce, di conseguenza si può ammettere che il mantenimento del corpo (proprio e, indirettamente, altrui) "con santità e rispetto" conferisce adeguato significato e valore a quell'astensione. Questa richiede di per sé il superamento di qualche cosa che è nell'uomo e che nasce spontaneamente in lui come inclinazione, come attrattiva e anche come valore che agisce soprattutto nell'ambito dei sensi, ma molto spesso non senza ripercussioni sulle altre dimensioni della soggettività umana, e particolarmente sulla dimensione affettivo-emotiva.

4. Considerando tutto ciò, sembra che l'immagine paolina della virtù della purezza – immagine che emerge dal confronto molto eloquente della funzione dell'"astensione" (cioè della temperanza) con quella del "mantenimento del corpo con santità e rispetto" – sia profondamente *giusta, completa e adeguata*. Dobbiamo forse questa completezza non ad altro se non al fatto che Paolo considera la purezza non soltanto come capacità (cioè attitudine) delle facoltà soggettive dell'uomo, ma, nello stesso tempo, come una concreta manifestazione della vita "secondo lo Spirito", in cui la capacità umana viene interiormente fecondata ed arricchita da ciò che Paolo, nella *Lettera ai Galati (Gal 5,22)*, chiama "frutto dello Spirito". Il *rispetto*, che nasce nell'uomo verso tutto ciò che è corporeo e sessuale, sia in lui sia in ogni altro uomo, maschio e femmina, si dimostra la forza più essenziale per mantenere il corpo "con santità". Per comprendere la dottrina paolina sulla purezza, bisogna entrare a fondo nel significato del termine "rispetto", ovviamente qui inteso quale forza di ordine spirituale. È appunto questa forza interiore che conferisce piena dimensione alla purezza come virtù, cioè come capacità di agire in tutto quel campo in cui l'uomo scopre, nel proprio intimo, i molteplici impulsi di "passioni libidinose", e talvolta, per vari motivi, si arrende ad essi.

5. Per intendere meglio il pensiero dell'Autore della prima Lettera ai Tessalonicesi sarà bene avere presente ancora un altro testo, che troviamo nella prima Lettera ai Corinzi. Paolo vi espone la sua grande *dottrina*

*ecclesiologica*, secondo cui la Chiesa è Corpo di Cristo; egli coglie l'occasione per formulare la seguente argomentazione circa il corpo umano: "... Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto" (*1Cor 12,18*); e più oltre: "Anzi, quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie; e quelle parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggior rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggior decenza, mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre" (*1Cor 12,22-25*).

6. Sebbene l'argomento proprio del testo in questione sia la teologia della Chiesa quale Corpo di Cristo, tuttavia in margine a questo passo si può dire che Paolo, mediante la sua grande analogia ecclesiologica (che ricorre in altre lettere, e che riprenderemo a suo tempo), contribuisce, al tempo stesso, *ad approfondire la teologia del corpo*. Mentre nella prima Lettera ai Tessalonicesi egli scrive circa il mantenimento del corpo "con santità e rispetto", nel passo ora citato dalla prima Lettera ai Corinzi vuole mostrare questo corpo umano come appunto degno di rispetto; si potrebbe anche dire che vuole insegnare ai destinatari della sua lettera la giusta concezione del corpo umano.

Perciò questa descrizione paolina del corpo umano nella prima Lettera ai Corinzi sembra essere strettamente connessa alle raccomandazioni della prima Lettera ai Tessalonicesi: "Che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto" (*1Ts4,4*). Questo è un filo importante, forse quello essenziale, della dottrina paolina sulla purezza.

Mercoledì, 4 febbraio 1981

### ***Descrizione paolina del corpo e dottrina sulla purezza***

1. Nelle nostre considerazioni di mercoledì scorso sulla purezza secondo l'insegnamento di san Paolo, abbiamo richiamato l'attenzione sul testo della prima Lettera ai Corinzi. L'Apostolo vi presenta la Chiesa come Corpo di Cristo, e ciò gli offre l'opportunità di fare il seguente ragionamento circa il corpo umano: "... Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto... Anzi quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie; e quelle parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggior rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggior decenza, mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre" (*1Cor12,18.22-25*).

2. La "descrizione" paolina del corpo umano corrisponde alla realtà che lo costituisce: è quindi una descrizione "realistica". Nel realismo di tale descrizione viene intrecciato, al tempo stesso, un sottilissimo filo di valutazione che le conferisce un valore profondamente evangelico, cristiano. Certo è possibile "descrivere" il corpo umano, esprimere la sua verità con l'oggettività propria delle scienze naturali; ma siffatta descrizione – con tutta la sua precisione – non può essere adeguata (cioè commensurabile con il suo oggetto), dato che *non si tratta soltanto del corpo* (inteso come organismo, nel senso "somatico"), bensì *dell'uomo, che esprime se stesso per mezzo di quel corpo* e in tal senso è, direi, quel corpo. Così dunque *quel filo di valutazione*, considerato che si tratta dell'uomo come persona, è indispensabile nel descrivere il corpo umano. Inoltre va detto quanto giusta sia tale valutazione. Questo è uno dei compiti e dei temi perenni di tutta la cultura: della letteratura, scultura, pittura e anche della danza, delle opere teatrali e infine della cultura della vita quotidiana, privata o sociale. Argomento che varrebbe la pena di trattare separatamente.

3. La descrizione paolina della *prima Lettera ai Corinzi* (*1Cor 12,18-25*) non ha certamente un significato "scientifico": non presenta uno studio biologico sull'organismo umano oppure sulla "*somatica*" umana; da questo punto di vista è una semplice descrizione "prescientifica", peraltro concisa, fatta appena di poche frasi. Essa ha tutte le caratteristiche del realismo comune ed è, senza dubbio, sufficientemente "realistica". Tuttavia, ciò che determina il suo carattere specifico, ciò che in modo particolare giustifica la sua presenza nella Sacra Scrittura, è appunto quella valutazione intrecciata nella descrizione ed espressa nella sua stessa trama "narrativo-realistica". Si può dire con certezza che *tale descrizione non sarebbe possibile senza tutta*

la verità della creazione e anche senza tutta la verità della "redenzione del corpo", che Paolo professa e proclama. Si può anche affermare che la descrizione paolina del corpo *corrisponde proprio all'atteggiamento* spirituale di "rispetto" verso il corpo umano, dovuto a motivo della "santità" (cf. *ITs* 4,3-5.7-8) che scaturisce dai misteri della creazione e della redenzione. La descrizione paolina è ugualmente lontana sia dal disprezzo manicheo del corpo, sia dalle varie manifestazioni di un naturalistico "culto del corpo".

4. L'Autore della *prima Lettera ai Corinzi* (*ICor* 12,18-25) ha davanti agli occhi il corpo umano in tutta la sua verità; dunque, il corpo permeato anzitutto (se così ci si può esprimere) da tutta la realtà della persona e dalla sua dignità. Esso è, al tempo stesso, il corpo dell'uomo "storico", maschio e femmina, cioè di quell'uomo che, dopo il peccato, fu concepito, per così dire, entro e dalla realtà dell'uomo che aveva fatto l'esperienza della innocenza originaria. Nelle espressioni di Paolo circa le "membra indecorose" del corpo umano, come anche circa quelle che "sembrano più deboli" oppure quelle "che riteniamo meno onorevoli", ci pare di ritrovare *la testimonianza della stessa vergogna* che i primi esseri umani, maschio e femmina, avevano sperimentato dopo il peccato originale. Questa vergogna si è impressa in loro e in tutte le generazioni dell'uomo "storico" come frutto della triplice concupiscenza (con particolare riferimento alla concupiscenza della carne). E contemporaneamente in questa vergogna – come fu già posto in rilievo nelle precedenti analisi – si è impressa una certa "eco" della stessa innocenza originaria dell'uomo: quasi un "negativo" dell'immagine, il cui "positivo" era stata appunto l'innocenza originaria.

5. La "descrizione" paolina del corpo umano sembra confermare perfettamente le nostre anteriori analisi. Vi sono, nel corpo umano, le "membra indecorose" non a motivo della loro natura "somatica" (giacché una descrizione scientifica e fisiologica tratta tutte le membra e gli organi del corpo umano in modo "neutrale", con la stessa oggettività), ma soltanto ed esclusivamente perché *nell'uomo stesso esiste quella vergogna che percepisce* alcune membra del corpo come "indecorose" e induce a considerarle tali. La stessa vergogna sembra, in pari tempo, essere alla base di ciò che scrive l'Apostolo nella prima Lettera ai Corinzi: "Quelle parti del corpo che riteniamo meno onorevoli, le circondiamo di maggior rispetto e quelle indecorose sono trattate con maggior decenza" (*ICor* 12,23). Così, dunque, si può dire che *dalla vergogna nasce* appunto il "rispetto" per il proprio corpo: rispetto, il cui mantenimento Paolo sollecita nella prima Lettera ai Tessalonicesi (*ITs* 4,4). Appunto tale mantenimento del corpo "con santità e rispetto" va ritenuto come essenziale per la virtù della purezza.

6. Ritornando ancora alla "descrizione" paolina del corpo nella *prima Lettera ai Corinzi* (*ICor* 12,18-25), vogliamo richiamare l'attenzione sul fatto che, secondo l'Autore della Lettera, quel particolare sforzo che tende a rispettare il corpo umano e specialmente le sue membra più "deboli" o "indecorose", corrisponde al disegno originario del Creatore ovvero a quella visione, di cui parla il Libro della Genesi: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (*Gen* 1,31). Paolo scrive: "Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre" (*ICor* 12,24-25). La "disunione nel corpo", il cui risultato è che alcune membra sono ritenute "più deboli", "meno onorevoli", quindi "indecorose", è una ulteriore espressione della *visione dello stato* interiore dell'uomo dopo il peccato originale, cioè dell'uomo "storico". L'uomo dell'innocenza originaria, maschio e femmina, di cui leggiamo in *Genesi* 2, 25 che "erano nudi... ma non ne provavano vergogna", non provava nemmeno quella "disunione nel corpo". All'oggettiva armonia, di cui il Creatore ha dotato il corpo e che Paolo precisa come reciproca cura delle varie membra (*ICor* 12,25), corrispondeva un'analoga armonia nell'intimo dell'uomo: l'armonia del "cuore". Quest'armonia, ossia precisamente la "purezza di cuore", consentiva all'uomo e alla donna nello stato dell'innocenza originaria di sperimentare semplicemente (e in un modo che originariamente li rendeva felici entrambi) la forza unitiva dei loro corpi, che era, per così dire, l'"insospettabile" substrato della loro unione personale o "*communio personarum*".

7. Come si vede, l'Apostolo nella prima Lettera ai Corinzi (cf. *ICor* 12,18-25) collega la sua descrizione del corpo umano allo stato dell'uomo "storico". Alla soglia della storia di quest'uomo sta l'esperienza della vergogna connessa con la "disunione nel corpo", col senso di pudore per quel corpo (e in specie per quelle sue membra che somaticamente determinano la mascolinità e la femminilità). Tuttavia, nella stessa "descrizione", Paolo indica anche la via che (appunto sulla base del senso di vergogna) conduce alla trasformazione di tale stato fino alla *graduale vittoria su quella "disunione nel corpo"*, vittoria che può e deve attuarsi nel cuore dell'uomo. Questa è appunto la via della purezza, ossia del "mantenere il proprio

corpo con santità e rispetto". Al "rispetto", di cui tratta la prima Lettera ai Tessalonicesi (cf. *1Ts* 4,3-5), Paolo si riallaccia nella prima Lettera ai Corinzi (cf. *1Cor* 12,18-25) usando alcune locuzioni equivalenti, quando parla del "rispetto" ossia della stima verso le membra "meno onorevoli", "più deboli" del corpo, e quando raccomanda maggior "decenza" nei riguardi di ciò che nell'uomo è ritenuto "indecoroso". Queste locuzioni caratterizzano più da vicino quel "rispetto" soprattutto nell'ambito dei rapporti e comportamenti umani nei confronti del corpo; il che è importante sia riguardo al "proprio" corpo, sia evidentemente anche nei rapporti reciproci (specialmente tra l'uomo e la donna, sebbene non limitatamente ad essi).

Non abbiamo alcun dubbio che la "descrizione" del corpo umano nella prima Lettera ai Corinzi abbia un significato fondamentale per l'insieme della dottrina paolina sulla purezza.

*Mercoledì, 11 febbraio 1981*

### ***La virtù della purezza attua la vita secondo lo spirito***

1. Durante i nostri ultimi incontri del mercoledì abbiamo analizzato due passi tratti dalla prima Lettera ai Tessalonicesi (*1Ts* 4,3-5) e dalla prima Lettera ai Corinzi (*1Cor* 12,18-25), al fine di mostrare ciò che sembra essere essenziale nella dottrina di san Paolo sulla purezza, intesa in senso morale, ossia come virtù. Se nel testo citato della prima Lettera ai Tessalonicesi si può constatare che la purezza consiste nella temperanza, tuttavia in questo testo, come pure nella prima Lettera ai Corinzi, è anche posto in rilievo il momento del "rispetto". Mediante tale rispetto dovuto al corpo umano (e aggiungiamo che, secondo la prima Lettera ai Corinzi, il rispetto è appunto visto in relazione alla sua componente di pudore), la purezza, come virtù cristiana, si rivela nelle Lettere paoline una via efficace per distaccarsi da ciò che nel cuore umano è frutto della concupiscenza della carne. L'astensione "dalla impudicizia", che implica il mantenimento del corpo "con santità e rispetto", permette di dedurre che, secondo la dottrina dell'Apostolo, *la purezza è una "capacità" incentrata sulla dignità del corpo*, cioè sulla *dignità della persona* in relazione al proprio corpo, alla femminilità o mascolinità che in questo corpo si manifesta. La purezza, intesa come "capacità", è appunto espressione e frutto della vita "secondo lo Spirito" nel pieno significato dell'espressione, cioè come nuova capacità dell'essere umano, in cui porta frutto il dono dello Spirito Santo. Queste due dimensioni della purezza – la dimensione morale, ossia *la virtù*, e la dimensione carismatica, ossia *il dono* dello Spirito Santo – sono presenti e strettamente connesse nel messaggio di Paolo. Ciò viene posto in particolare rilievo dall'Apostolo nella prima Lettera ai Corinzi, in cui egli chiama il corpo "*tempio* (quindi: dimora e santuario) *dello Spirito Santo*".

2. "O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio e non appartenete a voi stessi?" – chiede Paolo ai Corinzi (*1Cor* 6,19), dopo averli prima istruiti con molta severità circa le esigenze morali della purezza. "Fuggite la prostituzione! Qualsiasi peccato l'uomo commetta è fuori del suo corpo (*1Cor* 6,8) ma chi si dà all'impudicizia, pecca contro il proprio corpo". La nota peculiare del peccato che l'Apostolo qui stigmatizza sta nel fatto che tale *peccato*, diversamente da tutti gli altri, è "*contro il corpo*" (mentre gli altri peccati sono "fuori del corpo"). Così, dunque, nella terminologia paolina troviamo la motivazione per le espressioni: "i peccati del corpo" o i "peccati carnali". Peccati che sono in contrapposizione appunto con quella virtù, in forza della quale l'uomo mantiene "il proprio corpo con santità e rispetto" (cf. *1Ts* 4,3-5).

3. Tali peccati portano con sé la "*profanazione del corpo*: privano il corpo della donna o dell'uomo del rispetto ad esso dovuto a motivo della dignità della persona. Tuttavia, l'Apostolo va oltre: secondo lui il peccato contro il corpo è pure "*profanazione del tempio*". Della dignità del corpo umano, agli occhi di Paolo, decide non soltanto lo spirito umano, grazie a cui l'uomo si costituisce come soggetto personale, ma ancor più la realtà soprannaturale che è la dimora e la continua presenza dello Spirito Santo nell'uomo – nella sua anima e nel suo corpo – come frutto della redenzione compiuta da Cristo. Ne consegue che il "corpo" dell'uomo ormai non è più soltanto "proprio". E non soltanto per il motivo che è corpo della persona, esso merita quel rispetto, la cui manifestazione nella condotta reciproca degli uomini, maschi e femmine, costituisce la virtù della purezza. Quando l'Apostolo scrive: "Il vostro corpo è tempio dello Spirito che è in



voi e che avete da Dio" (1Cor 6,19), intende indicare ancora *un'altra fonte della dignità del corpo*, appunto lo Spirito Santo, che è anche fonte del *dovere morale* derivante da tale dignità.

4. È la realtà della redenzione, che è pure "redenzione del corpo", a costituire questa fonte. Per Paolo, questo mistero della fede è una realtà viva, orientata direttamente ad ogni uomo. Per mezzo della redenzione, ogni uomo ha ricevuto da Dio quasi nuovamente se stesso e il proprio corpo. Cristo ha iscritto nel corpo umano – nel corpo di ogni uomo e di ogni donna – una nuova dignità, dato che in lui stesso il corpo umano è stato ammesso, insieme all'anima, all'unione con la Persona del Figlio-Verbo. Con questa nuova dignità, mediante la "redenzione del corpo" nacque al tempo stesso anche un nuovo obbligo, di cui scrive Paolo in modo conciso, ma quanto mai toccante: "Siete stati comprati a caro prezzo" (1Cor6,20). *Il frutto della redenzione* è infatti lo *Spirito Santo*, che abita nell'uomo e nel suo corpo come in un tempio. In questo dono, che santifica ogni uomo, il cristiano riceve nuovamente se stesso in dono da Dio. E questo nuovo, duplice dono obbliga. L'Apostolo fa riferimento a questa dimensione dell'obbligo quando scrive ai credenti, consapevoli del dono, per convincerli che non si deve commettere l'"impudicizia", non si deve "peccare contro il proprio corpo" (1Cor 6,18). Egli scrive: "Il corpo... non è per l'impudicizia, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo" (1Cor 6,13). È difficile esprimere in modo più conciso ciò che porta con sé per ogni credente il mistero dell'Incarnazione. Il fatto che il corpo umano divenga in Gesù Cristo corpo di Dio-Uomo ottiene per tale motivo, in ciascun uomo, una nuova soprannaturale elevazione, di cui ogni cristiano deve tener conto nel suo comportamento nei riguardi del "proprio" corpo e, evidentemente, nei riguardi del corpo altrui: l'uomo verso la donna e la donna verso l'uomo. *La redenzione del corpo* comporta l'istituzione in Cristo e per Cristo di una nuova *misura della santità del corpo*. Proprio a questa "santità" fa richiamo Paolo nella prima Lettera ai Tessalonicesi (1Ts 4,3-5), quando scrive di "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto".

5. Nel capitolo 6 della prima Lettera ai Corinzi, Paolo precisa invece la verità sulla santità del corpo, stigmatizzando con parole perfino drastiche l'"impudicizia", cioè il peccato contro la santità del corpo, il peccato dell'impurità: "Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo e ne farò membra di una prostituta? Non sia mai! O non sapete voi che chi si unisce alla prostituta forma con essa un corpo solo? I due saranno, è detto, un corpo solo. Ma chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito" (1Cor 6,15-17). Se la purezza è, secondo l'insegnamento paolino, un aspetto della "vita secondo lo Spirito", ciò vuol dire che fruttifica in essa *il mistero della redenzione del corpo* come parte del mistero di Cristo, iniziato nell'Incarnazione e già attraverso di essa rivolto ad ogni uomo. Questo mistero *fruttifica anche nella purezza, intesa come un particolare impegno fondato sull'etica*. Il fatto che siamo "stati comprati a caro prezzo" (1Cor6,20), cioè a prezzo della redenzione di Cristo, fa scaturire appunto un impegno speciale, ossia il dovere di "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto". La consapevolezza della redenzione del corpo opera nella volontà umana in favore dell'astensione dalla "impudicizia", anzi, agisce al fine di far acquisire un'appropriata abilità o capacità, detta virtù della purezza.

Ciò che risulta dalle parole della prima Lettera ai Corinzi (1Cor 6,15-17) circa l'insegnamento di Paolo sulla virtù cristiana della purezza come attuazione della vita "secondo lo Spirito", è di una particolare profondità e ha la forza del realismo soprannaturale della fede. È necessario che ritorniamo a riflettere su questo tema più di una volta.

Mercoledì, 18 marzo 1981

### ***Dottrina paolina della purezza come "vita secondo lo spirito"***

1. Nel nostro incontro di alcune settimane fa, abbiamo concentrato l'attenzione sul passo della prima Lettera ai Corinzi, in cui san Paolo chiama il corpo umano "tempio dello Spirito Santo". Egli scrive: "O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi? Infatti siete stati comprati a caro prezzo" (1Cor 6,19-20). "Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?" (1Cor 6,15). L'Apostolo indica il mistero della "redenzione del corpo", compiuta da Cristo, come una sorgente di un particolare dovere morale, che impegna i cristiani alla purezza, a quella che lo stesso Paolo definisce altrove l'esigenza di "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto" (1Ts 4,4).

2. Tuttavia, non scopriremmo sino in fondo la ricchezza del pensiero contenuto nei testi paolini, se non notassimo che il mistero della redenzione fruttifica nell'uomo *anche in modo carismatico*. Lo Spirito Santo che, secondo le parole dell'Apostolo, entra nel corpo umano come nel proprio "tempio", vi abita ed opera insieme ai suoi doni spirituali. Fra questi doni, noti alla storia della spiritualità come i sette doni dello Spirito Santo (cf. *Is* 11,2), il più congeniale alla virtù della purezza sembra essere *il dono della "pietà" (eusébeia; donum pietatis)*<sup>50</sup>. Se la purezza dispone l'uomo a "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto", come leggiamo nella prima Lettera ai Tessalonicesi (*1Ts* 4,3-5), la pietà, che è dono dello Spirito Santo, sembra servire in modo particolare la purezza, sensibilizzando il soggetto umano a quella dignità, che è propria del corpo umano in virtù del mistero della creazione e della redenzione. Grazie al dono della pietà, le parole di Paolo: "Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi... e che non appartenete a voi stessi" (*1Cor* 6,19), acquistano pure l'eloquenza di un'esperienza e divengono viva e vissuta verità nelle azioni. Esse aprono pure l'accesso più pieno all'esperienza del significato sponsale del corpo e della libertà del dono collegata con esso, nella quale si svela il volto profondo della purezza e il suo organico legame con l'amore.

3. Sebbene il mantenimento del proprio corpo "con santità e rispetto" si formi *mediante l'astensione dalla "impudicizia"* – e tale via è indispensabile – tuttavia fruttifica sempre nell'esperienza più profonda di quell'amore, che è stato iscritto dal "principio", secondo l'immagine e somiglianza di Dio stesso, in tutto l'essere umano e quindi anche nel suo corpo. Perciò san Paolo termina la sua argomentazione della prima Lettera ai Corinzi nel capitolo 6 con una significativa esortazione: "Glorificate dunque Dio nel vostro corpo" (*1Cor* 6,20). La purezza, quale virtù ossia capacità di "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto", alleata con il dono della pietà, quale frutto della dimora dello Spirito Santo nel "tempio" del corpo, attua in esso una tale pienezza di dignità nei rapporti interpersonali, che *Dio stesso vi è glorificato*. La purezza è gloria del corpo umano davanti a Dio. È la gloria di Dio nel corpo umano attraverso il quale si manifestano la mascolinità e la femminilità. Dalla purezza scaturisce quella singolare bellezza, che permea ogni sfera della reciproca convivenza degli uomini e consente di esprimervi la semplicità e la profondità, la cordialità e l'autenticità irripetibile dell'affidamento personale (forse si darà più tardi un'altra occasione per trattare più ampiamente questo tema. Il legame della purezza con l'amore e anche il legame della stessa purezza nell'amore con quel dono dello Spirito Santo che è la pietà, costituisce una trama poco conosciuta della teologia del corpo, che tuttavia merita un approfondimento particolare. Ciò potrà essere realizzato nel corso delle analisi riguardanti la sacramentalità del matrimonio).

4. Ed ora un breve riferimento all'Antico Testamento. La dottrina paolina circa la purezza, intesa come "vita secondo lo Spirito", sembra indicare una certa *continuità* nei confronti dei *Libri "sapienziali" dell'Antico Testamento*. Vi riscontriamo, ad esempio, la seguente preghiera per ottenere la purezza nei pensieri, parole ed opere: "Signore, padre e Dio della mia vita... Sensualità e libidine non s'impadroniscano di me, a desideri vergognosi non mi abbandonare" (*Sir* 23,4-6). La purezza è infatti condizione per trovare la sapienza e per seguirla, come leggiamo nello stesso Libro: "A lei (cioè alla sapienza) rivolsi il mio desiderio, e la trovai nella purezza" (*Sir* 51,20). Inoltre, si potrebbe anche in qualche modo prendere in considerazione il testo del Libro della Sapienza (*Sap* 8,21) conosciuto dalla liturgia nella versione della volgata: "Scrivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire, cuius esset hoc donum" (Questa versione della volgata, conservata dalla Neo-Volgata e dalla liturgia, citata parecchie volte da Agostino [*De sacra virginitate*, par. 43; *Confessiones*, VI, 11; X, 29; *Sermo* CLX, 7], cambia tuttavia il senso dell'originale greco, che si traduce così: "Sapendo che non l'avrei altrimenti ottenuta [= la Sapienza], se Dio non me l'avesse concessa...").

Secondo un tale concetto, non tanto *la purezza è condizione della sapienza* quanto *la sapienza sarebbe condizione della purezza, come di un dono particolare di Dio*. Sembra che già nei sopracitati testi sapienziali si delinei il duplice significato della purezza: come virtù e come dono. La virtù è a servizio della sapienza, e

---

50. L'*eusébeia* o *pietas* nel periodo ellenistico-romano si riferiva generalmente alla venerazione degli Dei (come "devozione"), ma conserva ancora il senso primitivo più largo del rispetto verso le strutture vitali. L'*eusébeia* definiva il comportamento reciproco dei consanguinei, i rapporti tra i coniugi, e anche l'atteggiamento dovuto dalle legioni verso Cesare o degli schiavi verso i padroni. Nel Nuovo Testamento, soltanto gli scritti più tardivi applicano l'*eusébeia* ai cristiani; negli scritti più antichi tale termine caratterizza i "buoni pagani" (*At* 10,2.7; 17,23). E così l'*eusébeia* ellenica, come pure il "donum pietatis", pur riferendosi indubbiamente alla venerazione divina, hanno una larga base nella connotazione dei rapporti interumani (cf. W. Forester, art *Eusébeia*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel-G. Bromiley, vol. VII, Grand Rapids 1971, Eedermans, pp. 177-182).



la sapienza predispose ad accogliere il dono che proviene da Dio. Questo dono fortifica la virtù e consente di godere, nella sapienza, i frutti di una condotta e di una vita che siano pure.

5. Come Cristo nella sua beatitudine del Discorso della montagna, la quale si riferisce ai "puri di cuore", pone in risalto la "visione di Dio", frutto della purezza e *in prospettiva escatologica*, così Paolo a sua volta mette in luce la sua *irradiazione nelle dimensioni della temporalità*, quando scrive: "Tutto è puro per i puri; ma per i contaminati e gli infedeli nulla è puro; sono contaminate la loro mente e la loro coscienza. Dichiarano di conoscere Dio, ma lo rinnegano con i fatti..." ( *Tt* 1,15ss .). Queste parole possono riferirsi anche alla purezza in senso tanto generale quanto specifico, come alla nota caratteristica di ogni bene morale. Per la concezione paolina della purezza, nel senso di cui parlano la prima Lettera ai Tessalonicesi ( *1Ts* 4,3-5 ) e la prima Lettera ai Corinzi ( *1Cor* 6,13-20 ), cioè nel senso della "vita secondo lo Spirito", sembra essere fondamentale – come risulta dall'insieme di queste nostre considerazioni – *l'antropologia della rinascita nello Spirito Santo* (cf. *Gv* 3,5ss .). Essa cresce dalle radici messe nella realtà della redenzione del corpo, operata da Cristo: redenzione, la cui espressione ultima è la risurrezione. Vi sono profonde ragioni per collegare l'intera tematica della purezza alle parole del Vangelo nelle quali Cristo si richiama alla risurrezione (e ciò costituirà il tema della ulteriore tappa delle nostre considerazioni). Qui l'abbiamo soprattutto posta in rapporto con l'ethos della redenzione del corpo.

6. Il modo di intendere e di presentare la purezza – ereditata dalla tradizione dell'Antico Testamento e caratteristico dei Libri "sapienziali" – era certamente una indiretta, ma nondimeno reale *preparazione alla dottrina paolina* circa la purezza intesa come "vita secondo lo Spirito". Senza dubbio quel modo facilitava pure a molti ascoltatori del Discorso della montagna la comprensione delle parole di Cristo, quando egli, spiegando il comandamento "Non commettere adulterio", si richiama al "cuore" umano. L'insieme delle nostre riflessioni ha potuto in questo modo dimostrare, almeno in una certa misura, con quale ricchezza e con quale profondità si distingue la dottrina sulla purezza nelle sue stesse fonti bibliche ed evangeliche.

Mercoledì, 1 aprile 1981

### ***La funzione positiva della purezza di cuore***

1. Prima di concludere il ciclo di considerazioni concernenti le parole pronunziate da Gesù Cristo nel Discorso della Montagna, occorre ricordare queste parole ancora una volta e riprendere sommariamente il filo delle idee, del quale esse costituiscono la base. Ecco il tenore delle parole di Gesù: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" ( *Mt* 5, 27-28 ). Sono *parole sintetiche*, che esigono una approfondita riflessione, *analogamente* alle parole, in cui Cristo *si richiamò al "principio"*. Ai Farisei, i quali – rifacendosi alla legge di Mosè che ammetteva il cosiddetto atto di ripudio – gli avevano chiesto: "È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?", egli rispose: "Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina?... Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola... Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi" ( *Mt* 19, 3-6 ). Anche queste parole hanno richiesto una riflessione approfondita, per trarne tutta la ricchezza in esse racchiusa. Una riflessione di questo genere ci ha consentito di delineare l'autentica *teologia del corpo*.

2. Seguendo il richiamo fatto da Cristo al "principio", abbiamo dedicato una serie di riflessioni ai relativi testi del Libro della Genesi, che trattano appunto di quel "principio". Dalle analisi fatte è emersa non soltanto una immagine della situazione dell'uomo – maschio e femmina – nello stato di innocenza originaria, ma anche *la base teologica della verità dell'uomo* e sulla sua particolare vocazione che scaturisce dall'eterno mistero della persona: immagine di Dio, incarnata nel fatto visibile e corporeo *della mascolinità o femminilità* della persona umana. Questa verità sta alla base della risposta data da Cristo in rapporto al carattere del matrimonio, e in particolare alla sua indissolubilità. È verità sull'uomo, verità che affonda le radici nello stato di innocenza originaria, verità che bisogna quindi intendere nel contesto di quella situazione anteriore al peccato, così come abbiamo cercato di fare nel ciclo precedente delle nostre riflessioni.

3. Contemporaneamente, tuttavia, occorre considerare, intendere ed interpretare la medesima verità fondamentale sull'uomo il suo esser maschio e femmina, nel prisma di un'altra situazione: cioè, di quella che si è formata mediante la rottura della prima alleanza col Creatore, ossia mediante il peccato originale. Conviene vedere tale verità sull'uomo – maschio e femmina – nel contesto della sua peccaminosità ereditaria. Ed è proprio *qui che c'incontriamo con l'enunciato di Cristo nel Discorso della Montagna*. È ovvio che nella Sacra Scrittura dell'Antica e della Nuova Alleanza vi sono molte narrazioni, frasi e parole che confermano la stessa verità, cioè che l'uomo "storico" porta in sé l'eredità del peccato originale; nondimeno, le parole di Cristo, pronunziate nel Discorso della Montagna, sembrano avere – con tutta la loro concisa enunciazione – un'eloquenza particolarmente densa. Lo dimostrano le analisi fatte in precedenza che hanno svelato gradualmente ciò che si racchiude in quelle parole. Per chiarire le affermazioni concernenti la concupiscenza, occorre cogliere il significato biblico della concupiscenza stessa – della triplice concupiscenza – e principalmente di quella della carne. Allora, poco a poco, si giunge a capire perché Gesù definisce quella concupiscenza (precisamente: il "guardare per desiderare") come "adulterio commesso nel cuore". Compiendo le relative analisi abbiamo cercato, al tempo stesso, di comprendere quale significato avevano le parole di Cristo per i suoi *immediati ascoltatori*, educati nella tradizione dell'Antico Testamento, cioè nella tradizione dei testi legislativi, come pure profetici e "sapienziali"; e inoltre, quale significato possono avere le parole di Cristo per l'uomo di ogni altra epoca, e in particolare per l'*uomo contemporaneo*, considerando i suoi vari condizionamenti culturali. Siamo persuasi, infatti, che queste parole, nel loro contenuto essenziale, si riferiscono all'uomo di ogni luogo e di ogni tempo. In ciò consiste anche il loro valore sintetico: a ciascuno annunziano la verità che è per lui valida e sostanziale.

4. Qual è questa verità? Indubbiamente, è una *verità di carattere etico* e quindi, in definitiva, una verità di carattere normativo, così come normativa è la verità contenuta nel comandamento: "Non commettere adulterio". L'interpretazione di questo comandamento, fatto da Cristo, indica il male che bisogna evitare e vincere – appunto il male della concupiscenza della carne – e in pari tempo addita il bene al quale il superamento dei desideri apre la strada. Questo bene è la "purezza di cuore", di cui parla Cristo nello stesso contesto del Discorso della Montagna. Dal punto di vista biblico, la "purezza del cuore" significa la libertà da *ogni genere* di peccato o di colpa e non soltanto dai peccati che riguardano la "concupiscenza della carne". Tuttavia, qui ci occupiamo in modo particolare di uno degli aspetti di quella "purezza", il quale costituisce il contrario dell'adulterio "commesso nel cuore". Se quella "*purezza di cuore*", di cui trattiamo, va intesa secondo il pensiero di san Paolo come "*vita secondo lo Spirito*", allora il contesto paolino ci offre una completa immagine del contenuto racchiuso nelle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna. Esse contengono una verità di natura etica, mettono in guardia contro il male ed indicano il bene morale della condotta umana, anzi, indirizzano gli ascoltatori ad evitare il male della concupiscenza e ad acquisire la purezza di cuore. Queste parole hanno quindi un significato normativo ed insieme indicatore. Indirizzando verso il bene della "purezza di cuore" esse indicano, al tempo stesso, i valori a cui il cuore umano può e deve aspirare.

5. Di qui la domanda: quale verità, valida per ogni uomo, e contenuta nelle parole di Cristo? Dobbiamo rispondere che vi è racchiusa *non soltanto una verità etica, ma anche* la verità essenziale sull'uomo, *la verità antropologica*. Perciò, appunto, risaliamo a queste parole nel formulare qui la teologia del corpo, in stretto rapporto e, per così dire, nella prospettiva delle parole precedenti, in cui Cristo si era riferito al "principio". Si può affermare che, con la loro espressiva eloquenza evangelica, alla coscienza dell'uomo della concupiscenza viene in un certo senso richiamato l'uomo della innocenza originaria. Ma le parole di Cristo sono realistiche. Non cercano di far tornare il cuore umano allo stato di innocenza originaria, che l'uomo ha ormai lasciato dietro di sé nel momento in cui ha commesso il peccato originale; invece, esse gli indicano *la strada verso una purezza di cuore*, che gli è *possibile ed accessibile* anche nello stato della peccaminosità ereditaria. È questa, purezza dell'"uomo della concupiscenza", che tuttavia è ispirato dalla parola del Vangelo ed aperto alla "vita secondo lo Spirito" (in conformità alle parole di san Paolo), cioè la purezza dell'uomo della concupiscenza che è avvolto interamente dalla "redenzione del corpo" compiuta da Cristo. Proprio per questo nelle parole del Discorso della Montagna troviamo il richiamo al "cuore", cioè all'uomo interiore. L'uomo interiore deve aprirsi alla vita secondo lo Spirito, affinché la purezza di cuore evangelica venga da lui partecipata: affinché egli ritrovi e realizzi il valore del corpo, liberato mediante la redenzione dai vincoli della concupiscenza.

Il significato normativo delle parole di Cristo è profondamente radicato nel loro significato antropologico, nella dimensione della interiorità umana.

6. Secondo la dottrina evangelica, sviluppata in modo così stupendo nelle Lettere paoline, la purezza non è soltanto l'astenersi dalla impudicizia (cf. *1Ts* 4,3) ossia la temperanza, ma essa, al tempo stesso, apre anche la strada ad una scoperta sempre più perfetta della dignità del corpo umano; il che è organicamente connesso con la libertà del dono della persona nell'autenticità integrale della sua soggettività personale, maschile o femminile. In tal modo *la purezza, nel senso della temperanza*, matura nel cuore dell'uomo che la coltiva e *tende a scoprire e ad affermare il senso sponsale del corpo* nella sua verità integrale. Proprio questa verità deve essere conosciuta interiormente; essa deve, in certo senso, essere "sentita col cuore", affinché i rapporti reciproci dell'uomo e della donna – e perfino il semplice sguardo – riacquistino quel contenuto autenticamente sponsale dei loro significati. Ed è proprio questo contenuto che nel Vangelo viene indicato dalla "purezza di cuore".

7. Se nell'esperienza interiore dell'uomo (cioè dell'uomo della concupiscenza) la "temperanza" si delinea, per così dire, come funzione *negativa*, l'analisi delle parole di Cristo pronunziate nel Discorso della Montagna e collegate con i testi di san Paolo ci consente di spostare tale significato verso la funzione *positiva* della purezza di cuore. Nella purezza matura l'uomo gode dei frutti della vittoria riportata sulla concupiscenza, vittoria di cui scrive san Paolo, esortando a "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto" (*1Ts* 4,4). Anzi, proprio in una purezza così matura si manifesta in parte l'efficacia del dono dello Spirito Santo, di cui il corpo umano "è tempio" (cf. *1Cor* 6,19). Questo dono è soprattutto quello della pietà ("*donum pietatis*"), che restituisce all'esperienza del corpo – specialmente quando si tratta della sfera dei reciproci rapporti dell'uomo e della donna – tutta *la sua semplicità, la sua limpidezza* e anche *la sua gioia interiore*. Questo è, come si vede, un clima spirituale, assai diverso dalla "passione e libidine", di cui scrive Paolo, e che d'altronde conosciamo dalle precedenti analisi; basti ricordare il Siracide (*Sir* 26, 13.15-18). Una cosa è, infatti, l'appagamento delle passioni, altra la gioia che l'uomo trova nel possedere più pienamente se stesso, potendo in questo modo diventare anche più pienamente un vero dono per un'altra persona.

Le parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna dirigono il cuore umano appunto verso una tale gioia. Ad esse occorre affidare se stessi, i propri pensieri e le proprie azioni, per trovare la gioia e per donarla agli altri.

Mercoledì, 8 aprile 1981

### ***Pedagogia del corpo, ordine morale, manifestazioni affettive***

1. Ci conviene ormai concludere le riflessioni e le analisi basate sulle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna, con le quali Egli si richiamò al cuore umano, esortandolo alla purezza: "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt* 5,27-28). Abbiamo detto a più riprese che queste parole, pronunziate una volta ai delimitati ascoltatori di quel Discorso, si riferiscono all'uomo di tutti i tempi e luoghi, e fanno appello al cuore umano, in cui si iscrive *la più interiore* e, in certo senso, la più essenziale *trama della storia*. È la storia del bene e del male (il cui inizio è collegato, nel Libro della Genesi, col misterioso albero della conoscenza del bene e del male) e, ad un tempo, è la storia della salvezza, la cui parola è il Vangelo, e la cui forza è lo Spirito Santo, dato a coloro che accolgono il Vangelo con cuore sincero.

2. Se l'appello di Cristo al "cuore" umano e, ancor prima, il suo richiamo al "principio" ci consente di costruire o almeno di delineare un'antropologia, che possiamo chiamare "teologia del corpo", *una tale teologia è, nello stesso tempo, pedagogia*. La pedagogia tende ad educare l'uomo, ponendo davanti a lui le esigenze, motivandole, ed indicando le vie che conducono alla loro realizzazione. Gli enunciati di Cristo hanno anche questo fine; sono enunciati "pedagogici". Essi contengono una pedagogia del corpo, espressa in modo conciso e, in pari tempo, quanto mai completo. Sia la risposta data ai Farisei in merito all'indissolubilità del matrimonio, sia le parole del Discorso della Montagna riguardanti il dominio della concupiscenza, dimostrano – almeno indirettamente – che *il Creatore ha assegnato come compito all'uomo il corpo, la sua mascolinità e femminilità*; e che nella mascolinità e femminilità gli ha assegnato in certo

sensu come compito la sua umanità, la dignità della persona, e anche il segno trasparente della "comunione" interpersonale, in cui l'uomo realizza se stesso attraverso l'autentico dono di sé. Ponendo davanti all'uomo le esigenze conformi ai compiti affidatigli, il Creatore indica nello stesso tempo all'uomo, maschio e femmina, le vie che portano ad assumerli e ad eseguirli.

3. Analizzando questi testi-chiave della Bibbia, fino alla radice stessa dei significati che racchiudono, scopriamo appunto quell'antropologia che può essere denominata "teologia del corpo". Ed è questa *teologia* del corpo che fonda poi il più appropriato metodo della *pedagogia del corpo*, cioè dell'educazione (anzi dell'autoeducazione) dell'uomo. Ciò acquista una particolare attualità per l'uomo contemporaneo, la cui scienza nel campo della biofisiologia e della biomedicina è molto progredita. Tuttavia questa scienza tratta l'uomo sotto un determinato "aspetto" e quindi è piuttosto parziale, anziché globale. Conosciamo bene le funzioni del corpo come organismo, le funzioni collegate alla mascolinità e alla femminilità della persona umana. Ma tale *scienza, di per sé, non sviluppa* ancora la coscienza del corpo come segno della persona, come manifestazione dello spirito. Tutto lo sviluppo della scienza contemporanea, riguardante il corpo come organismo, ha piuttosto il carattere della conoscenza biologica, perché è basato sulla disgiunzione, nell'uomo, di ciò che in lui è corporeo da ciò che è spirituale. Servendosi di una conoscenza così unilaterale delle funzioni del corpo come organismo, non è difficile giungere a trattare il corpo, in modo più o meno sistematico, come *oggetto di manipolazioni*; in tal caso l'uomo cessa, per così dire, di identificarsi soggettivamente col proprio corpo, perché privato del significato e della dignità derivanti dal fatto che questo corpo è proprio della persona. Ci troviamo qui al limite di problemi, che spesso esigono soluzioni fondamentali, le quali sono impossibili senza una visione integrale dell'uomo.

4. Proprio qui appare chiaro che la teologia del corpo, quale ricaviamo da quei testi-chiave delle parole di Cristo, diventa il metodo fondamentale della pedagogia, ossia dell'educazione dell'uomo dal punto di vista del corpo, nella piena considerazione della sua mascolinità e femminilità. Quella *pedagogia può essere intesa* sotto l'aspetto di una specifica "*spiritualità del corpo*"; il corpo, infatti, nella sua mascolinità o femminilità è dato come compito allo spirito umano (ciò che in modo stupendo è stato espresso da San Paolo nel linguaggio che gli è proprio) e per mezzo di una adeguata maturità dello spirito diventa anch'esso segno della persona, di cui la persona è conscia, ed autentica "materia" nella comunione delle persone. In altri termini: l'uomo, attraverso la sua maturità spirituale, scopre il significato sponsale proprio del corpo.

Le parole di Cristo nel Discorso della Montagna indicano che la concupiscenza di per sé non svela all'uomo quel significato, anzi, al contrario, lo offusca ed oscura. La conoscenza puramente "biologica" delle funzioni del corpo come organismo, connesse con la mascolinità e femminilità della persona umana, è capace di aiutare a scoprire l'autentico significato sponsale del corpo, *soltanto se va di pari passo con un'adeguata maturità spirituale della persona umana*. Senza di ciò, tale conoscenza può avere effetti addirittura opposti; e ciò viene confermato da molteplici esperienze del nostro tempo.

5. Da questo punto di vista bisogna considerare con perspicacia le enunciazioni della Chiesa contemporanea. Una loro adeguata comprensione ed interpretazione, come pure la loro applicazione pratica (cioè, appunto, la pedagogia) richiede quella approfondita teologia del corpo che, in definitiva, rileviamo soprattutto dalle parole-chiave di Cristo. Quanto alle enunciazioni contemporanee della Chiesa, bisogna prendere conoscenza del capitolo intitolato "Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione", della Costituzione pastorale del Concilio Vaticano Secondo (*Gaudium et Spes*, pars. II, cap. I) e, successivamente, dell'Enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI. Senza alcun dubbio, le parole di Cristo, all'analisi delle quali abbiamo dedicato molto spazio, non avevano altro fine che *la valorizzazione della dignità del matrimonio e della famiglia*; donde la fondamentale convergenza tra esse e il contenuto di entrambe le enunciazioni menzionate della Chiesa contemporanea. Cristo parlava all'uomo di tutti i tempi e luoghi; le enunciazioni della Chiesa tendono ad attualizzare le parole di Cristo, e perciò debbono essere rilette secondo la chiave di quella teologia e di quella pedagogia, che nelle parole di Cristo trovano radice e sostegno.

È difficile compiere qui un'analisi globale delle citate enunciazioni del magistero supremo della Chiesa. Ci limiteremo a riportarne alcuni passi. Ecco in qual modo il Vaticano Secondo – ponendo tra i più urgenti problemi della Chiesa nel mondo contemporaneo "la valorizzazione della dignità del matrimonio e della famiglia" – *caratterizza la situazione esistente in questo ambito*: "Non dappertutto la dignità di questa istituzione (cioè del matrimonio e della famiglia) brilla con identica chiarezza poiché è oscurata dalla poligamia, dalla piaga del divorzio, dal cosiddetto libero amore e da altre deformazioni. Per di più l'amore coniugale è molto spesso profanato dall'egoismo, dall'edonismo e da usi illeciti contro la generazione" (*Ivi*,

47). Paolo VI, esponendo nella enciclica *Humanae Vitae* quest'ultimo problema, scrive tra l'altro: "Si può anche temere che l'uomo, abituandosi all'uso delle pratiche anticoncezionali, finisca per perdere il rispetto della donna e... arrivi a considerarla come semplice strumento di godimento egoistico e non più come la sua compagna, rispettata e amata" (Paolo VI, *Humanae Vitae*, 17).

Non ci troviamo forse qui *nell'orbita della stessa premura*, che una volta aveva dettato le parole di Cristo sull'unità e l'indissolubilità del matrimonio, come anche quelle del Discorso della Montagna, relative alla purezza di cuore e al dominio della concupiscenza della carne, parole sviluppate più tardi con tanta perspicacia dall'apostolo Paolo?

6. Nello stesso spirito l'Autore dell'enciclica *Humanae Vitae*, parlando delle esigenze proprie della morale cristiana, presenta, al tempo stesso, *la possibilità di adempierle*, quando scrive: "Il dominio dell'istinto, mediante la ragione e la libera volontà, impone indubbiamente una ascesi – Paolo VI usa questo termine – affinché le manifestazioni affettive della vita coniugale siano secondo il retto ordine e in particolare per l'osservanza della continenza periodica. Ma questa disciplina, propria della purezza degli sposi, ben lungi dal nuocere all'amore coniugale, gli conferisce invece un più alto valore umano. Esige un continuo sforzo (appunto tale sforzo è stato sopra chiamato "ascesi"), ma grazie al suo benefico influsso i coniugi *sviluppano* integralmente la loro personalità arricchendosi di valori spirituali. Essa... favorisce l'attenzione verso l'altro coniuge, aiuta gli sposi a bandire l'egoismo, nemico del vero amore, ed approfondisce il loro senso di responsabilità..." (Paolo VI, *Humanae Vitae*, 21).

7. Fermiamoci su questi pochi brani. Essi – particolarmente l'ultimo – dimostrano in modo chiaro quanto indispensabile sia, per un'adeguata comprensione dell'enunciato del magistero della Chiesa contemporanea, quella teologia del corpo, le cui basi abbiamo cercato soprattutto nelle parole di Cristo stesso. È proprio essa – come già abbiamo detto – che diventa il metodo fondamentale di tutta la pedagogia cristiana del corpo. Facendo riferimento alle parole citate, si può affermare che il fine della *pedagogia del corpo* sta proprio nel far sì che "le manifestazioni affettive" – soprattutto quelle "proprie della vita coniugale" – siano conformi all'ordine morale, ossia, in definitiva, alla dignità delle persone. In queste parole ritorna il problema del reciproco rapporto tra l'"eros" e l'"ethos" di cui già abbiamo trattato. La teologia, intesa come metodo della pedagogia del corpo, ci prepara anche alle ulteriori riflessioni sulla sacramentalità della vita umana e, in particolare, della vita matrimoniale.

Il Vangelo della purezza di cuore, ieri ed oggi: concludendo con questa frase il presente ciclo delle nostre considerazioni – prima di passare al ciclo successivo, in cui la base delle analisi saranno le parole di Cristo sulla risurrezione del corpo – desideriamo ancora dedicare un po' di attenzione alla "necessità di creare un clima favorevole all'educazione della castità", di cui tratta l'Enciclica di Paolo VI, e vogliamo incentrare queste osservazioni sul problema dell'ethos del corpo nelle opere della cultura artistica, con particolare riferimento alle situazioni che incontriamo nella vita contemporanea.

Mercoledì, 15 aprile 1981

### ***Il corpo umano "tema" dell'opera d'arte***

1. Nelle nostre precedenti riflessioni – sia nell'ambito delle parole di Cristo, in cui Egli fa riferimento al "principio", sia nell'ambito del Discorso della Montagna, cioè quando Egli si richiama al "cuore" umano – abbiamo cercato, in modo sistematico, di far vedere come la dimensione della soggettività personale dell'uomo sia elemento indispensabile presente nell'ermeneutica teologica, che dobbiamo scoprire e presupporre alle basi del problema del corpo umano. Quindi non soltanto la realtà oggettiva del corpo, ma ancor molto di più, come sembra, la coscienza soggettiva e anche l'"esperienza" soggettiva del corpo entrano, ad ogni passo, nella struttura dei testi biblici, e perciò richiedono di essere presi in considerazione e di trovare il loro riflesso nella teologia. Di conseguenza l'ermeneutica teologica deve tener sempre conto di tali due aspetti. Non possiamo considerare il corpo come una realtà oggettiva al di fuori della soggettività personale dell'uomo, degli esseri umani: maschi e femmine. Quasi tutti i problemi dell'"ethos del corpo" sono legati contemporaneamente alla sua identificazione ontologica quale corpo della persona, e al contenuto e qualità dell'esperienza soggettiva, cioè al tempo stesso del "vivere" sia del proprio corpo sia

nelle relazioni interumane, e in particolare in questa perenne relazione "uomo-donna". Anche le parole della prima Lettera ai Tessalonicesi, in cui l'Autore esorta a "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto" (cioè tutto il problema della "purezza di cuore") indicano, senza alcun dubbio, queste due dimensioni.

2. Sono dimensioni che riguardano direttamente gli uomini concreti, vivi, i loro atteggiamenti e comportamenti. *Le opere della cultura*, specialmente dell'arte, fanno sì che quelle dimensioni di "essere corpo" e di "sperimentare il corpo", si estendano, in certo senso, al di fuori di questi uomini vivi. L'uomo si incontra con la "realtà del corpo" e "sperimenta il corpo" anche quando esso diventa *un tema dell'attività creativa*, un'opera d'arte, un contenuto della cultura. Sebbene, in linea di massima, bisogna riconoscere che questo contatto avviene sul piano dell'esperienza estetica, in cui si tratta di prendere visione dell'opera d'arte (in greco *aisthánomai*: guardo, osservo) – e quindi che, nel determinato caso, si tratta del corpo oggettivizzato, al di fuori della sua identità ontologica, in modo diverso e secondo i criteri propri dell'attività artistica – tuttavia l'uomo che viene ammesso a prendere questa visione è a priori troppo profondamente legato al significato del prototipo, ovvero modello, che in questo caso è lui stesso: – l'uomo vivo e il vivo corpo umano – perché egli possa distaccare e separare completamente quell'atto, sostanzialmente estetico, dell'opera in sé e della sua contemplazione da quei dinamismi o reazioni di comportamento e dalle valutazioni, che dirigono quella prima esperienza e quel primo modo di vivere. Questo guardare, per la sua natura, *"estetico" non può*, nella coscienza soggettiva dell'uomo, essere totalmente *isolato da quel "guardare" di cui parla Cristo* nel Discorso della Montagna: mettendo in guardia contro la concupiscenza.

3. Così, dunque, l'intera sfera delle esperienze estetiche si trova, ad un tempo, nell'ambito dell'ethos del corpo. Giustamente quindi bisogna pensare anche qui alla necessità di creare un clima favorevole alla purezza: questo clima può infatti essere minacciato non soltanto nel modo stesso in cui si svolgono i rapporti e la convivenza degli uomini vivi, ma anche nell'ambito delle oggettivazioni proprie delle opere di cultura, nell'ambito delle comunicazioni sociali: quando si tratta della parola viva o scritta; nell'ambito dell'immagine, cioè della rappresentazione e della visione, sia nel significato tradizionale di questo termine sia in quello contemporaneo. In questo modo raggiungiamo i diversi campi e prodotti della cultura artistica, plastica, di spettacolo, anche quella che si basa sulle tecniche audiovisive contemporanee. In quest'area, vasta e assai differenziata, occorre che ci poniamo una domanda alla luce dell'ethos del corpo, delineato nelle analisi finora condotte, sul corpo umano quale oggetto di cultura.

4. Prima di tutto va costatato che il corpo umano è perenne *oggetto di cultura, nel più ampio significato del termine*, per la semplice ragione che l'uomo stesso è soggetto di cultura, e nella sua attività culturale e creativa egli impegna la sua umanità includendo perciò in questa attività anche il suo corpo. Nelle presenti riflessioni dobbiamo però restringere il concetto di "oggetto di cultura", limitandoci al concetto inteso quale "tema" delle opere di cultura e in particolare delle opere d'arte. Si tratta insomma della tematizzazione, ossia della "oggettivazione" del corpo in tali opere. Tuttavia occorre qui far subito alcune distinzioni, sia pure a modo di esempio. Una cosa è il corpo vivo umano: dell'uomo e della donna, che di per sé crea l'oggetto d'arte e l'opera d'arte (come ad es. nel teatro, nel balletto e, fino a un certo punto, anche nel corso di un concerto), e altra cosa è *il corpo come modello dell'opera d'arte*, come nelle arti plastiche, scultura o pittura. È possibile porre sullo stesso rango anche il film o l'arte fotografica in senso ampio? Sembra di sì, sebbene dal punto di vista del corpo quale oggetto-tema si verifichi in questo caso una differenza abbastanza essenziale. Nella pittura o scultura l'uomo-corpo resta sempre un modello, sottoposto alla specifica elaborazione da parte dell'artista. Nel film, e ancor più nell'arte fotografica, non il modello viene trasfigurato, ma viene riprodotto l'uomo vivo: e in tal caso l'uomo, il corpo umano, non è modello per l'opera d'arte, ma *oggetto di una riproduzione* ottenuta mediante tecniche appropriate.

5. Bisogna segnalare già fin d'adesso, che la suddetta distinzione è importante dal punto di vista dell'ethos del corpo, nelle opere di cultura. E va anche subito aggiunto che la riproduzione artistica, quando diviene contenuto della rappresentazione e della trasmissione (televisiva o cinematografica), perde, in un certo senso, il suo contatto fondamentale coll'uomo-corpo, di cui è riproduzione, e molto spesso diventa un oggetto "anonimo", così come è, ad es., un anonimo atto fotografico pubblicato sulle riviste illustrate, oppure un'immagine diffusa sugli schermi di tutto il mondo. Un tale *anonimato è l'effetto della "propagazione" dell'immagine*-riproduzione del corpo umano, oggettivizzato prima con l'aiuto delle tecniche di riproduzione, che – come è stato sopra ricordato – sembra differenziarsi essenzialmente dalla trasfigurazione del modello tipico dell'opera d'arte, soprattutto nelle arti plastiche. Orbene, tale anonimato (che d'altronde è un modo di "velare" o "nascondere" l'identità della persona riprodotta), costituisce anche un problema

specifico dal punto di vista dell'ethos del corpo umano nelle opere di cultura e particolarmente nelle opere contemporanee della cosiddetta cultura di massa.

Limitiamoci oggi a queste considerazioni preliminari, che hanno un significato fondamentale per l'ethos del corpo umano nelle opere della cultura artistica. In seguito queste considerazioni ci renderanno consapevoli di quanto esse siano strettamente *legate* alle parole, che Cristo ha pronunciato nel Discorso della Montagna, paragonando il "guardare per desiderare" con l'"adulterio commesso nel cuore". L'estensione di queste parole all'ambito della cultura artistica è di particolare importanza, per quanto si tratta di "*creare un clima favorevole alla castità*" di cui parla Paolo VI nella sua enciclica *Humanae Vitae*. Cerchiamo di comprendere questo argomento in modo molto approfondito ed essenziale.

Mercoledì, 22 aprile 1981

### ***L'opera d'arte deve sempre osservare la regolarità del dono e del reciproco donarsi***

1. Riflettiamo ora – in relazione alle parole di Cristo pronunziate nel Discorso della Montagna – sul problema dell'ethos del corpo umano nelle opere della cultura artistica. Questo problema ha radici molto profonde. Convieni qui ricordare la serie di analisi eseguite in relazione al richiamo di Cristo al "principio", e successivamente al richiamo da Lui fatto al "cuore" umano, nel Discorso della Montagna. Il corpo umano – il nudo corpo umano in tutta la verità della sua mascolinità e femminilità – ha un *significato di dono* della persona alla persona. L'ethos del corpo, cioè la *regolarità* etica della sua *nudità*, a motivo della dignità del soggetto personale, è strettamente connesso a quel sistema di riferimento, inteso quale *sistema sponsale*, in cui il donare dell'una parte si incontra con l'appropriata ed adeguata risposta dell'altra al dono. Tale risposta decide della reciprocità del dono. L'oggettivazione artistica del corpo umano nella sua nudità maschile e femminile, al fine di fare di esso prima un modello e, poi, tema dell'opera d'arte, è sempre un certo trasferimento al di fuori di questa originaria e ad esso specifica configurazione *della donazione interpersonale*. Ciò costituisce, in certo senso, uno sradicamento del corpo umano da questa configurazione ed un suo trasferimento nella dimensione dell'oggettivazione artistica: dimensione specifica all'opera d'arte oppure alla riproduzione tipica delle tecniche cinematografiche e fotografiche del nostro tempo.

In ciascuna di queste dimensioni – e in ciascuna in modo diverso – il corpo umano perde quel significato profondamente soggettivo del dono, e diventa oggetto destinato ad una molteplice cognizione, mediante la quale quelli che guardano, assimilano o addirittura, in certo senso, s'impadroniscono di ciò che evidentemente esiste, anzi deve esistere essenzialmente a livello di dono, fatto dalla persona alla persona, non più già nell'immagine bensì nell'uomo vivo. A dire il vero, quell'"*impadronirsi*" avviene già ad un altro livello, cioè *al livello dell'oggetto della trasfigurazione o riproduzione artistica*; tuttavia è impossibile non accorgersi che dal punto di vista dell'*ethos del corpo*, profondamente inteso, sorge qui un *problema*. Problema molto delicato, che ha i suoi livelli d'intensità a seconda dei vari motivi e circostanze sia da parte dell'attività artistica, sia da parte della conoscenza dell'opera d'arte o della sua riproduzione. Dal fatto che si ponga questo problema non risulta affatto che il corpo umano, nella sua nudità, non possa diventare tema dell'opera d'arte, ma soltanto che questo problema non è puramente estetico, né moralmente indifferente.

2. Nelle nostre precedenti analisi (soprattutto in rapporto al richiamarsi di Cristo al "principio"), abbiamo dedicato molto spazio al significato della vergogna, cercando di comprendere la differenza tra la situazione – e lo stato – dell'innocenza originaria, in cui "tutti e due erano nudi... ma non ne provavano vergogna" ( *Gen 2,25* ) e, successivamente, tra la situazione – e lo stato – della peccaminosità, in cui tra l'uomo e la donna nacque, *insieme alla vergogna*, la specifica *necessità dell'intimità verso il proprio corpo*. Nel cuore dell'uomo soggetto alla concupiscenza questa necessità serve, anche indirettamente, ad assicurare il dono e la possibilità del reciproco donarsi. Tale necessità forma anche il modo di agire dell'uomo come "oggetto della cultura", nel più ampio significato del termine. Se la cultura dimostra una esplicita tendenza a coprire la nudità del corpo umano, certo lo fa non soltanto per motivi climatici, ma anche in relazione al processo di crescita della sensibilità personale dell'uomo. L'anonima nudità dell'uomo-oggetto contrasta col progresso della cultura autenticamente umana dei costumi. Probabilmente è possibile confermare ciò anche nella vita delle popolazioni cosiddette primitive. Il processo di *affinare la personale sensibilità umana* è certamente fattore e frutto della cultura.

Dietro il bisogno della vergogna, cioè dell'intimità del proprio corpo (sul quale informano con tanta precisione le fonti bibliche in *Genesi*, 3), si nasconde una norma più profonda: quella del dono orientata verso le profondità stesse del soggetto personale o verso l'altra persona, specialmente nella relazione uomo-donna secondo la perenne regolarità del reciproco donarsi. In tal modo, nei processi della cultura umana, intesa in senso ampio, constatiamo – anche nello stato della peccaminosità ereditaria dell'uomo – una *continuità* abbastanza esplicita del *significato sponsale del corpo* nella sua mascolinità e femminilità. Quella vergogna originaria, nota già dai primi capitoli della Bibbia, è un elemento permanente della cultura e dei costumi. Esso appartiene alla genesi dell'*ethos* del corpo umano.

3. L'uomo di sensibilità sviluppata supera, con difficoltà ed interiore resistenza, il limite di quella vergogna. Il che si pone in evidenza perfino nelle situazioni, che d'altronde giustificano la necessità di spogliare il corpo, come ad es. nel caso degli esami o degli interventi medici.

Singolarmente occorre anche ricordare altre circostanze, come ad es. quelle dei campi di concentramento o dei luoghi di sterminio, dove la violazione del pudore corporeo è un metodo consapevolmente usato per distruggere la sensibilità personale e il senso della dignità umana. Ovunque – sebbene in modi diversi – si riconferma la stessa linea di regolarità. Seguendo la sensibilità personale, l'uomo *non vuole diventare oggetto* per gli altri attraverso la propria nudità anonima, *né vuole che l'altro diventi per lui oggetto* in modo simile. Evidentemente in tanto "non vuole" in quanto si lascia guidare dal senso della dignità del corpo umano. Vari, infatti, sono i motivi che possono indurre, incitare, perfino premere l'uomo ad agire contrariamente a ciò che esige la dignità del corpo umano, connessa con la sensibilità personale. Non si può dimenticare che la fondamentale "situazione" interiore dell'uomo "storico" è lo stato della triplice concupiscenza (cf. *IGv* 2,16). Questo stato – è, in particolare, la concupiscenza della carne – si fa sentire in diversi modi, sia negli impulsi interiori del cuore umano sia in tutto il clima dei rapporti interumani e nei costumi sociali.

4. Non possiamo dimenticare ciò, nemmeno quando si tratta dell'ampia sfera della cultura artistica, soprattutto quella di carattere visivo e spettacolare, come pure quando si tratta della *cultura di "massa"*, così significativa per i nostri tempi e collegata con l'uso delle tecniche divulgative della comunicazione audiovisiva. Si pone un interrogativo: quando e in quale caso questa sfera di attività dell'uomo – dal punto di vista dell'*ethos* del corpo – venga messa sotto accusa di "*pornovisione*", così come l'attività letteraria, che veniva e viene spesso accusata di "*pornografia*" (questo secondo termine è più antico). L'uno e l'altro si verifica quando viene oltrepassato il limite della vergogna, ossia della sensibilità personale rispetto a ciò che si collega con il corpo umano, con la sua nudità, quando nell'opera artistica o mediante le tecniche della riproduzione audiovisiva *viene violato il diritto all'intimità* del corpo nella sua mascolinità o femminilità – e in ultima analisi – quando viene violata quella profonda *regolarità del dono e del reciproco donarsi*, che è iscritta in questa femminilità e mascolinità attraverso l'intera struttura dell'essere uomo. Questa profonda iscrizione – anzi incisione – decide del significato sponsale del corpo umano, cioè della fondamentale chiamata che esso riceve a formare la "comunione delle persone" e a parteciparvi.

Interrompo a questo punto la nostra considerazione, che intendiamo continuare mercoledì prossimo, conviene constatare che l'osservanza o la non osservanza di queste regolarità, così profondamente connesse con la sensibilità personale dell'uomo, non può essere indifferente per il problema di "creare un clima favorevole alla castità" nella vita e nell'educazione sociale

*Mercoledì, 29 aprile 1981*

### ***I limiti etici nelle opere d'arte e nella produzione audiovisiva***

1. Abbiamo già dedicato una serie di riflessioni al significato delle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna, in cui Egli esorta alla purezza di cuore, richiamando l'attenzione perfino sullo "sguardo concupiscente". Non possiamo dimenticare queste parole di Cristo anche quando si tratta della vasta sfera della cultura artistica, soprattutto quella di carattere visivo e spettacolare, come pure quando si tratta della sfera della cultura "*di massa*" – così significativa per i nostri tempi – collegata con l'uso delle tecniche divulgative della comunicazione audiovisiva. Abbiamo detto ultimamente che la sunnominata sfera



dell'attività dell'uomo viene talvolta messa sotto accusa di "pornovisione", così come nei confronti della letteratura viene avanzata l'accusa di "pornografia". L'uno e l'altro fatto ha luogo quando si oltrepassa il limite della vergogna, ossia della sensibilità personale rispetto a ciò che si collega con il corpo umano, con la sua nudità, quando nell'opera artistica mediante le tecniche di produzione audiovisiva viene *violato il diritto all'intimità del corpo* nella sua mascolinità o femminilità, e – in ultima analisi – quando *viene violata* quella intima e costante *destinazione al dono e del reciproco donarsi*, che è iscritta in quella femminilità e mascolinità attraverso l'intera struttura dell'essere-uomo. Quella profonda iscrizione, anzi, incisione, decide del significato sponsale del corpo, cioè della fondamentale chiamata che esso riceve a formare una "comunione di persone" e a parteciparvi.

2. È ovvio che nelle opere d'arte, oppure nei prodotti della riproduzione artistica audiovisiva, la suddetta costante destinazione al dopo, cioè quella profonda iscrizione del significato del corpo umano, possa essere violata soltanto nell'ordine intenzionale della riproduzione e della rappresentazione; si tratta infatti – come già in precedenza è stato detto – del corpo umano quale modello o tema. Tuttavia, se il senso della vergogna e la sensibilità personale vengono in tali casi offesi, ciò avviene a causa del loro trasferimento nella *dimensione della "comunicazione sociale"*, quindi a causa del fatto che si rende, per così dire, pubblica proprietà *ciò che*, nel giusto sentire dell'uomo, appartiene e deve appartenere strettamente al rapporto interpersonale, *ciò che è legato* – come già prima è stato rilevato – alla *"comunione stessa delle persone"*, e nel suo ambito corrisponde alla verità interiore dell'uomo, dunque anche alla verità integrale sull'uomo.

In questo punto non è possibile consentire con i rappresentanti del cosiddetto naturalismo, i quali richiamano il diritto a "tutto ciò che è umano", nelle opere d'arte e nei prodotti della riproduzione artistica, affermando di agire in tal modo nel nome della verità realistica circa l'uomo. E appunto questa verità sull'uomo – la verità intera sull'uomo – che esige di prendere in considerazione sia il senso dell'intimità del corpo sia la coerenza del dono connesso alla mascolinità e femminilità del corpo stesso, nel quale si rispecchia il mistero dell'uomo, proprio della struttura interiore della persona. Tale verità sull'uomo deve essere presa in considerazione anche nell'ordine artistico, se vogliamo parlare di un pieno realismo.

3. In questo caso si costata quindi che la regolarità propria della "comunione delle persone" concorda profondamente con l'area vasta e differenziata della "comunicazione". Il corpo umano nella sua nudità – come abbiamo affermato nelle precedenti analisi (in cui ci siamo riferiti a *Genesi 2, 25*) – inteso come una manifestazione della persona e come suo dono, ossia segno di affidamento e di donazione all'altra persona, consapevole del dono, scelta e decisa a rispondervi in modo altrettanto personale, diventa sorgente di una particolare "comunicazione" interpersonale. Come è stato già detto, questa è una particolare comunicazione nella umanità stessa. Quella comunicazione interpersonale penetra profondamente nel sistema della comunione (*"communio personarum"*), nello stesso tempo cresce da esso e si sviluppa correttamente nel suo ambito. Appunto *a motivo del grande valore del corpo in tale sistema di "comunione" interpersonale, il fare del corpo* nella sua nudità – che esprime appunto "l'elemento" del dono – l'oggetto-tema dell'opera d'arte o della riproduzione audiovisiva, è un problema non soltanto di natura estetica, ma, nello stesso tempo, anche di natura etica. Infatti, quell'"elemento del dono" viene, per così dire, sospeso nella dimensione di una recezione incognita e di una risposta impreveduta, e con ciò viene in qualche modo intenzionalmente "minacciato", nel senso che può diventare oggetto anonimo di "appropriazione", oggetto di abuso. Proprio per ciò la verità integrale sull'uomo costituisce, in questo caso, la base della norma secondo la quale si modella il bene o il male delle determinate azioni, dei comportamenti, dei costumi e delle situazioni. La verità sull'uomo, su ciò che in lui – appunto a motivo del suo corpo e del suo sesso (femminilità – mascolinità) – è particolarmente personale ed interiore, crea qui precisi limiti che non è lecito oltrepassare.

4. Questi limiti debbono essere riconosciuti e osservati dall'artista che fa del corpo umano oggetto, modello o tema dell'opera d'arte o della riproduzione audiovisiva. Né lui né altri responsabili in questo campo hanno il diritto di esigere, proporre o fare sì che altri uomini, invitati, esortati o ammessi a vedere, a contempla. e l'immagine, violino quei limiti insieme con loro, oppure a causa loro. Si tratta dell'immagine, nella quale ciò che in se stesso costituisce il contenuto e il valore profondamente personale, ciò che appartiene all'ordine del dono e del vicendevole donarsi della persona alla persona, viene, come tema, sradicato dal proprio autentico substrato, per divenire, per mezzo della "comunicazione sociale" oggetto e per di più, in certo senso, oggetto anonimo.

5. Tutto il problema della "pornovisione" e della "pornografia" come risulta da ciò che è detto sopra, *non è effetto di mentalità puritana* né di un *angusto moralismo*, come pure non è prodotto di un pensiero carico di

manicheismo. Si tratta in esso di una importantissima, fondamentale *sfera di valori* di fronte ai quali l'uomo non può rimanere indifferente a motivo della dignità dell'umanità, del carattere personale e dell'eloquenza del corpo umano. Tutti quei contenuti e valori, attraverso le opere d'arte e l'attività di mezzi audiovisivi, possono essere modellati ed approfonditi, ma altresì essere deformati e distrutti *"nel cuore" dell'uomo*. Come si vede, ci troviamo di continuo nell'orbita delle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna. Anche i problemi, che stiamo qui trattando, debbono essere esaminati alla luce di quelle parole, che considerano il "guardare" nato dalla concupiscenza come un "adulterio commesso nel cuore".

E perciò sembra che la riflessione su questi problemi, importanti per "creare un clima favorevole all'educazione della castità", costituisca un annesso indispensabile a tutte le precedenti analisi, quali, nel corso dei numerosi incontri del mercoledì, abbiamo dedicato a questo tema.

*Mercoledì, 6 maggio 1981*

### ***Responsabilità etica dell'artista nella trattazione del tema del corpo umano***

1. Nel discorso della Montagna Cristo pronunziò le parole alle quali abbiamo dedicato una serie di riflessioni *nell'arco di quasi un anno*. Spiegando ai suoi ascoltatori il significato proprio del comandamento: "Non commettere adulterio", Cristo così si esprime: "Ma io vi dico: Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt 5,28*). Sembra che le suddette parole si riferiscano anche ai vasti ambiti della cultura umana, soprattutto a quelli dell'attività artistica, di cui si è già trattato ultimamente, nel corso di alcuni incontri del mercoledì. Oggi ci conviene dedicare la parte finale di queste riflessioni al problema del rapporto tra l'*ethos* dell'immagine – o della descrizione – e l'*ethos* della visione o dell'ascolto, della lettura o di altre forme di ricezione cognitiva, con cui si incontra il contenuto dell'opera d'arte o dell'audiovisione intesa in senso lato.

2. E qui ritorniamo ancora una volta al problema già anteriormente segnalato: se e in quale misura il corpo umano, in tutta la visibile verità della sua mascolinità e femminilità, possa essere un tema dell'opera d'arte e, per ciò stesso, un tema di quella specifica "comunicazione", sociale, a cui tale opera è destinata. Questa domanda si riferisce ancor più alla cultura contemporanea di "massa", connessa con le tecniche audiovisive. Può il corpo umano essere un tale modello-tema, dato che noi sappiamo che con ciò è connessa quella oggettività "senza scelta" che prima abbiamo chiamata anonimità, e che sembra portare con sé una grave, potenziale minaccia della sfera intera dei significati, propria del corpo dell'uomo e della donna, a motivo del carattere personale del soggetto umano e del carattere di "comunione" dei rapporti interpersonali?

Si può aggiungere a questo punto che le espressioni "pornografia" o "pornovisione" – malgrado la loro antica etimologia – sono apparse nel linguaggio relativamente tardi. La tradizionale terminologia latina si serviva del vocabolo *ob-scaena*, indicando in tal modo tutto ciò che non deve trovarsi davanti agli occhi degli spettatori, ciò che deve essere circondato di conveniente discrezione, ciò che *non può essere presentato allo sguardo umano senza scelta alcuna*.

3. Ponendo la precedente domanda ci rendiamo conto che, *de facto*, nel corso di epoche intere della cultura umana e dell'attività artistica, il corpo umano è stato ed è un tale modello-tema delle opere d'arte visive, così come tutta la sfera dell'amore tra l'uomo e la donna, e, collegato con esso, anche il "donarsi reciproco" della mascolinità e femminilità nella loro espressione corporea, è stato, è e sarà tema della narrativa letteraria. Tale narrazione trovò il suo posto anche nella Bibbia, soprattutto nel testo del "Cantico dei cantici", che ci converrà riprendere in un'altra circostanza. Anzi, bisogna costatare che nella storia della letteratura o dell'arte, nella storia della cultura umana, questo tema appare particolarmente frequente ed è particolarmente importante. Difatti, esso riguarda un problema che in se stesso è grande e importante. Lo manifestammo sin dall'inizio delle nostre riflessioni, seguendo le orme dei testi biblici, che ci rivelano la giusta dimensione di questo problema: cioè la dignità dell'uomo nella sua corporeità maschile e femminile, e il significato sponsale della femminilità e mascolinità, iscritto nell'intera struttura interiore – e nello stesso tempo visibile – della persona umana.

4. Le nostre precedenti riflessioni non intendevano mettere in dubbio il diritto a questo tema. Esse mirano soltanto a dimostrare che la sua trattazione è collegata con una particolare responsabilità di natura non soltanto artistica, ma anche etica. L'*artista*, che intraprende quel tema in qualunque sfera dell'arte o mediante

le tecniche audiovisive, *deve essere cosciente* della piena verità dell'oggetto, di tutta la scala di valori collegati con esso; deve non soltanto tener conto di essi *in abstracto*, ma anche viverli lui stesso correttamente. Questo corrisponde ugualmente a quel principio della "purezza di cuore", che in determinati casi occorre trasferire dalla sfera esistenziale degli atteggiamenti e comportamenti alla sfera intenzionale della creazione o riproduzione artistiche.

Sembra che il processo di tale creazione tenda non soltanto alla oggettivazione (e in certo senso ad una nuova "materializzazione") del modello, ma, in pari tempo, *ad esprimere in tale oggettivazione* ciò che può chiamarsi l'*idea creativa* dell'artista, in cui appunto si manifesta il suo *mondo interiore dei valori*, quindi anche il vivere la verità del suo oggetto. In questo processo si compie una caratteristica trasfigurazione del modello o della materia e, in particolare, di ciò che è l'uomo, il corpo umano in tutta la verità della sua mascolinità o femminilità (da questo punto di vista, come già abbiamo menzionato, c'è una ben rilevante differenza, ad esempio, tra il quadro o la scultura e tra la fotografia o il film). Lo spettatore, invitato dall'artista a guardare la sua opera, comunica non soltanto con l'oggettivazione, e quindi, in certo senso, con una nuova "materializzazione" del modello o della materia, ma al tempo stesso comunica con la verità dell'oggetto che l'autore, nella sua "materializzazione" artistica, è riuscito ad esprimere con i mezzi a lui propri.

5. Nel decorso delle varie epoche, cominciando dall'antichità – e soprattutto nella grande stagione dell'arte classica greca – vi sono opere d'arte, il cui tema è il corpo umano nella sua nudità, e la cui contemplazione consente di concentrarci, in certo senso, sulla verità intera dell'uomo, sulla dignità e sulla bellezza – anche quella "soprasensuale" – della sua mascolinità e femminilità. Queste opere *portano in sé, quasi nascosto, un elemento di sublimazione*, che conduce lo spettatore, attraverso il corpo, all'intero mistero personale dell'uomo. In contatto con tali opere, dove non ci sentiamo determinati dal loro contenuto verso il "guardare per desiderare", di cui parla il Discorso della Montagna, impariamo in certo senso quel significato sponsale del corpo, che è il corrispondente e la misura della "purezza di cuore". Ma ci sono anche opere d'arte, e forse ancor più spesso riproduzioni, che suscitano obiezione nella sfera della sensibilità personale dell'uomo – non a motivo del loro oggetto, poiché il corpo umano in se stesso ha sempre una sua inalienabile dignità – ma a motivo della qualità o del modo della sua riproduzione, raffigurazione, rappresentazione artistica. Di quel modo e di quella qualità possono decidere i vari coefficienti dell'opera o della riproduzione, come pure molteplici circostanze, spesso più di natura tecnica che non artistica.

È noto che attraverso tutti questi elementi diventa, in un certo senso, accessibile allo spettatore, come all'ascoltatore o al lettore, *la stessa intenzionalità fondamentale* dell'opera d'arte o del prodotto di relative tecniche. Se la nostra sensibilità personale reagisce con obiezione e disapprovazione, lo è perché in quella fondamentale intenzionalità, insieme all'oggettivazione dell'uomo e del suo corpo, scopriamo indispensabile per l'opera d'arte, o la sua riproduzione, la sua contemporanea riduzione al rango di *oggetto, di oggetto di "godimento", destinato all'appagamento della concupiscenza stessa*. E ciò si pone contro la dignità dell'uomo anche nell'ordine intenzionale dell'arte e della riproduzione. Per analogia, occorre riferire la stessa cosa ai vari campi dell'attività artistica – secondo la rispettiva specificità – come anche alle varie tecniche audiovisive.

6. L'enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI (Paolo VI, *Humanae Vitae*, 22) sottolinea la necessità di "creare un clima favorevole all'educazione della castità"; e con questo intende affermare che il vivere il corpo umano in tutta la verità della sua mascolinità e femminilità deve corrispondere alla dignità di questo corpo e al suo significato nel costruire la comunione delle persone. Si può dire che questa è una delle dimensioni fondamentali della cultura umana, intesa come *affermazione che nobilita tutto ciò che è umano*. Perciò abbiamo dedicato questo breve tracciato al problema che, in sintesi, potrebbe essere chiamato dell'*ethos* dell'immagine. Si tratta dell'immagine che serve ad una singolare "visibilizzazione" dell'uomo, e che bisogna comprendere in senso più o meno diretto. L'immagine scolpita o dipinta "esprime visivamente" l'uomo; in altro modo lo "esprime visivamente" la rappresentazione teatrale o lo spettacolo di balletto, in altro modo il film; anche l'opera letteraria, a modo suo, tende a suscitare immagini interiori, servendosi delle ricchezze della fantasia o della memoria umana. Quindi ciò che qui abbiamo denominato l'*ethos dell'immagine* non può essere considerato astraendo dalla componente correlativa, che bisognerebbe chiamare l'*ethos del vedere*". Tra l'una e l'altra componente si contiene tutto il processo di comunicazione, indipendentemente dalla vastità dei cerchi che descrive questa comunicazione, la quale in questo caso è sempre "sociale".

7. La creazione del clima favorevole alla educazione della castità contiene *queste due componenti*; riguarda, per così dire, *un circuito* reciproco che avviene tra l'immagine e il vedere, tra l'ethos dell'immagine e l'ethos del vedere. Come la creazione dell'immagine nel senso ampio e differenziato del termine, impone all'autore, artista o riproduttore, obblighi di natura non soltanto estetica ma anche etica, così il "guardare", inteso secondo la stessa larga analogia, impone obblighi a colui che dell'opera è recettore.

L'autentica e responsabile attività artistica tende a superare l'anonimità del corpo umano come oggetto "senza scelta", cercando (come già è stato in precedenza), attraverso lo sforzo creativo, una siffatta espressione artistica della verità sull'uomo nella sua corporeità femminile e maschile, *che venga per così dire assegnata in compito allo spettatore* e, nel raggio più ampio, a ciascun *recettore dell'opera*. Da lui, a sua volta, dipende se deciderà di compiere il proprio sforzo per avvicinarsi a tale verità, oppure se resterà soltanto un "consumatore" superficiale delle impressioni, cioè uno che sfrutta l'incontro con l'anonimo tema-corpo solo a livello della sensualità che, di per sé, reagisce al suo oggetto appunto "senza scelta".

Qui terminiamo questo importante capitolo delle nostre riflessioni sulla teologia del corpo, il cui punto di partenza sono state le parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna: parole valide per l'uomo di tutti i tempi, per l'uomo "storico", e valide per ciascuno di noi.

Le riflessioni sulla teologia del corpo non sarebbero tuttavia complete, se non considerassimo altre parole di Cristo, e cioè quelle in cui egli si richiama alla futura risurrezione. Ad esse dunque ci proponiamo di dedicare il prossimo ciclo delle nostre considerazioni.

*Mercoledì, 11 novembre 1981*

### ***Le parole del "colloquio con i sadducei" essenziali per la teologia del corpo***

1. Riprendiamo quest'oggi, dopo una pausa piuttosto lunga, le meditazioni tenute già da tempo e che abbiamo definito riflessioni sulla teologia del corpo.

Nel continuare, conviene, questa volta, riportarci alle parole del Vangelo, in cui Cristo fa riferimento alla risurrezione: parole che hanno un'importanza fondamentale per intendere il matrimonio nel senso cristiano e anche "la rinuncia" alla vita coniugale "per il regno dei cieli".

La complessa casistica dell'Antico Testamento nel campo matrimoniale non soltanto spinse i Farisei a recarsi da Cristo per porgli il problema dell'indissolubilità del matrimonio (cf. *Mt 19,3-9* ; *Mc 10,2-12* ) ma anche, un'altra volta, i Sadducei, per interrogarlo sulla legge del cosiddetto levirato (questa legge, contenuta nel *Dt 25,7-10* , riguarda i fratelli che abitavano sotto lo stesso tetto. Se uno di essi moriva senza lasciare figli, il fratello del defunto doveva prendere in moglie la vedova del fratello morto. Il bambino nato da questo matrimonio era riconosciuto figlio del defunto, affinché non fosse estinta la sua stirpe e venisse conservata in famiglia l'eredità [cf. *Dt 3,9-4,12* ]). Tale colloquio è riportato concordemente dai sinottici (cf. *Mt 22,24-30* ; *Mc 12,18-27* ; *Lc 20,27-40* ). Sebbene tutte e tre le redazioni siano quasi identiche, tuttavia si notano tra loro alcune differenze lievi, ma, nello stesso tempo, significative. Poiché il colloquio è riferito in tre versioni, quelle di Matteo, Marco e Luca, si richiede un'analisi più approfondita, in quanto esso comprende contenuti che hanno un significato essenziale per la teologia del corpo.

Accanto agli altri due importanti colloqui, cioè: quello in cui Cristo fa riferimento al "principio" (cf. *Mt 19,3-9* ; *Mc 10,2-12* ), e l'altro in cui si richiama all'intimità dell'uomo (al "cuore"), indicando il desiderio e la concupiscenza della carne come sorgente del peccato (cf. *Mt 5,27-32* ), il colloquio, che ci proponiamo ora di sottoporre ad analisi, costituisce, direi, *la terza componente del trittico* delle enunciazioni di Cristo stesso: trittico di parole essenziali e costitutive per la teologia del corpo. In questo colloquio Gesù si richiama alla risurrezione, svelando così una dimensione completamente nuova del mistero dell'uomo.

2. La rivelazione di questa dimensione del corpo, stupenda nel suo contenuto – e pur collegata col Vangelo riletto nel suo insieme e fino in fondo – emerge nel colloquio con i Sadducei, "i quali affermano che non c'è risurrezione" (1); essi sono venuti da Cristo per esporgli un argomento che – a loro giudizio – convalida la ragionevolezza della loro posizione. Tale argomento doveva contraddire "l'ipotesi della risurrezione". Il ragionamento dei Sadducei è il seguente: "Maestro, Mosè ci ha lasciato scritto che se muore il fratello di uno e lascia la moglie senza figli, il fratello ne prenda la moglie per dare discendenti al fratello" ( *Mc 12,19* ). I Sadducei si richiamano qui alla cosiddetta legge del levirato (cf. *Dt 25,5-10* ), e riallacciandosi alla

prescrizione di questa antica legge, *presentano il seguente "caso"*: "C'erano sette fratelli: il primo prese moglie e morì senza lasciare discendenza; allora la prese il secondo, ma morì senza lasciare discendenza; e il terzo ugualmente, e nessuno dei sette lasciò discendenza. Infine, dopo tutti morì anche la donna. Nella risurrezione, quando risorgeranno, a chi di loro apparterrà la donna? Poiché in sette l'hanno avuta come moglie" ( *Mc 12,20-23* ). I Sadducei, rivolgendosi a Gesù per un "caso" puramente teorico, attaccano al tempo stesso la primitiva concezione dei Farisei sulla vita dopo la risurrezione dei corpi; insinuano infatti che la fede nella risurrezione dei corpi conduce ad ammettere la poliandria, contrastante con la legge di Dio.).

3. La risposta di Cristo è una delle risposte-chiave del Vangelo, in cui viene rivelata – appunto a partire dai ragionamenti puramente umani e in contrasto con essi – un'altra dimensione della questione, cioè quella che corrisponde alla sapienza e alla potenza di Dio stesso. Analogamente, ad esempio, si era presentato il caso della moneta del tributo con l'immagine di Cesare e del rapporto corretto fra ciò che nell'ambito della potestà è divino e ciò che è umano ("di Cesare") (cf. *Mt 22,15-22* ). Questa volta *Gesù risponde così*: "Non siete voi forse in errore dal momento che non conoscete le Scritture, né la potenza di Dio? Quando risusciteranno dai morti, infatti, non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli" ( *Mc 12,24-25* ). Questa è la risposta basilare del "caso", cioè al problema che vi è racchiuso. Cristo, conoscendo le concezioni dei Sadducei, ed intuendo le loro autentiche intenzioni, riprende, in seguito, *il problema della possibilità della risurrezione*, negata dai Sadducei stessi: "A riguardo poi dei morti che devono risorgere, non avete letto nel libro di Mosè, a proposito del rovetto, come Dio gli parlò dicendo: Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e di Giacobbe? Non è un Dio dei morti, ma dei viventi" ( *Mc 12,26-27* ). Come si vede, Cristo cita lo stesso Mosè a cui hanno fatto riferimento i Sadducei, e termina con l'affermare: "Voi siete in grande errore" ( *Mc 12,27* ).

4. Questa affermazione conclusiva, Cristo la ripete anche una seconda volta. Infatti la prima volta la pronunciò all'inizio della sua esposizione. Disse allora: "Voi vi ingannate, non conoscendo né le Scritture, né la potenza di Dio": così leggiamo in Matteo ( *Mt 22,29* ). E in Marco: "Non siete voi forse in errore dal momento che non conoscete le Scritture, né la potenza di Dio?" ( *Mc 12,24* ). Invece, la stessa risposta di Cristo, nella versione di Luca ( *Lc 20,27-36* ), è priva di accento polemico, di quel "siete in grande errore". D'altronde egli proclama la stessa cosa in quanto introduce nella risposta alcuni elementi che non si trovano né in Matteo né in Marco. Ecco il testo: "Gesù risponde: i figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dai morti, non prendono moglie né marito: e nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli e, essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio" ( *Lc 20,34-36* ). Riguardo alla possibilità stessa della risurrezione, Luca – come i due altri sinottici – *si riferisce a Mosè, ossia al passo del Libro dell'Esodo 3,2-6*, in cui infatti si narra che il grande legislatore dell'Antica Alleanza aveva udito dal rovetto, che "ardeva nel fuoco e non si consumava", le seguenti parole: "Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe" ( *Es 3,6* ). Nello stesso luogo, quando Mosè aveva chiesto il nome di Dio, aveva udito la risposta: "Io sono colui che sono" ( *Es 3,14* ).

Così dunque, parlando della futura risurrezione dei corpi, Cristo si richiama alla potenza stessa del Dio vivente. In seguito dovremo considerare in modo più particolareggiato questo argomento.

*Mercoledì, 18 novembre 1981*

### ***Il Dio vivente, stringendo l'alleanza con gli uomini, rinnova continuamente la realtà stessa della vita***

1. "Voi vi ingannate, non conoscendo né le Scritture né la potenza di Dio" ( *Mt 22,29* ), così disse Cristo ai Sadducei, i quali – rifiutando la fede nella futura risurrezione dei corpi – Gli avevano esposto il caso seguente: "C'erano tra noi sette fratelli; il primo appena sposato morì e, non avendo discendenza, lasciò la moglie a suo fratello" (secondo la legge mosaica del "levirato"); "così anche il secondo, e il terzo, fino al settimo. Alla fine, dopo tutti, morì anche la donna. Alla risurrezione, di quale dei sette essa sarà moglie?" ( *Mt 22,25-28* ). Cristo replica ai Sadducei affermando, all'inizio e alla fine della sua risposta, che essi sono in grande errore, non conoscendo né le Scritture né la potenza di Dio (cf. *Mc 12,24* ; *Mt 22,29* ). Dato che il colloquio con i Sadducei è riportato da tutti e tre i Vangeli Sinottici, confrontiamo brevemente i relativi testi.

2. La versione di Matteo ( *Mt* 22,24-30 ), benché non faccia riferimento al roveto, concorda quasi interamente con quella di Marco ( *Mc* 12,18-25). Entrambe le versioni contengono due elementi essenziali: 1) l'enunciazione sulla futura risurrezione dei corpi, 2) l'enunciazione sullo stato dei corpi degli uomini risorti (1). Il primo elemento, concernente la futura risurrezione dei corpi, è congiunto, specialmente in Matteo e in Marco, con le parole indirizzate ai Sadducei, secondo cui essi non conoscono "né le Scritture né la potenza di Dio". Tale affermazione merita un'attenzione particolare, perché proprio in essa Cristo puntualizza le basi stesse della fede nella risurrezione, a cui aveva fatto riferimento nel rispondere alla questione posta dai Sadducei con l'esempio concreto della legge mosaica del levirato.

3. Senza dubbio, i Sadducei trattano la questione della risurrezione come un tipo di teoria o di ipotesi, suscettibile di superamento (2). Gesù dimostra loro prima un errore di metodo: *non conoscono le Scritture*; e poi un errore di merito: non accettano ciò che viene rivelato dalle Scritture – *non conoscono la potenza di Dio* – non credono in Colui che si è rivelato a Mosè nel roveto ardente.

È una risposta molto significativa e molto precisa. Cristo s'incontra qui con uomini, che si reputano esperti e competenti interpreti delle Scritture. A questi uomini – cioè ai Sadducei – Gesù risponde che la sola conoscenza letterale della Scrittura non è sufficiente. La Scrittura infatti è soprattutto un mezzo per conoscere la potenza del Dio vivo, che in essa rivela se stesso, così come si è rivelato a Mosè nel roveto. In questa rivelazione Egli ha chiamato se stesso "il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e di Giacobbe" (3) – di coloro dunque che erano stati i capostipiti di Mosè nella fede che scaturisce dalla rivelazione del Dio vivente. Tutti quanti sono ormai morti da molto tempo; tuttavia Cristo completa il riferimento a loro con l'affermazione che Dio "Non è Dio dei morti, ma dei vivi". Questa affermazione-chiave, in cui Cristo interpreta le parole rivolte a Mosè dal roveto ardente, può essere compresa solo se *si ammette la realtà di una vita, a cui la morte non pone fine*. I padri di Mosè nella fede, Abramo, Isacco e Giacobbe, sono per Dio persone viventi (cf. *Lc* 20,38 : "perché tutti vivono per Lui") sebbene, secondo i criteri umani, debbano essere annoverati fra i morti. Rileggere correttamente la Scrittura, e in particolare le suddette parole di Dio, vuol dire conoscere e accogliere con la fede la potenza del Datore della vita, il quale non è vincolato dalla legge della morte, dominatrice nella storia terrena dell'uomo.

4. Sembra che in tal modo sia da interpretare la risposta di Cristo sulla possibilità della risurrezione(4), data ai Sadducei, secondo la versione di tutti e tre i Sinottici. Verrà il momento in cui Cristo darà la risposta, in questa materia, con la propria risurrezione; per ora, tuttavia, Egli si richiama alla testimonianza dell'Antico Testamento, dimostrando come scoprirvi la verità sull'immortalità e sulla risurrezione. Bisogna farlo non soffermandosi soltanto al suono delle parole, ma risalendo anche alla potenza di Dio, che da quelle parole viene rivelata. Il richiamarsi ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe in quella teofania concessa a Mosè, di cui leggiamo nel Libro dell'Esodo ( *Es* 3,2-6 ), costituisce una testimonianza che il Dio vivo dà a coloro che vivono "per Lui": a coloro che grazie alla sua potenza hanno la vita, anche se, stando alle dimensioni della storia, occorrerebbe da molto tempo annoverarli tra i morti.

5. Il significato pieno di questa testimonianza, a cui Gesù si riferisce nel suo colloquio con i Sadducei, si potrebbe (sempre soltanto alla luce dell'Antico Testamento) cogliere nel modo seguente: Colui che è – Colui che vive e che è la Vita – costituisce l'inesauribile fonte dell'esistenza e della vita, così come si è rivelato in "principio", nella Genesi (cf. *Gen* 1-3 ). Sebbene, a causa del peccato, la morte corporale sia divenuta la sorte dell'uomo(5), e sebbene l'accesso all'albero della Vita (grande simbolo del Libro della Genesi) gli sia stato interdetto (cf. *Gen* 3,22 ), tuttavia *il Dio vivente, stringendo la sua Alleanza con gli uomini* (Abramo – patriarchi, Mosè, Israele), *rinnova continuamente*, in questa alleanza, *la realtà stessa della Vita*, ne svela di nuovo la prospettiva e in un certo senso apre nuovamente l'accesso all'albero della Vita. Insieme con l'Alleanza, questa vita, la cui sorgente è Dio stesso, viene partecipata a quegli stessi uomini che, in conseguenza della rottura della prima Alleanza, avevano perduto l'accesso all'albero della Vita, e nelle dimensioni della loro storia terrena erano stati sottoposti alla morte.

6. Cristo è l'ultima parola di Dio su questo argomento; infatti l'Alleanza, che con Lui e per Lui viene stabilita tra Dio e l'umanità, apre una infinita prospettiva di Vita: e l'accesso all'albero della Vita – secondo l'originario piano del Dio dell'Alleanza – viene rivelato ad ogni uomo nella sua definitiva pienezza. Sarà questo il significato della morte e della risurrezione di Cristo, sarà questa la testimonianza del mistero pasquale. Tuttavia il colloquio con i Sadducei si svolge *nella fase pre-pasquale della missione messianica di Cristo*. Il corso del colloquio secondo Matteo ( *Mt* 22,24-30 ), Marco ( *Mc* 12,27-28 ), e Luca ( *Lc* 20,27-36 ) manifesta che Cristo – il quale più volte, in particolare nei colloqui con i suoi discepoli, aveva parlato della

futura risurrezione del Figlio dell'uomo (cf. *Mt* 17,9 . 23 ; 20,19 ) – nel colloquio con i Sadducei invece non si richiama a questo argomento. Le ragioni sono ovvie e chiare. Il colloquio si svolge con i Sadducei, "i quali affermano che non c'è risurrezione" (come sottolinea l'evangelista), cioè mettono in dubbio la stessa sua possibilità, e nel contempo si considerano esperti della Scrittura dell'Antico Testamento, e suoi interpreti qualificati. Ed è perciò che Gesù si riferisce all'Antico Testamento e in base ad esso dimostra loro che "non conoscono la potenza di Dio" (6).

7. Riguardo alla possibilità della risurrezione, Cristo si richiama appunto a quella potenza, che va di pari passo con la testimonianza del Dio vivo, che è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, e il Dio di Mosè. Il Dio, che i Sadducei "privano" di questa potenza, non è più il Dio vero dei loro Padri, ma il Dio delle loro ipotesi ed interpretazioni. Cristo invece è venuto per dare testimonianza al Dio della Vita in tutta la verità della sua potenza che si dispiega sulla vita dell'uomo.

*Mercoledì, 2 dicembre 1981*

### ***La dottrina sulla Risurrezione e la formazione dell'antropologia teologica***

1. "Quando risusciteranno dai morti, infatti, non prenderanno moglie né marito" (*Mc* 12,25). Cristo pronuncia *queste parole, che hanno un significato-chiave per la teologia del corpo*, dopo aver affermato, nel colloquio con i Sadducei, che la risurrezione è conforme alla potenza del Dio vivente. Tutti e tre i Vangeli Sinottici riportano lo stesso enunciato, solo che la versione di Luca si differenzia in alcuni particolari da quella di Matteo e di Marco. Essenziale è per tutti la constatazione che, nella futura risurrezione, gli uomini, dopo aver riacquistato i loro corpi nella pienezza della perfezione propria dell'immagine e somiglianza a Dio – dopo averli riacquistati nella loro mascolinità e femminilità – "non prenderanno moglie né marito". Luca nel capitolo 20,34-35 esprime la stessa idea con le parole seguenti: "I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dai morti, non prendono moglie né marito".

2. Come risulta da queste parole, *il matrimonio*, quella unione in cui, come dice il libro della Genesi, "l'uomo... si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (*Gen* 2,25) – unione propria dell'uomo fin dal "principio" – appartiene *esclusivamente "a questo mondo"*. Il matrimonio e la procreazione non costituiscono invece il futuro escatologico dell'uomo. Nella risurrezione perdono, per così dire, la loro ragion d'essere. Quell'"altro mondo", di cui parla Luca (*Lc* 20,35), significa il compimento definitivo del genere umano, la chiusura quantitativa di quella cerchia di esseri, che furono creati ad immagine e somiglianza di Dio, affinché moltiplicandosi attraverso la coniugale "unità del corpo" di uomini e donne, soggiogassero a sé la terra. Quell'"altro mondo" non è il mondo della terra, ma il mondo di Dio, il quale, come sappiamo dalla prima lettera di Paolo ai Corinzi, lo riempirà interamente, divenendo "tutto in tutti" (*1Cor* 15,28).

3. Contemporaneamente quell'"altro mondo", che secondo la rivelazione è "il regno di Dio", è anche la definitiva ed eterna "patria" dell'uomo (cf. *Fil* 3,20), è la "casa del Padre" (*Gv* 14,2). Quell'"altro mondo", come *nuova patria dell'uomo, emerge* definitivamente dal mondo attuale, che è temporale – sottoposto alla morte, ossia alla distruzione del corpo (cf. *Gen* 3,19) ["in polvere tornerai"] – *attraverso la risurrezione*. La risurrezione, secondo le parole di Cristo riportate dai Sinottici, significa non soltanto il recupero della corporeità e il ristabilimento della vita umana nella sua integrità, mediante l'unione del corpo con l'anima, ma anche uno stato del tutto nuovo della vita umana stessa. Troviamo la conferma di questo nuovo stato del corpo nella risurrezione di Cristo (cf. *Rm* 6,5-11). Le parole riportate dai Sinottici (*Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,34-35) risoneranno allora (cioè dopo la risurrezione di Cristo) a coloro che le avevano udite, direi quasi con una nuova forza probativa, e nello stesso tempo acquisteranno il carattere di una promessa convincente. Tuttavia per ora ci soffermiamo su queste parole nella loro fase "prepasquale", basandoci soltanto sulla situazione in cui furono pronunziate. Non c'è alcun dubbio che già nella risposta data ai Sadducei, Cristo svela la nuova condizione del corpo umano nella risurrezione, e lo fa proponendo appunto un riferimento e un paragone con la condizione di cui l'uomo era stato partecipe fin dal "principio".

4. Le parole: "Non prenderanno moglie né marito", sembrano nello stesso tempo affermare che i corpi umani, recuperati e insieme rinnovati nella risurrezione, manterranno la loro peculiarità maschile o femminile e che *il senso di essere nel corpo maschio o femmina* verrà nell'"altro mondo" *costituito e inteso in modo diverso* da quello che fu "da principio" e poi in tutta la dimensione dell'esistenza terrena. Le parole della Genesi, "l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (Gen 2,24), hanno costituito fin dal principio quella condizione e relazione di mascolinità e femminilità, estendentesi anche al corpo, che giustamente bisogna definire "coniugale" e insieme "procreativa" e "generativa"; essa infatti è connessa con la benedizione della fecondità, pronunciata da Dio (Elohim) alla creazione dell'uomo "maschio e femmina" (Gen 1,27). Le parole pronunziate da Cristo sulla risurrezione ci consentono di dedurre che la dimensione di mascolinità e femminilità – cioè l'essere nel corpo maschio e femmina – verrà nuovamente costituita insieme con la risurrezione del corpo nell'"altro mondo".

5. È possibile dire qualcosa di ancor più dettagliato su questo tema? Senza dubbio, le parole di Cristo riportate dai Sinottici (Lc 20,27-40) ci autorizzano a questo. Vi leggiamo, infatti, che "quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dai morti... nemmeno possono più morire perché sono uguali agli angeli e, essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio" (Matteo e Marco riferiscono soltanto che "saranno come angeli nei cieli"). Questo enunciato consente soprattutto di dedurre *una spiritualizzazione dell'uomo secondo una dimensione diversa da quella della vita terrena* (e perfino diversa da quella dello stesso "principio"). È ovvio che non si tratta qui di trasformazione della natura dell'uomo in quella angelica, cioè puramente spirituale. Il contesto indica chiaramente che l'uomo conserverà nell'"altro mondo" la propria natura umana psicosomatica. Se fosse diversamente, sarebbe privo di senso parlare di risurrezione. Risurrezione significa restituzione alla vera vita della corporeità umana, che fu assoggettata alla morte nella sua fase temporale. Nell'espressione di Luca (Lc 20,36) appena citata (cf. Mt 22,30; Mc 12,25) si tratta certamente della natura umana, cioè psicosomatica. Il paragone con gli esseri celesti, usato nel contesto, non costituisce alcuna novità nella Bibbia. Fra l'altro, già il Salmo, esaltando l'uomo come opera del Creatore, dice: "Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli" (Sal 8,6). Bisogna supporre che nella risurrezione questa somiglianza diverrà maggiore: non attraverso una disincarnazione dell'uomo, ma mediante un altro genere (si potrebbe anche dire: un altro grado) di spiritualizzazione della sua natura somatica, cioè mediante un altro "sistema di forze" all'interno dell'uomo. La risurrezione significa una nuova sottomissione del corpo allo spirito.

6. Prima di accingerci a sviluppare questo argomento, conviene ricordare che la verità sulla risurrezione ebbe un *significato-chiave per la formazione di tutta l'antropologia teologica*, che potrebbe essere considerata semplicemente quale "*antropologia della risurrezione*". La riflessione sulla risurrezione ha fatto sì che Tommaso d'Aquino abbia tralasciato nella sua antropologia metafisica (ed insieme teologica) la concezione filosofica di Platone sul rapporto tra l'anima e il corpo e si sia avvicinato alla concezione di Aristotele<sup>51</sup>. La risurrezione infatti attesta, almeno indirettamente, che il corpo, nell'insieme del composto umano, non è soltanto temporaneamente connesso all'anima (quale sua "prigione" terrena, come riteneva Platone)<sup>52</sup>, ma che insieme all'anima costituisce l'unità ed integrità dell'essere umano. Così appunto insegnava Aristotele<sup>53</sup>, diversamente da Platone. Se san Tommaso nella sua antropologia accettò la concezione di Aristotele, lo fece avendo riguardo alla verità sulla risurrezione. La verità sulla risurrezione afferma infatti con chiarezza che la perfezione escatologica e la felicità dell'uomo non possono esser intese come uno stato dell'anima sola, separata (secondo Platone: liberata) dal corpo, ma bisogna intenderla come lo *stato dell'uomo*

---

51. Cf., ad esempio, "Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur..." [S. Tommaso, *Summa theologiae*, 1 a, q. 89, a. 1]. "Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt... remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam... Sed, secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae...; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso..." [Ivi]. "Secundum se convenit animae corpori uniri... Anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habent aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem" [Ivi, 1a, q. 76 a. 1 ad 6].

52. Τὸ μὲν σὸμὰ ἐστὶν ἡμῖν σῆμα [Platone, *Gorgia* 493 A; cf. anche *Fedone* 66B; *Cratilo* 400 C.

53. Aristotele, *De Anima*, II, 412a, 19-22; cf. anche *Metaph.* 1029 b 11 – 1030 b 14.



*definitivamente e perfettamente "integrato"* attraverso una unione tale dell'anima col corpo, che qualifica e assicura definitivamente siffatta integrità perfetta.

A questo punto interrompiamo la nostra riflessione sulle parole pronunziate da Cristo sulla risurrezione. La grande ricchezza dei contenuti racchiusi in queste parole ci induce a riprenderle nelle ulteriori considerazioni.

Mercoledì, 9 dicembre 1981

### ***La risurrezione realizzerà perfettamente la persona***

1. "Alla risurrezione... non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo" (Mt 22,30; Mc 12,25). "Sono uguali agli angeli e, essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio" (Lc 20,36).

Cerchiamo di comprendere queste parole di Cristo riguardanti la futura risurrezione, per trarne una conclusione sulla *spiritualizzazione* dell'uomo, differente da quella della vita terrena. Si potrebbe qui parlare anche di un perfetto sistema di forze nei rapporti reciproci tra ciò che nell'uomo è spirituale e ciò che è corporeo. L'uomo "storico", in seguito al peccato originale, sperimenta una molteplice imperfezione di questo sistema di forze, che si manifesta nelle ben note parole di San Paolo: "Nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente" ( Rm 7,23).

L'uomo "escatologico" sarà libero da quella "opposizione". Nella risurrezione il corpo tornerà alla perfetta unità ed armonia con lo spirito: l'uomo non sperimenterà più l'opposizione tra ciò che in lui è spirituale e ciò che è corporeo. La *"spiritualizzazione"* significa non soltanto che lo spirito dominerà il corpo, ma, direi, che esso *permeerà pienamente il corpo*, e che *le forze dello spirito permeeranno le energie del corpo*.

2. Nella vita terrena, il dominio dello spirito sul corpo – e la simultanea subordinazione del corpo allo spirito – può, come frutto di un perseverante lavoro su se stessi, esprimere una personalità spiritualmente matura; tuttavia, il fatto che le energie dello spirito riescano a dominare le forze del corpo non toglie la possibilità stessa della loro reciproca opposizione. La "spiritualizzazione", a cui alludono i Vangeli sinottici (Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,34-35) nei testi qui analizzati, si trova già fuori di tale possibilità. È dunque una spiritualizzazione perfetta, in cui viene completamente eliminata *la possibilità* che "un'altra legge muova guerra alla legge della... mente" (cf. Rm 7,23). Questo stato che – come è evidente – si differenzia essenzialmente (e non soltanto riguardo al grado) da ciò che sperimentiamo nella vita terrena, non significa tuttavia alcuna "disincarnazione" del corpo né, di conseguenza, una "disumanizzazione" dell'uomo. Anzi, al contrario, significa la sua perfetta "realizzazione". Infatti, nell'essere composto, psicosomatico, che è l'uomo, la perfezione non può consistere in una reciproca opposizione dello spirito e del corpo, ma *in una profonda armonia fra loro, nella salvaguardia del primato dello spirito*. Nell'"altro mondo", tale primato verrà realizzato e si manifesterà in una perfetta spontaneità, priva di alcuna opposizione da parte del corpo. Tuttavia ciò non va inteso come una definitiva "vittoria" dello spirito sul corpo. La risurrezione consisterà nella perfetta partecipazione di tutto ciò che nell'uomo è corporeo a ciò che in lui è spirituale. Al tempo stesso consisterà nella perfetta realizzazione di ciò che nell'uomo è personale.

3. Le parole dei Sinottici attestano che lo stato dell'uomo nell'"altro mondo" sarà non soltanto uno stato di perfetta spiritualizzazione, ma anche di fondamentale "divinizzazione" della sua umanità. I "figli della risurrezione" – come leggiamo in Luca 20,36 – non soltanto "sono uguali agli angeli", ma anche "sono figli di Dio". Si può trarne la conclusione che il grado della spiritualizzazione, proprio dell'uomo "escatologico", avrà la sua fonte nel grado della sua "divinizzazione", incomparabilmente superiore a quella raggiungibile nella vita terrena. Bisogna aggiungere che qui si tratta non soltanto di un grado diverso, ma in certo senso di un altro genere di "divinizzazione". La partecipazione alla natura divina, la partecipazione alla vita interiore di Dio stesso, penetrazione e permeazione di ciò che è essenzialmente umano da parte di ciò che è essenzialmente divino, raggiungerà allora il suo vertice, per cui la vita dello spirito umano perverrà ad una tale pienezza, che prima gli era assolutamente inaccessibile. Questa nuova spiritualizzazione sarà quindi *frutto della grazia*, cioè del *comunicarsi di Dio, nella sua stessa divinità*, non soltanto all'anima, ma *a tutta la soggettività psicosomatica dell'uomo*. Parliamo qui della "soggettività" (e non solo della "natura"),

perché quella divinizzazione va intesa non soltanto come uno "stato interiore" dell'uomo (cioè: del soggetto), capace di vedere Dio "a faccia a faccia", ma anche come una nuova formazione di tutta la soggettività personale dell'uomo a misura dell'unione con Dio nel suo mistero trinitario e dell'intimità con Lui nella perfetta comunione delle persone. Questa intimità – con tutta la sua intensità soggettiva – non assorbirà la soggettività personale dell'uomo, anzi, al contrario, la farà risaltare in misura incomparabilmente maggiore e più piena.

4. La "divinizzazione" nell'"altro mondo", indicata dalle parole di Cristo, apporterà allo spirito umano una tale "gamma di esperienza" della verità e dell'amore che l'uomo non avrebbe mai potuto raggiungere nella vita terrena. Quando Cristo parla della risurrezione, dimostra al tempo stesso che a questa esperienza escatologica della verità e dell'amore, unita alla visione di Dio "a faccia a faccia", parteciperà anche, a modo suo, il corpo umano. Quando Cristo dice che coloro i quali parteciperanno alla futura risurrezione "non prenderanno moglie né marito" (Mc 12,25), le sue parole – come già prima fu osservato – affermano non soltanto la fine della storia terrena, legata al matrimonio e alla procreazione, ma sembrano anche svelare il nuovo significato del corpo. È forse possibile, in questo caso, pensare – a livello di *escatologia biblica* – alla scoperta del significato "sponsale" del corpo, soprattutto come significato "vergine" di essere, quanto al corpo, maschio e femmina? Per rispondere a questa domanda, che emerge dalle parole riportate dai Sinottici, conviene penetrare più a fondo nell'essenza stessa di ciò che sarà la visione beatifica dell'Essere Divino, visione di Dio "a faccia a faccia" nella vita futura. Occorre anche farsi guidare da quella "gamma di esperienza" della verità e dell'amore, che oltrepassa i limiti delle possibilità conoscitive e spirituali dell'uomo nella temporalità, e di cui egli diverrà partecipe nell'"altro mondo".

5. Questa "esperienza escatologica" del Dio Vivente concentrerà in sé non soltanto tutte le energie spirituali dell'uomo, ma, allo stesso tempo, svelerà a lui, in modo vivo e sperimentale, il "comunicarsi" di Dio a tutto il creato e, in particolare, all'uomo; il che è il più personale "donarsi" di Dio, nella sua stessa divinità, all'uomo: a quell'essere, che dal principio porta in sé l'immagine e somiglianza di Lui. Così, dunque, nell'"altro mondo" l'oggetto della "visione" sarà quel mistero nascosto dall'eternità nel Padre, mistero che nel tempo è stato rivelato in Cristo, per compiersi incessantemente per opera dello Spirito Santo; quel mistero diverrà, se così ci si può esprimere, il contenuto dell'esperienza escatologica e la "forma" dell'intera esistenza umana nella dimensione dell'"altro mondo". La vita eterna va intesa in senso escatologico, cioè come piena e perfetta esperienza di quella grazia (= *charis*) di Dio, della quale l'uomo diviene partecipe mediante la fede durante la vita terrena, e che invece dovrà non soltanto rivelarsi a coloro i quali parteciperanno dell'"altro mondo" in tutta la sua penetrante profondità, ma esser anche sperimentata nella sua realtà beatificante.

Qui sospendiamo la nostra riflessione centrata sulle parole di Cristo relative alla futura risurrezione dei corpi. In questa "spiritualizzazione" e "divinizzazione", a cui l'uomo parteciperà nella risurrezione, scopriamo – in una dimensione escatologica – le stesse caratteristiche che qualificavano il significato "sponsale" del corpo; le scopriamo nell'incontro col mistero del Dio vivente, che si svela mediante la visione di Lui "a faccia a faccia".

Mercoledì, 16 dicembre 1981

#### ***Le parole di Cristo sulla risurrezione completano la rivelazione del corpo***

1. "Alla risurrezione..., non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel Cielo" (Mt 22,30; Mc 12,25). "...Sono uguali agli angeli e, essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio" (Lc 20,36).

La comunione ("*communio*") escatologica dell'uomo con Dio, costituita grazie all'amore di una perfetta unione, sarà alimentata dalla visione, "a faccia a faccia", della *contemplazione* di quella comunione più perfetta, perché puramente divina, che è la *comunione trinitaria delle Persone divine* nell'unità della medesima divinità.

2. Le parole di Cristo, riportate dai Vangeli sinottici, ci consentono di dedurre che i partecipi dell'"altro mondo" conserveranno – in questa unione col Dio vivo, che scaturisce dalla visione beatifica della sua unità

e comunione trinitaria – non soltanto la loro autentica soggettività, ma lo acquisteranno in misura molto più perfetta che nella vita terrena. In ciò verrà inoltre confermata la legge dell'ordine integrale della persona, secondo cui la perfezione della comunione non soltanto è condizionata dalla perfezione o maturità spirituale del soggetto, ma anche, a sua volta, la determina. Coloro che parteciperanno al "mondo futuro", cioè alla perfetta comunione col Dio vivo, godranno di una soggettività perfettamente matura. Se in questa perfetta soggettività, pur conservando nel loro corpo risorto, cioè glorioso, la mascolinità e la femminilità, "non prenderanno moglie né marito", *ciò si spiega* non soltanto con la fine della storia, ma anche – e soprattutto – con l'"autenticità escatologica" della risposta a quel "comunicarsi" del Soggetto Divino, che costituirà la beatificante esperienza del dono di se stesso da parte di Dio, assolutamente superiore ad ogni esperienza propria della vita terrena.

3. Il reciproco dono di se stesso a Dio – dono, in cui l'uomo concentrerà ed esprimerà tutte le energie della propria soggettività personale ed insieme psicosomatica – sarà la risposta al dono di se stesso da parte di Dio all'uomo<sup>54</sup>. In questo reciproco dono di sé da parte dell'uomo, dono che diverrà, fino in fondo e definitivamente, beatificante, come risposta degna di un soggetto personale al dono di sé da parte di Dio, la "verginità" o piuttosto lo stato verginale del corpo si manifesterà pienamente come compimento escatologico del significato "sponsale" del corpo, come il segno specifico e l'espressione autentica di tutta la soggettività personale. Così, dunque, quella situazione escatologica, in cui "non prenderanno moglie né marito", ha il suo solido fondamento nello stato futuro del soggetto personale, quando, in seguito alla visione di Dio "a faccia a faccia", nascerà in lui *un amore di tale profondità e forza di concentrazione su Dio stesso, da assorbire completamente l'intera sua soggettività psicosomatica*.

4. Questa concentrazione della conoscenza ("visione") e dell'amore su Dio stesso – concentrazione che non può essere altro che la piena partecipazione alla vita interiore di Dio, cioè alla stessa Realtà Trinitaria – sarà in pari tempo la scoperta, in Dio, di tutto il "mondo" delle relazioni, costitutive del suo perenne ordine ("cosmo"). Tale concentrazione sarà soprattutto la riscoperta di sé da parte dell'uomo, non soltanto nella profondità della propria persona, ma anche in quella unione che è propria del mondo delle persone nella loro costituzione psicosomatica. Certamente questa è una unione di comunione. La concentrazione della conoscenza e dell'amore su Dio stesso nella comunione trinitaria delle Persone può trovare una risposta beatificante in coloro che diverranno partecipi dell'"altro mondo", solo *attraverso il realizzarsi della comunione reciproca commisurata a persone create*. E per questo professiamo la fede nella "comunione dei Santi" ("*communio sanctorum*") e la professiamo in connessione organica con la fede nella "risurrezione dei morti". Le parole con cui Cristo afferma che nell'"altro mondo... non prenderanno moglie né marito", stanno alla base di questi contenuti della nostra fede, e, al tempo stesso, richiedono una adeguata interpretazione appunto alla sua luce. Dobbiamo pensare alla realtà dell'"altro mondo" nelle categorie della riscoperta di una nuova, perfetta soggettività di ognuno, ed insieme della *riscoperta* di una nuova, *perfetta intersoggettività di tutti*. In tal modo, questa realtà significa il vero e definitivo compimento della soggettività umana, e, su questa base, il definitivo compimento del significato "sponsale" del corpo. La totale concentrazione della soggettività creata, redenta e glorificata, su Dio stesso non distoglierà l'uomo da questo compimento, anzi – al contrario – ve lo introdurrà e ve lo consoliderà. Si può dire, infine, che così la realtà escatologica diverrà fonte della perfetta attuazione dell'"ordine trinitario" nel mondo creato delle persone.

5. Le parole con cui Cristo si richiama alla futura risurrezione – parole confermate in modo singolare dalla sua risurrezione – completano ciò che nelle presenti riflessioni siamo soliti chiamare "rivelazione del corpo". Tale rivelazione penetra in un certo senso nel cuore stesso della realtà che sperimentiamo, e questa realtà è soprattutto l'uomo, il suo corpo, il corpo dell'uomo "storico". In pari tempo, questa rivelazione ci consente di oltrepassare la sfera di questa esperienza in due direzioni. Innanzitutto, nella direzione di quel "principio", al quale Cristo fa riferimento nel suo colloquio con i Farisei riguardo alla indissolubilità del matrimonio (cf. *Mt 19,3-9*); in secondo luogo, nella direzione dell'"altro mondo", al quale il Maestro richiama l'attenzione dei suoi ascoltatori in presenza dei Sadducei, che "affermano che non c'è la risurrezione"

54. "Nella concezione biblica... si tratta di una immortalità "dialogica" [risuscitazione!], vale a dire che l'immortalità non deriva semplicemente dalla ovvia verità che l'indivisibile non può morire, ma dall'atto salvatore di colui che ama, che ha il potere di farlo; perciò l'uomo non può scomparire totalmente, perché è conosciuto ed amato da Dio. Se ogni amore postula l'eternità, l'amore di Dio non solo la vuole, ma la attua e la è... Dato che l'immortalità presentata dalla Bibbia non deriva dalla forza propria di quanto di per sé è indistruttibile, ma dall'essere accolto nel dialogo con il Creatore, per questo fatto si deve chiamare risuscitazione..." [J. Ratzinger, *Risurrezione della carne – aspetto teologico*, in *Sacramentum Mundi*, vol. 7, Brescia 1977, Morcelliana, pp. 160-161].

( Mt 22,23 ). Questi due "ampliamenti della sfera" dell'esperienza del corpo (se così si può dire) non sono del tutto irraggiungibili per la nostra comprensione (ovviamente teologica) del corpo. *Ciò che il corpo umano è nell'ambito dell'esperienza storica dell'uomo, non viene del tutto reciso da quelle due dimensioni della sua esistenza*, rivelate mediante la parola di Cristo.

6. È chiaro che qui si tratta non tanto del "corpo" in astratto, ma dell'uomo che è spirituale e corporeo insieme. Proseguendo nelle due direzioni, indicate dalla parola di Cristo, e riallacciandosi all'esperienza del corpo nella dimensione della nostra esistenza terrena (quindi nella dimensione storica), possiamo fare una certa ricostruzione teologica di ciò che avrebbe potuto essere l'esperienza del corpo in base al "principio" rivelato dell'uomo, e anche di ciò che esso sarà nella dimensione dell'"altro mondo". La possibilità di tale ricostruzione, che amplia la nostra esperienza dell'uomo-corpo, indica, almeno indirettamente, *la coerenza dell'immagine teologica dell'uomo in queste tre dimensioni*, che insieme concorrono alla costituzione della teologia del corpo.

*Mercoledì, 13 gennaio 1982*

1. "Alla Risurrezione . . . non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli" (Mc 12, 25; et Mt 22, 30). ". . . Sono uguali agli angeli e, essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio" (Lc 20, 36).

Le parole, con cui Cristo si richiama alla futura risurrezione - parole confermate in modo singolare dalla sua propria risurrezione -, completano ciò che nelle presenti riflessioni siamo soliti chiamare "rivelazione del corpo". Tale rivelazione penetra per così dire nel cuore stesso della realtà che sperimentiamo, e questa realtà è soprattutto l'uomo, il suo corpo: il corpo dell'uomo "storico". In pari tempo, tale rivelazione ci consente di oltrepassare la sfera di questa esperienza in due direzioni. Prima, nella direzione di quel "principio" al quale Cristo fa riferimento nel suo colloquio con i Farisei riguardo all'indissolubilità del matrimonio (cf. Mt 19, 3-8); poi, nella direzione del "mondo futuro", al quale il Maestro indirizza gli animi dei suoi ascoltatori in presenza dei Sadducei, che "affermano che non c'è la risurrezione" (cf. Mt 22, 23).

2. Né la verità su quel "principio" di cui parla Cristo, né la verità escatologica possono essere raggiunte dall'uomo con i soli metodi empirici e razionalistici. Tuttavia, non è forse possibile affermare che l'uomo porta, in un certo senso, queste due dimensioni nel profondo dell'esperienza del proprio essere, o piuttosto che egli in qualche modo è incamminato verso di esse come verso dimensioni che giustificano pienamente il significato stesso del suo essere corpo, cioè del suo essere uomo "carnale"? In quanto poi alla dimensione escatologica, non è forse vero che la morte stessa e la distruzione del corpo possono conferire all'uomo un eloquente significato circa l'esperienza in cui si realizza il senso personale dell'esistenza? Quando Cristo parla della futura risurrezione, le sue parole non cadono nel vuoto. L'esperienza dell'umanità, e specialmente l'esperienza del corpo, permettono all'ascoltatore di unire a quelle parole l'immagine della nuova esistenza nel "mondo futuro", a cui l'esperienza terrena fornisce il substrato e la base. Una corrispettiva *ricostruzione teologica* è possibile.

3. Alla costruzione di questa immagine - che, quanto al contenuto, corrisponde all'articolo della nostra professione di fede: "credo nella risurrezione dei morti" - concorre grandemente la consapevolezza che esiste una connessione tra l'esperienza terrena e tutta la dimensione del "principio" biblico dell'uomo nel mondo. Se in principio Dio "maschio e femmina li creò" (Gen 1, 27), se in questa dualità relativa al corpo prevede anche una tale unità per cui "saranno una sola carne" (Gen 2, 24), se questa unità legò alla benedizione della fecondità ossia della procreazione (cf. Gen 1, 29), e se ora, parlando di fronte ai Sadducei della futura risurrezione, Cristo spiega che nell'"altro mondo" . . . "non prenderanno moglie né marito" - allora è chiaro che si tratta qui di uno sviluppo della *verità sullo stesso uomo*. Cristo indica la sua identità, sebbene questa identità *si realizzi nella esperienza escatologica in modo diverso rispetto* all'esperienza del "principio" stesso e di tutta la storia. E tuttavia l'uomo sarà sempre lo stesso, tale quale è uscito dalle mani del suo Creatore e Padre. Cristo dice: "Non prenderanno moglie né marito", ma non afferma che quest'uomo del "mondo futuro" non sarà più maschio e femmina come lo fu "dal principio". È quindi evidente che il

significato di essere, quanto al corpo, maschio o femmina nel “mondo futuro” vada cercato fuori del matrimonio e della procreazione, ma non vi è alcuna ragione di cercarlo fuori di ciò che (indipendentemente dalla benedizione della procreazione) deriva dal mistero stesso della creazione e che in seguito forma anche la più profonda struttura della storia dell’uomo sulla terra, dato che questa storia è stata profondamente compenetrata dal mistero della redenzione.

4. Nella sua situazione originaria, l’uomo dunque è *solo* e nello stesso tempo *diviene* maschio e femmina: unità dei due. Nella sua solitudine “si rivela” a sé come persona, per “rivelare”, ad un tempo, nell’unità dei due la comunione delle persone. Nell’uno o nell’altro stato, l’essere umano si costituisce quale immagine e somiglianza di Dio. Dal principio l’uomo è anche corpo tra i corpi, e nell’unità dei due diviene maschio e femmina, scoprendo il significato “sponsale” del suo corpo a misura di soggetto personale. In seguito, il senso di essere-corpo e, in particolare, di essere nel corpo maschio e femmina, viene collegato con il matrimonio e la procreazione (e cioè con la paternità e la maternità). Tuttavia il *significato originario* e fondamentale *di essere corpo*, come anche di essere, in quanto corpo, maschio e femmina - cioè appunto quel significato “sponsale” - è *unito al fatto che l’uomo viene creato come persona e chiamato alla vita “in comunione personarum”*. Il matrimonio e la procreazione in se stessa non determinano definitivamente il significato originario e fondamentale dell’essere corpo né dell’essere, in quanto corpo, maschio e femmina. Il matrimonio e la procreazione danno soltanto realtà concreta a quel significato nelle dimensioni della storia. La risurrezione indica la chiusura della dimensione storica. Ed ecco che le parole “quando risusciteranno dai morti . . . non prenderanno moglie né marito” (Mc 12, 25) esprimono univocamente non soltanto quale significato non avrà il corpo umano nel “mondo futuro”, ma ci consentono anche di dedurre che quel significato “sponsale” del corpo nella risurrezione alla vita futura corrisponderà in modo perfetto sia al fatto che l’uomo, come maschio-femmina, è persona creata a “immagine e somiglianza di Dio”, sia al fatto che questa immagine si realizza nella comunione delle persone. Quel significato “sponsale” di essere corpo si realizzerà, dunque, come *significato perfettamente personale e comunitario insieme*.

5. Parlando del corpo glorificato attraverso la risurrezione alla vita futura, abbiamo in mente l’uomo, maschio-femmina, in tutta la verità della sua umanità: l’uomo che, *insieme all’esperienza escatologica del Dio vivo* (alla visione “a faccia a faccia”), *sperimenterà appunto tale significato del proprio corpo*. Sarà questa una esperienza del tutto nuova, e contemporaneamente non sarà in nessun modo alienata da ciò a cui l’uomo “da principio” ha avuto parte e neppure da ciò che, nella dimensione storica della sua esistenza, ha costituito in lui la sorgente della tensione tra lo spirito e il corpo, concernente per lo più proprio il significato procreativo del corpo e del sesso. L’uomo del “mondo futuro” ritroverà in tale nuova esperienza del proprio corpo appunto *il compimento* di ciò che portava in sé perennemente e storicamente, in certo senso, come eredità e ancor più come compito e obiettivo, come contenuto dell’ethos.

6. *La glorificazione del corpo*, quale frutto escatologico della sua spiritualizzazione divinizzante, rivelerà il valore definitivo di ciò che dal principio doveva essere un segno distintivo della persona creata nel mondo visibile, come pure un mezzo del reciproco comunicarsi tra le persone e un’autentica espressione della verità e dell’amore, per cui si costruisce la “communio personarum”. Quel perenne significato del corpo umano, a cui l’esistenza di ogni uomo, gravato dall’eredità della concupiscenza, ha necessariamente arrecato una serie di limitazioni, lotte e sofferenze, allora si svelerà di nuovo, e si svelerà in tale *semplicità e splendore* insieme che ogni partecipante dell’“altro mondo” ritroverà nel suo corpo glorificato la fonte della libertà del dono. La perfetta “libertà dei figli di Dio” (cf. Rm 8, 14) alimenterà con quel dono anche ciascuna delle comunioni che costituiranno la grande comunità della comunione dei santi.

7. È troppo evidente che - sulla base delle esperienze e conoscenze dell’uomo nella temporalità, cioè in “questo mondo” - è *difficile costruire una immagine pienamente adeguata* del “mondo futuro”. Tuttavia al tempo stesso non c’è dubbio che, con l’aiuto delle parole di Cristo, è possibile e raggiungibile almeno una certa approssimazione a questa immagine. Ci serviamo di questa approssimazione teologica, professando la nostra fede nella “risurrezione dei morti” e nella “vita eterna”, come anche la fede nella “comunione dei santi”, che appartiene alla realtà del “mondo futuro”.

8. Nel concludere questa parte delle nostre riflessioni, conviene costatare ancora una volta che le parole di Cristo riportate dai Vangeli sinottici (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 34-35) hanno *un significato determinante* non soltanto per quel che concerne le parole del libro della Genesi (alle quali Cristo fa riferimento in un’altra circostanza), ma anche in quel che concerne tutta la Bibbia. Queste parole ci consentono, in certo senso, di rileggere nuovamente - cioè fino in fondo - tutto il significato rivelato del

corpo, il significato di essere uomo, cioè persona “incarnata”, di essere in quanto corpo maschio-femmina. Queste parole ci permettono di comprendere che cosa può significare, nella dimensione escatologica dell’“altro mondo”, quella unità nell’umanità, che è stata costituita “in principio” e che le parole della *Genesi 2, 24* (“L’uomo . . . si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne”), pronunziate nell’atto della creazione dell’uomo come maschio e femmina, sembravano orientare - se non completamente, almeno, in ogni caso, soprattutto verso “questo mondo”. Dato che le parole del Libro della Genesi erano quasi la soglia di tutta la teologia del corpo - soglia su cui si è basato Cristo nel suo insegnamento sul matrimonio e sulla sua indissolubilità - allora bisogna ammettere che le sue parole riportate dai Sinottici sono come *una nuova soglia* di questa *verità integrale sull’uomo*, che ritroviamo nella Parola rivelata di Dio. È indispensabile che ci soffermiamo su questa soglia, se vogliamo che la nostra teologia del corpo - e anche la nostra “spiritualità del corpo” cristiana - possano servirsene come di una completa immagine.

*Mercoledì, 27 gennaio 1982*

1. Durante le precedenti Udienze abbiamo riflettuto sulle parole di Cristo circa “l’altro mondo”, che emergerà insieme alla risurrezione dei corpi.

Quelle parole ebbero una risonanza singolarmente intensa nell’insegnamento di san Paolo. Tra la risposta data ai Sadducei, trasmessa dai Vangeli sinottici (cf. *Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36*) e l’apostolato di Paolo ebbe luogo prima di tutto il fatto della risurrezione di Cristo stesso e una serie di incontri con il Risorto, tra i quali occorre annoverare, come ultimo anello, l’evento occorso nei pressi di Damasco. Saulo o Paolo di Tarso che, convertito, divenne l’“apostolo dei gentili”, ebbe anche *la propria esperienza post-pasquale*, analoga a quella degli altri Apostoli. Alla base della sua fede nella risurrezione, che egli esprime soprattutto nella prima lettera ai Corinzi (cf. *I Cor 15*), sta certamente quell’incontro con il Risorto, che divenne inizio e fondamento del suo apostolato.

2. È difficile qui riassumere e commentare adeguatamente la stupenda ed ampia argomentazione del 15° capitolo della prima lettera ai Corinzi in tutti i suoi particolari. È significativo che, mentre Cristo con le parole riportate dai Vangeli sinottici rispondeva ai Sadducei, i quali “negano che vi sia la risurrezione” (*Lc 20, 27*), Paolo, da parte sua, risponde o piuttosto polemizza (conformemente al suo temperamento) con coloro che lo contestano (I Corinzi erano probabilmente travagliati da correnti di pensiero improntate al dualismo platonico e al neopitagorismo di sfumatura religiosa, allo stoicismo e all’epicureismo: tutte le filosofie greche, del resto, negavano la risurrezione del corpo. Paolo aveva già sperimentato ad Atene la reazione dei Greci alla dottrina della risurrezione, durante il suo discorso all’Areopago - cfr. *Act. 17, 32*). Cristo, nella sua risposta (pre-pasquale) non faceva riferimento alla propria risurrezione, ma si richiamava alla fondamentale realtà dell’alleanza veterotestamentaria, alla realtà del Dio vivo, che è a base del convincimento circa la possibilità della risurrezione: il Dio vivo “non è un Dio dei morti ma dei viventi” (*Mc 12, 27*). Paolo nella sua argomentazione post-pasquale sulla futura risurrezione si richiama soprattutto alla realtà e alla verità della risurrezione di Cristo. Anzi, difende tale verità persino quale fondamento della fede nella sua integrità: “. . . Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la nostra fede . . . Ora invece, Cristo è risuscitato dai morti” (*I Cor 15, 14. 20*).

3. Qui ci troviamo sulla stessa linea della rivelazione: *la risurrezione di Cristo è l’ultima* e la più piena parola dell’*autorivelazione* del Dio vivo quale “Dio non dei morti ma dei viventi” (*Mc 12, 27*). Essa è l’ultima e più piena conferma della verità su Dio che fin dal principio si esprime attraverso questa rivelazione. La risurrezione, inoltre, è la risposta del Dio della vita all’inevitabilità storica della morte, a cui l’uomo è stato sottoposto dal momento della rottura della prima alleanza, e che, insieme al peccato, è entrata nella sua storia. Tale risposta circa la vittoria riportata sulla morte, è illustrata dalla prima lettera ai Corinzi (cf. *I Cor 15*) con una singolare perspicacia, presentando la risurrezione di Cristo come l’inizio di quel compimento escatologico, in cui per lui ed in lui tutto ritornerà al Padre, tutto gli sarà sottomesso, cioè riconsegnato definitivamente, perché “Dio sia tutto in tutti” (*I Cor 15, 28*). Ed allora - in questa definitiva

vittoria sul peccato, su ciò che contrapponeva la creatura al Creatore - verrà anche vinta la morte: “L’ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte” (*I Cor 15, 26*).

4. In tale contesto sono inserite le parole che possono esser ritenute sintesi dell’*antropologia paolina* concernente la risurrezione. Ed è su queste parole che ci converrà soffermarci qui più a lungo. Leggiamo, infatti, nella *prima lettera ai Corinzi 15, 42-46*, circa la risurrezione dai morti: “Si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale. Se c’è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l’ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale”.

5. Tra questa antropologia paolina della risurrezione e quella che emerge dal testo dei Vangeli sinottici (*Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36*), esiste una coerenza essenziale, solo che il testo della prima lettera ai Corinzi è maggiormente sviluppato. Paolo approfondisce ciò che aveva annunciato Cristo, penetrando, ad un tempo, nei vari aspetti di quella verità che nelle parole scritte dai sinottici era stata espressa in modo conciso e sostanziale. È inoltre significativo per il testo paolino che *la prospettiva escatologica dell’uomo*, basata sulla fede “nella risurrezione dai morti”, è unita con il riferimento al “principio” come pure con la profonda coscienza della situazione “storica” dell’uomo. L’uomo, al quale Paolo si rivolge nella prima lettera ai Corinzi e che si oppone (come i Sadducei) alla possibilità della risurrezione, ha anche la sua (“storica”) esperienza del corpo, e da questa esperienza risulta con tutta chiarezza che il corpo è “corruttibile”, “debole”, “animale”, “ignobile”.

6. Un tale uomo, destinatario del suo scritto - sia nella comunità di Corinto sia pure, direi, in tutti i tempi - Paolo lo confronta con Cristo risorto, “l’ultimo Adamo”. Così facendo, lo invita, in un certo senso, a seguire le orme della propria esperienza post-pasquale. In pari tempo gli ricorda “il primo Adamo”, ossia lo induce a rivolgersi al “principio”, a quella prima verità circa l’uomo e il mondo, che sta alla base della rivelazione del mistero del Dio vivo. Così, dunque, Paolo *riproduce nella sua sintesi tutto ciò che Cristo aveva annunziato*, quando si era richiamato, in tre momenti diversi, al “principio” nel colloquio con i Farisei (cf. *Mt 19, 3-8; Mc 10, 2-9*); al “cuore” umano, come luogo di lotta con le concupiscenze nell’interno dell’uomo, durante il discorso della Montagna (cf. *Mt 5, 27*); e alla risurrezione come realtà dell’“altro mondo” nel colloquio con i Sadducei (cf. *Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36*).

7. Allo stile della sintesi di Paolo appartiene quindi il fatto che essa affonda le sue radici nell’insieme del mistero rivelato della creazione e della redenzione, da cui essa si sviluppa e alla cui luce soltanto si spiega. La creazione dell’uomo, secondo il racconto biblico, è una vivificazione della materia mediante lo spirito, grazie a cui “il primo uomo Adamo . . . divenne un essere vivente” (*I Cor 15, 45*). Il testo paolino ripete qui le parole del libro della *Genesi 2, 7*, cioè del secondo racconto della creazione dell’uomo (cosiddetto: racconto jahvista). È noto dalla stessa fonte che questa originaria “animazione del corpo” ha subito una corruzione a causa del peccato. Sebbene a questo punto della prima lettera ai Corinzi l’Autore non parli direttamente del peccato originale, tuttavia la serie di definizioni che attribuisce al corpo dell’uomo storico, scrivendo che è “corruttibile . . . debole . . . animale . . . ignobile . . .”, indica sufficientemente ciò che, secondo la rivelazione, è conseguenza del peccato, ciò che lo stesso Paolo chiamerà altrove “schiavitù della corruzione” (*Rm 8, 21*). A questa “schiavitù della corruzione” è sottoposta indirettamente tutta la creazione a causa del peccato dell’uomo, il quale fu posto dal Creatore in mezzo al mondo visibile perché “dominasse” (cf. *Gen 1, 28*). Così il peccato dell’uomo ha una dimensione non solo interiore, ma anche “cosmica”. E secondo tale dimensione, il corpo - che Paolo (in conformità alla sua esperienza) caratterizza come “corruttibile . . . debole . . . animale . . . ignobile . . .” - esprime in sé lo stato della creazione dopo il peccato. Questa creazione, infatti, “geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto” (*Rm 8, 22*). Tuttavia, come le doglie del parto sono unite al desiderio della nascita, alla speranza di un uomo nuovo, così anche tutta la creazione attende “con impazienza la rivelazione dei figli di Dio . . . e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio” (*Rm 8, 19-21*).

8. Attraverso tale contesto “cosmico” dell’affermazione contenuta nella lettera ai Romani - in certo senso, attraverso il “corpo di tutte le creature” - cerchiamo di comprendere fino in fondo l’interpretazione paolina della risurrezione. Se questa immagine del corpo dell’uomo storico, così profondamente realistica e adeguata all’esperienza universale degli uomini, *nasconde in sé*, secondo Paolo, *non soltanto la “schiavitù della corruzione”*, ma anche la speranza, simile a quella che accompagna “le doglie del parto”, ciò avviene perché l’Apostolo coglie in questa immagine anche *la presenza del mistero della redenzione*. La coscienza di

quel mistero si sprigiona appunto da tutte le esperienze dell'uomo che si possono definire come "schiavitù della corruzione"; e si sprigiona, perché la redenzione opera nell'anima dell'uomo mediante *i doni dello Spirito*: ". . . Anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo" (Rm 8, 23). La redenzione è la via alla risurrezione. La risurrezione costituisce il definitivo compimento della redenzione del corpo. Riprenderemo l'analisi del testo paolino nella prima lettera ai Corinzi nelle nostre ulteriori riflessioni.

Mercoledì, 3 febbraio 1982

1. Dalle parole di Cristo sulla futura risurrezione dei morti, riportate da tutti e tre i Vangeli sinottici (Matteo, Marco e Luca), siamo passati all'antropologia paolina della risurrezione. Analizziamo la prima lettera ai Corinzi al capitolo 15 versetti 42-49.

Nella risurrezione il corpo umano si manifesta - secondo le parole dell'Apostolo - "incorruttibile, glorioso, pieno di forza, spirituale". La risurrezione non è, dunque, soltanto una manifestazione della vita che vince la morte - quasi un ritorno finale all'albero della Vita, dal quale l'uomo è stato allontanato al momento del peccato originale - ma è anche una rivelazione degli ultimi destini dell'uomo in tutta la pienezza della sua natura psicosomatica e della sua soggettività personale. Paolo di Tarso - il quale, seguendo le orme degli altri Apostoli, ha sperimentato nell'incontro con Cristo risorto lo stato del suo corpo glorificato - basandosi su questa esperienza, annunzia nella lettera ai Romani "la redenzione del corpo" (Rm 8, 23) e nella lettera ai Corinzi (1 Cor 15, 42-49) *il compimento di questa redenzione nella futura risurrezione*.

2. Il metodo letterario, applicato qui da Paolo, corrisponde perfettamente al suo stile. Questo si serve di antitesi, che ad un tempo avvicinano ciò che contrappongono e in tal modo sono utili a farci comprendere il pensiero paolino circa la risurrezione: sia nella sua dimensione "cosmica", sia per quanto riguarda la caratteristica della stessa struttura interna dell'uomo "terrestre" e "celeste". L'Apostolo, infatti, nel contrapporre Adamo e Cristo (risorto) - ossia il primo Adamo all'ultimo Adamo - mostra, in certo senso, i due poli, tra i quali, nel mistero della creazione e della redenzione, *è stato situato l'uomo* nel cosmo; si potrebbe pure dire che l'uomo sia stato "posto in tensione" tra questi due poli *nella prospettiva degli eterni destini, riguardanti*, dal principio sino alla fine, la stessa sua natura umana. Quando Paolo scrive: "Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo" (1 Cor 15, 47), ha in mente sia Adamo-uomo sia pure Cristo quale uomo. Tra questi due poli - tra il primo e l'ultimo Adamo - si svolge il processo che egli esprime nelle seguenti parole: "Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste" (1 Cor 15, 49).

3. Quest'"uomo celeste" - l'uomo della risurrezione, il cui prototipo è Cristo risorto - non è tanto antitesi e negazione dell'"uomo di terra" (il cui prototipo è il "primo Adamo"), ma soprattutto è il suo compimento e la sua confermazione. È il compimento e la confermazione di ciò che corrisponde alla costituzione psicosomatica dell'umanità, nell'ambito dei destini eterni, cioè nel pensiero e nel piano di colui che dal principio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza. L'umanità del "primo Adamo", "uomo di terra", porta in sé, direi, *una particolare potenzialità* (che è capacità e prontezza) *ad accogliere tutto ciò che divenne il "secondo Adamo"*, l'Uomo celeste, ossia Cristo: ciò che egli divenne nella sua risurrezione. Quella umanità di cui sono partecipi tutti gli uomini, figli del primo Adamo, e che, insieme all'eredità del peccato - essendo carnale - al tempo stesso è "corruptibile", e porta in sé la potenzialità dell'"incorruttibilità".

Quell'umanità, che in tutta la sua costituzione psicosomatica si manifesta "ignobile", e tuttavia porta in sé l'interiore desiderio della gloria, cioè la tendenza e la capacità di diventare "gloriosa", a immagine del Cristo risorto. Infine, la stessa umanità, di cui l'Apostolo - conformemente all'esperienza di tutti gli uomini - dice che è "debole" e ha "corpo animale", porta in sé l'aspirazione a divenire "piena di forza" e "spirituale".

4. Noi parliamo qui della natura umana nella sua integrità, cioè della umanità nella sua costituzione psicosomatica. Paolo, invece, parla del "corpo". Tuttavia possiamo ammettere, in base al contesto immediato e a quello remoto, che non si tratta per lui soltanto del corpo, ma dell'uomo intero nella sua corporeità, dunque anche della sua complessità ontologica. Difatti, non vi è alcun dubbio che, se appunto in tutto il



mondo visibile (cosmo), quell'unico corpo che è *il corpo* umano, porta in sé la “potenzialità della risurrezione”, cioè l'aspirazione e la capacità di diventare definitivamente “incorruttibile, glorioso, pieno di forza, spirituale”, ciò avviene perché, persistendo dal principio nell'unità psicosomatica dell'essere personale, egli *può cogliere e riprodurre in questa “terrena” immagine e somiglianza di Dio anche l'immagine “celeste”* dell'ultimo Adamo, Cristo. L'antropologia paolina della risurrezione è cosmica ed universale insieme: ogni uomo porta in sé l'immagine di Adamo e ognuno è anche chiamato a portare in sé l'immagine di Cristo, l'immagine del Risorto. Questa immagine è la realtà dell'“altro mondo”, la realtà escatologica (san Paolo scrive: “porteremo”); ma, nel contempo, essa è già in certo modo una realtà di questo mondo, dato che è stata rivelata in esso mediante la risurrezione di Cristo. È una realtà innestata nell'uomo di “questo mondo”, realtà che in lui sta maturando verso il compimento finale.

5. Tutte le antitesi che si susseguono nel testo di Paolo aiutano a costruire un valido abbozzo dell'antropologia della risurrezione. Tale abbozzo è contemporaneamente più dettagliato di quello che emerge dal testo dei Vangeli sinottici (*Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 34-35), ma dall'altra parte è, in certo senso, più unilaterale. Le parole di Cristo riportate dai Sinottici, aprono davanti a noi la prospettiva della perfezione escatologica del corpo, sottomesso pienamente alla profondità divinizzatrice della visione di Dio “a faccia a faccia”, in cui troverà la sua inesauribile fonte sia la perenne “verginità” (unita al significato sponsale del corpo), sia la perenne “intersoggettività” di tutti gli uomini, che diverranno (come maschi e femmine) partecipi della risurrezione. *L'abbozzo paolino* della perfezione escatologica del corpo glorificato sembra rimanere *piuttosto nell'ambito della stessa struttura interiore dell'uomo-persona*. La sua interpretazione della futura risurrezione sembrerebbe riallacciarsi al “dualismo” corpo-spirito che costituisce la sorgente dell'interiore “sistema di forze” nell'uomo.

6. Questo “sistema di forze” subirà nella risurrezione un cambiamento radicale. Le parole di Paolo, che lo suggeriscono in modo esplicito, non possono tuttavia essere intese ed interpretate nello spirito dell'antropologia dualistica (“Paul ne tient absolument pas compte de la dichotomie grecque “me et corps” . . . L'apôtre recourt à une sorte de trichotomie où la totalité de l'homme est corps, me et esprit . . . Tous ces termes sont mouvants et la division elle-même n'a pas de frontière fixe. Il y a insistance sur le fait que le corps et l'âme sont capables d'être “pneumatiques”, spirituels” [B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973, Duculot, pp. 406-408]) come cercheremo di mostrare nel seguito della nostra analisi. Infatti, ci converrà dedicare ancora una riflessione all'antropologia della risurrezione nella luce della prima lettera ai Corinzi.

*Mercoledì, 10 febbraio 1982*

1. Dalle parole di Cristo sulla futura risurrezione dei corpi, riportate da tutti e tre i Vangeli sinottici (Matteo, Marco e Luca), siamo passati nelle nostre riflessioni a ciò che su quel tema scrive Paolo *nella prima lettera ai Corinzi* (*I Cor* 15). La nostra analisi s'incentra soprattutto su ciò che si potrebbe denominare “antropologia della risurrezione” secondo san Paolo. L'Autore della lettera contrappone lo stato dell'uomo “di terra” (cioè storico) allo stato dell'uomo risorto, caratterizzando, in modo lapidario e penetrante insieme, l'interiore “sistema di forze” specifico di ciascuno di questi stati.

2. Che questo sistema interiore di forze debba subire nella risurrezione una radicale trasformazione, sembra indicato, prima di tutto, dalla contrapposizione tra corpo “debole” e corpo “pieno di forza”. Paolo scrive: “Si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza” (*I Cor* 15, 42-43). “Debole” è quindi il corpo che - usando il linguaggio metafisico - sorge dal suolo temporale dell'umanità. La metafora paolina corrisponde parimenti alla terminologia scientifica, che definisce l'inizio dell'uomo in quanto corpo con lo stesso termine (“*semen*”). Se, agli occhi dell'Apostolo, il corpo umano che sorge dal seme terrestre risulta “debole”, ciò significa non soltanto che esso è “corruttibile”, sottoposto alla morte ed a tutto ciò che vi conduce, ma pure che è “corpo animale”. (L'originale greco usa il termine *psychikón*. In san Paolo esso appare solo nella prima lettera ai Corinzi [2, 14; 15, 44; 15, 46] e non altrove, probabilmente a causa delle tendenze prognostiche dei Corinzi, ed *ha un*

*significato peggiorativo*; riguardo al contenuto, corrisponde al termine “carnale” [cf. 2Cor 1,12; 10,4]. Tuttavia nelle altre lettere paoline la “psyche” e i suoi derivati significano l’esistenza terrena dell’uomo nelle sue manifestazioni, il modo di vivere dell’individuo e perfino la stessa persona *in senso positivo* [ad es., per indicare l’ideale di vita della comunità ecclesiale: *mià psychê-i* “in un solo spirito”: *Fil 1, 27*; *sýmpsychoi* = “con l’unione dei vostri spiriti”: *Fil 2, 2*; *isópsychon* = “d’animo uguale”: *Fil 2, 20*; cf. R Jewett, *Paul’s Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, Brill, pp. 2, 448-449]) Il corpo “pieno di forza”, invece, che l’uomo erediterà dall’ultimo Adamo, Cristo, in quanto partecipa della futura risurrezione sarà un corpo “spirituale”. Esso sarà incorruttibile, non più minacciato dalla morte. Così, dunque, l’antinomia “debole-pieno di forza” si riferisce esplicitamente non tanto al corpo considerato a parte, quanto a tutta la costituzione dell’uomo considerato nella sua corporeità. Solo nel quadro di una tale costituzione il corpo può diventare “spirituale”; e *tale spiritualizzazione del corpo sarà la fonte della sua forza ed incorruttibilità* (o immortalità).

3. Questo tema ha le sue origini già nei primi capitoli del libro della Genesi. Si può dire che san Paolo vede la realtà della futura risurrezione come una certa “*restitutio in integrum*”, cioè come la reintegrazione ed insieme il raggiungimento della pienezza dell’umanità. Non è soltanto una restituzione, perché in tal caso la risurrezione sarebbe, in certo senso, ritorno a quello stato, cui partecipava l’anima prima del peccato, fuori della conoscenza del bene e del male (cf. *Gen 1-2*). Ma un tale ritorno non corrisponde alla logica interna di tutta l’economia salvifica, al più profondo significato del mistero della redenzione. “*Restitutio in integrum*”, collegata con la risurrezione e la realtà dell’“altro mondo”, può essere solo *introduzione ad una nuova pienezza*. Questa sarà una pienezza che presuppone tutta la storia dell’uomo, formata dal dramma dell’albero della conoscenza del bene e del male (cf. *Gen 3*) e nello stesso tempo permeata dal mistero della redenzione.

4. Secondo le parole della prima lettera ai Corinzi, l’uomo in cui la concupiscenza prevale sulla spiritualità, cioè, il “corpo animale” (*1 Cor 15, 44*), è condannato alla morte; deve invece risorgere un “corpo spirituale”, l’uomo in cui lo spirito otterrà una giusta supremazia sul corpo, la spiritualità sulla sensualità. È facile da intendere che Paolo ha qui in mente la sensualità quale somma dei fattori che costituiscono la limitazione della spiritualità umana, cioè quale forza che “lega” lo spirito (non necessariamente nel senso platonico) mediante la restrizione della sua propria facoltà di conoscere (vedere) la verità ed anche della facoltà di volere liberamente e di amare nella verità. Non può invece trattarsi qui di quella funzione fondamentale dei sensi, che serve a liberare la spiritualità, cioè della semplice facoltà di conoscere e di volere, propria del “*compositum*” psicosomatico del soggetto umano. Siccome si parla della risurrezione del corpo, cioè dell’uomo nella sua autentica corporeità, di conseguenza il “corpo spirituale” dovrebbe significare appunto *la perfetta sensibilità dei sensi, la loro perfetta armonizzazione con l’attività dello spirito* umano nella verità e nella libertà. Il “corpo animale”, che è l’antitesi terrena del “corpo spirituale”, indica invece la sensualità come forza che spesso pregiudica l’uomo, in quanto egli, vivendo “nella conoscenza del bene e del male”, viene sollecitato e quasi spinto verso il male.

5. Non si può dimenticare che qui è in questione non tanto il dualismo antropologico, quanto una antinomia di fondo. Di essa fa parte non solo il corpo (come “*hyle*” aristotelica), ma anche l’anima: ossia, l’uomo come “anima vivente” (cf. *Gen 2, 7*). I suoi costitutivi, invece, sono: da un lato tutto l’uomo, l’insieme della sua soggettività psicosomatica, in quanto rimane sotto l’influsso dello Spirito vivificante di Cristo; dall’altro lato lo stesso uomo, in quanto resiste e si contrappone a questo Spirito. Nel secondo caso, l’uomo è “corpo animale” (e le sue opere sono “opere della carne”). *Se, invece, rimane sotto l’influsso dello Spirito Santo, l’uomo è “spirituale” (e produce il “frutto dello Spirito”)* (*Gal 5, 22*).

6. Di conseguenza, si può dire che non solo in *1 Cor 15* abbiamo a che fare con l’antropologia della risurrezione, ma che tutta l’antropologia (e l’etica) di san Paolo sono permeate dal mistero della risurrezione, mediante cui abbiamo definitivamente ricevuto lo Spirito Santo. Il capitolo 15 della prima lettera ai Corinzi costituisce l’interpretazione paolina dell’“altro mondo” e dello stato dell’uomo in quel mondo, nel quale ciascuno, insieme con la risurrezione del corpo, parteciperà pienamente al dono dello Spirito vivificante, cioè al frutto della risurrezione di Cristo.

7. Concludendo l’analisi della “antropologia della risurrezione” secondo la prima lettera di Paolo ai Corinzi, ci conviene ancora una volta *volgere la mente verso quelle parole di Cristo* sulla risurrezione e sull’“altro mondo”, che sono riportate dagli evangelisti Matteo, Marco e Luca. Ricordiamo che, rispondendo ai Sadducei, Cristo collegò la fede nella risurrezione con tutta la rivelazione del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Mosè, il quale “non è Dio dei morti, ma dei vivi” (*Mt 22, 32*). E contemporaneamente,

respingendo la difficoltà avanzata dagli interlocutori, pronunciò queste significative parole: “Quando risusciteranno dai morti . . . non prenderanno moglie né marito” (*Mc* 12, 25). Appunto a quelle parole - nel loro immediato contesto - abbiamo dedicato le nostre precedenti considerazioni, passando poi all’analisi della prima lettera di san Paolo ai Corinzi (*I Cor.* 15).

Queste riflessioni hanno un significato fondamentale per tutta la teologia del corpo: per comprendere sia il matrimonio sia il celibato “per il regno dei cieli”. A quest’ultimo argomento saranno dedicate le nostre ulteriori analisi.

*Mercoledì, 10 marzo 1982*

1. *Cominciamo oggi a riflettere sulla verginità o celibato “per il regno dei cieli”.*

La questione della chiamata ad una esclusiva donazione di sé a Dio nella verginità e nel celibato affonda profondamente le sue radici nel suolo evangelico della teologia del corpo. Per rilevare le dimensioni che le sono proprie, occorre tener presenti le parole, con cui Cristo fece riferimento al “principio”, e anche quelle, con cui egli si richiamò alla risurrezione dei corpi. La constatazione: “Quando risusciteranno dai morti . . . , non prenderanno moglie né marito” (*Mc* 12, 25), indica che c’è una condizione di vita priva di matrimonio, in cui l’uomo, maschio e femmina, trova ad un tempo la pienezza della donazione personale e dell’intersoggettiva comunione delle persone, grazie alla glorificazione di tutto il suo essere psicosomatico nell’unione perenne con Dio. Quando la chiamata alla continenza “per il regno dei cieli” trova eco nell’anima umana, nelle condizioni della temporalità e cioè nelle condizioni in cui le persone di solito “prendono moglie e prendono marito” (*Lc* 20, 34), non è difficile percepirvi *una particolare sensibilità dello spirito umano*, che già nelle condizioni della temporalità *sembra anticipare* ciò di cui l’uomo diverrà partecipe nella futura risurrezione.

2. Tuttavia di questo problema, di questa particolare vocazione, Cristo non ha parlato nel contesto immediato del suo colloquio con i Sadducei (cf. *Mt* 22, 23-30; *Mc* 12, 18-25; *Lc* 20, 27-36), quando si era riferito alla risurrezione dei corpi. Invece ne aveva parlato (già prima) nel contesto del colloquio con i Farisei sul matrimonio e sulle basi della sua indissolubilità, quasi come prolungamento di quel colloquio (cf. *Mt* 19, 3-9). Le sue parole conclusive riguardano la cosiddetta lettera di ripudio, consentita da Mosè in alcuni casi. Cristo dice: “Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un’altra, commette adulterio” (*Mt* 19, 8-9). Allora i discepoli che - come si può dedurre dal contesto - erano attenti ad ascoltare quel colloquio e in particolare le ultime parole pronunziate da Gesù, gli dicono così: “Se questa è la condizione dell’uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi” (*Mt* 19, 10). Cristo dà loro la seguente risposta: “Non tutti possono capirlo, *ma solo coloro ai quali è stato concesso*. Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che *si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli*. Chi può capire, capisca” (*Mt* 19, 11-12).

3. In relazione a questo colloquio, riportato da Matteo, ci si può porre la domanda: che cosa pensavano i discepoli, quando, dopo aver udito la risposta che Gesù aveva dato ai Farisei sul matrimonio e la sua indissolubilità, espressero la loro osservazione: “Se questa è la condizione dell’uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi”? In ogni caso, Cristo ritenne quella circostanza opportuna per parlare loro della continenza volontaria per il Regno dei cieli. Dicendo questo, egli non prende direttamente posizione riguardo all’enunciato dei discepoli, nè rimane nella linea del loro ragionamento. (Sui problemi più dettagliati dell’esegesi di questo brano, vedi per esempio L. Sabourin, *Il Vangelo di Matteo. Teologia e Esegesi*, vol. II, pp. 834-836; *The Positive Values of Consecrated Celibacy*, in “The Way”, Supplement 10, summer 1970, p. 51; J. Blinzler, *Eisin eunuchoi. Zur Auslegung von Mt 19, 12*, “Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 48 [1957] 268 ss.) Quindi non risponde: “Conviene sposarsi” o “Non conviene sposarsi”. La questione della continenza per il Regno dei cieli non è contrapposta al matrimonio, né si basa su di un giudizio negativo riguardo alla sua importanza. Del resto, Cristo, parlando precedentemente della indissolubilità del matrimonio, si era riferito al “principio”, cioè al mistero della creazione indicando così la

prima e fondamentale fonte del suo valore. Di conseguenza, per rispondere alla domanda dei discepoli, o piuttosto per chiarire il problema da loro posto, *Cristo ricorre ad un altro principio*. Non per il fatto che “non conviene sposarsi”, ossia non per il motivo di un supposto valore negativo del matrimonio è osservata la continenza da coloro che nella vita fanno tale scelta “per il Regno dei cieli”, ma in vista del particolare valore che è connesso con tale scelta e che occorre personalmente scoprire e cogliere come propria vocazione. E perciò Cristo dice: “Chi può capire, capisca” (*Mt 19, 12*). Invece subito prima dice: “Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso” (*Mt 19, 11*).

4. Come si vede, Cristo, nella sua risposta al problema postogli dai discepoli, *precisa chiaramente una regola per comprendere* le sue parole. Nella dottrina della Chiesa vige la convinzione che queste parole non esprimono un comandamento che obbliga tutti, ma un consiglio che riguarda soltanto alcune persone: (Parimenti la santità della Chiesa è in modo speciale favorita dai molteplici consigli, che il Signore nel Vangelo propone all’osservanza dei suoi discepoli. Tra essi eccelle il prezioso dono della grazia divina, dato dal Padre ad alcuni [cf. *Mt 19, 11*; *I Cor 7, 7*], perché più facilmente con cuore indiviso si consacrino solo a Dio nella verginità o nel celibato [*Lumen Gentium, 42*]) quelle appunto che sono in grado “di capirlo”. E sono in grado “di capirlo” coloro “ai quali è stato concesso”. Le parole citate indicano chiaramente il momento della scelta personale ed insieme il momento della grazia particolare, cioè del dono che l’uomo riceve per fare una tale scelta. Si può dire che la scelta della continenza per il Regno dei cieli è un orientamento carismatico verso quello stato escatologico, in cui gli uomini “non prenderanno moglie né marito”: tuttavia, tra quello stato dell’uomo nella risurrezione dei corpi e la volontaria scelta della continenza per il Regno dei cieli nella vita terrena e nello stato storico dell’uomo caduto e redento, esiste una differenza essenziale. Quel “non sposarsi” *escatologico* sarà uno “stato”, cioè il modo proprio e fondamentale dell’esistenza degli esseri umani, uomini e donne, nei loro corpi glorificati. La *continenza* per il Regno dei cieli, *come frutto di una scelta carismatica*, è una eccezione rispetto all’altro stato, cioè a quello di cui l’uomo “dal principio” è divenuto e rimane partecipe nel corso di tutta l’esistenza terrena.

5. È molto significativo che Cristo non collega direttamente le sue parole sulla continenza per il Regno dei cieli con il preannuncio dell’“altro mondo”, in cui “non prenderanno moglie né marito” (*Mc 12, 25*). Le sue parole, invece, si trovano - come abbiamo già detto - nel prolungamento del colloquio con i Farisei, in cui Gesù si è richiamato “al principio”, indicando l’istituzione del matrimonio da parte del Creatore e ricordando il carattere indissolubile che, nel disegno di Dio, corrisponde all’unità coniugale dell’uomo e della donna. Il consiglio e quindi la scelta carismatica della continenza per il Regno dei cieli sono collegati, nelle parole di Cristo, con il massimo riconoscimento dell’ordine “storico” dell’esistenza umana, relativo all’anima e al corpo. In base all’immediato contesto delle parole sulla continenza per il Regno dei cieli nella vita terrena dell’uomo, occorre vedere nella vocazione a tale continenza un tipo di eccezione a ciò che è piuttosto una regola comune di questa vita. Cristo rileva soprattutto questo. Che poi tale eccezione racchiuda in sé l’anticipo della vita escatologica priva di matrimonio e propria dell’“altro mondo” (cioè dello stadio finale del “Regno dei cieli”), Cristo non ne parla qui direttamente. Si tratta, invero, non della continenza nel Regno dei cieli, ma della continenza “per il Regno dei cieli”. L’idea della verginità o del celibato, come anticipo e segno escatologico (cf., ex. gr., *Lumen Gentium, 44*; *Perfectae Caritatis, 12*), deriva dall’associazione delle parole qui pronunziate con quelle che Gesù proferirà in un’altra circostanza, ossia nel colloquio con i Sadducei, quando proclama la futura risurrezione dei corpi. Riprenderemo questo tema nel corso delle prossime riflessioni del mercoledì.

*Mercoledì, 17 marzo 1982*

1. Continuiamo la riflessione sulla verginità o celibato per il Regno dei cieli: tema importante anche per una completa teologia del corpo.

Nell’immediato contesto delle parole sulla continenza per il Regno dei cieli, Cristo fa un confronto molto significativo; e questo ci conferma ancor meglio nella convinzione che egli voglia radicare profondamente la

vocazione a tale continenza nella realtà della vita terrena, facendosi così strada nella mentalità dei suoi ascoltatori. Elenca, infatti, tre categorie di eunuchi.

Questo termine riguarda i difetti fisici che rendono impossibile la procreatività del matrimonio. Appunto tali difetti spiegano le due prime categorie, quando Gesù parla sia dei difetti congeniti: “Eunuchi che sono nati così dal ventre della madre” (Mt 19, 11), sia dei difetti acquisiti, causati da intervento umano: “Ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini” (Mt 19, 12). In entrambi i casi si tratta dunque di uno stato di coazione, perciò non volontario. Se Cristo, nel suo confronto, parla poi di coloro “che si sono fatti eunuchi per il Regno dei cieli” (Mt 19, 12), come di una terza categoria, certamente fa questa distinzione per rilevare ancor più il suo carattere volontario e soprannaturale. Volontario perché gli appartenenti a questa categoria “si sono fatti eunuchi”; soprannaturale, invece, perché l’hanno fatto “per il Regno dei cieli”.

2. La distinzione è molto chiara e molto forte. Nondimeno, forte ed eloquente è anche il confronto. Cristo parla a uomini, ai quali la tradizione dell’antica alleanza non aveva tramandato l’ideale del celibato o della verginità. Il matrimonio era così comune che soltanto un’impotenza fisica poteva costituirne una eccezione. La risposta data a discepoli in Matteo (Mt 19, 10-12) è ad un tempo rivolta, *in un certo senso, a tutta la tradizione dell’Antico Testamento*. Lo confermi un solo esempio, tratto dal Libro dei Giudici, al quale ci riferiamo qui non tanto a motivo dello svolgimento del fatto, quanto a motivo delle parole significative, che lo accompagnano. “Mi sia concesso . . . piangere la mia verginità” (Gdc 11, 37), dice la figlia di Iefte a suo padre, dopo aver appreso da lui di essere stata destinata all’immolazione per un voto fatto al Signore (nel testo biblico troviamo la spiegazione di come si giunse a tanto). “Va”; - leggiamo in seguito - e la lasciò andare . . . Ella se ne andò con le compagne e pianse sui monti la sua verginità. Alla fine dei due mesi tornò dal padre ed egli fece di lei quello che aveva promesso con voto. Essa non aveva conosciuto uomo” (Gdc 11, 38-39).

3. Nella tradizione dell’Antico Testamento, a quanto risulta, non c’è posto per questo significato del corpo, che ora Cristo, parlando della continenza per il Regno di Dio, vuole prospettare e rivelare ai propri discepoli. Tra i personaggi a noi noti, quali condottieri spirituali del popolo dell’antica alleanza, non vi è alcuno che avrebbe proclamato tale continenza a parole o nella condotta. (È vero che Geremia doveva, per esplicito ordine del Signore, osservare il celibato [cf. Ger 16, 1-2]; ma questo fu un “segno profetico”, che simboleggiava il futuro abbandono e la distruzione del paese e del popolo.) Il matrimonio, allora, non era soltanto uno stato comune, ma, in più, in quella tradizione aveva acquisito *un significato consacrato dalla promessa fatta ad Abramo dal Signore*: “Eccomi: la mia alleanza è con te e sarai padre di una moltitudine di popoli . . . E ti renderò molto, molto fecondo; ti farò diventare nazioni e da te nasceranno dei re. Stabilirò la mia alleanza con te e con la tua discendenza dopo di te di generazione in generazione, come alleanza perenne, per essere il Dio tuo e della tua discendenza dopo di te” (Gen 17, 4.6-7). Perciò nella tradizione dell’Antico Testamento il matrimonio, come fonte di fecondità e di procreazione in rapporto alla discendenza, era *uno stato religiosamente privilegiato*: e privilegiato dalla stessa rivelazione. Sullo sfondo di questa tradizione, secondo cui il Messia doveva essere “figlio di Davide” (Mt 20, 30), era difficile intendere l’ideale della continenza. Tutto perorava a favore del matrimonio: non soltanto le ragioni di natura umana, ma anche quelle del Regno di Dio. (È vero, come è noto dalle fonti extrabibliche, che nel periodo intertestamentario il celibato era mantenuto nell’ambito del giudaismo da alcuni membri della setta degli Esseni [cf. Giuseppe Flavio, *Bell. Jud.*, II, 8, 2: 120-121; Filone Al., *Hypothet.*, 11, 14]; ma ciò avveniva al margine del giudaismo ufficiale e probabilmente non persistette oltre l’inizio del II secolo. Nella comunità di Qumran il celibato non obbligava tutti, ma alcuni dei membri lo mantenevano fino alla morte, trasferendo sul terreno della pacifica convivenza la prescrizione del Deuteronomio [23, 10-14] sulla purità rituale che obbligava durante la guerra santa. Secondo le credenze dei Qumraniani, tale guerra durava sempre “tra i figli della luce e i figli delle tenebre”; il celibato fu dunque per loro l’espressione dell’esser pronti alla battaglia [cf. *1 Qm.* 7, 5-7].)

4. Le parole di Cristo determinano in tale ambito una svolta decisiva. Quando egli parla ai suoi discepoli, per la prima volta, sulla continenza per il Regno dei cieli, si rende chiaramente conto che essi, come figli della tradizione dell’Antica Legge, debbono associare il celibato e la verginità alla situazione degli individui, specie di sesso maschile, che a causa dei difetti di natura fisica non possono sposarsi (“gli eunuchi”), e perciò si riferisce direttamente a loro. Questo riferimento ha uno sfondo molteplice: sia storico che psicologico, sia etico che religioso. Con tale riferimento *Gesù tocca - in certo senso - tutti questi sfondi*, come se volesse dire: So che quanto ora vi dirò dovrà suscitare grande difficoltà nella vostra coscienza, nel vostro modo di

intendere il significato del corpo; vi parlerò, difatti, della continenza, e ciò si assocerà indubbiamente in voi allo stato di deficienza fisica, sia innata sia acquisita per causa umana. Io invece voglio dirvi che la continenza può anche essere volontaria e scelta dall'uomo "per il Regno dei cieli".

5. Matteo, al cap. 19, non annota alcuna immediata reazione dei discepoli a queste parole. La troviamo più tardi solamente negli scritti degli Apostoli, soprattutto in Paolo (cf. *I Cor* 7, 25-40; vide etiam *Ap* 14, 4). Ciò conferma che tali parole si erano impresse nella coscienza della prima generazione dei discepoli di Cristo, e poi fruttificarono ripetutamente e in modo molteplice nelle generazioni dei suoi confessori nella Chiesa (e forse anche fuori di essa). Dunque, dal punto di vista della teologia - cioè della rivelazione del significato del corpo, del tutto nuovo rispetto alla tradizione dell'Antico Testamento -, queste sono parole di svolta. La loro analisi dimostra quanto siano precise e sostanziali, nonostante la loro concisione (lo constateremo ancor meglio, quando faremo l'analisi del testo paolino della prima lettera ai Corinzi, capitolo 7). Cristo parla della continenza "per" il Regno dei cieli. In tal modo egli vuole sottolineare che questo stato, scelto coscientemente dall'uomo nella vita temporale, in cui di solito gli uomini "prendono moglie e prendono marito", ha una singolare finalità soprannaturale. La continenza, anche se scelta coscientemente e anche se decisa personalmente, ma senza quella finalità, non entra nel contenuto del suddetto enunciato di Cristo. Parlando di coloro che hanno scelto coscientemente il celibato o la verginità per il Regno dei cieli (cioè "si sono fatti eunuchi"), Cristo rileva - almeno in modo indiretto - che tale scelta, nella vita terrena, è unita *alla rinuncia* e anche ad un determinato *sforzo spirituale*.

6. La stessa *finalità soprannaturale* - "per il Regno dei cieli" - *ammette una serie di interpretazioni* più dettagliate, che Cristo in tale passo non enumera. Si può però affermare che, attraverso la formula lapidaria di cui egli si serve, indica indirettamente tutto ciò che è stato detto su quel tema nella Rivelazione, nella Bibbia e nella Tradizione; tutto ciò che è divenuto ricchezza spirituale dell'esperienza della Chiesa, in cui il celibato e la verginità per il Regno dei cieli hanno fruttificato in modo molteplice nelle varie generazioni dei discepoli e seguaci del Signore.

Mercoledì, 24 marzo 1982

1. Continuiamo le nostre riflessioni sul celibato e sulla verginità "per il regno dei cieli".

La continenza "per" il regno dei cieli è certamente in rapporto con la rivelazione del fatto che "nel" regno dei cieli "non si prende né moglie né marito" (*Mt* 22, 30). È un segno carismatico. L'essere uomo vivente, maschio e femmina, il quale nella situazione terrena, dove di solito "prendono moglie e prendono marito" (*Lc* 20, 34), sceglie con libera volontà la continenza "per il regno dei cieli", indica che in quel regno, che è l'"altro mondo" della risurrezione, "non prenderanno moglie né marito" (*Mc* 12, 25), perché Dio sarà "tutto in tutti" (*I Cor* 15, 28). Tale essere uomo, maschio e femmina, addita dunque la "verginità" escatologica dell'uomo risorto, in cui si rivelerà, direi, l'assoluto ed eterno significato sponsale del corpo glorificato nell'unione con Dio stesso, mediante la visione di lui "a faccia a faccia"; e glorificato, anche, mediante l'unione di una perfetta intersoggettività, che unirà tutti i "partecipi dell'altro mondo", uomini e donne, nel mistero della comunione dei santi. La continenza terrena "per il regno dei cieli" è indubbiamente un segno che *indica* questa verità e questa realtà. È segno che il corpo, il cui fine non è la morte, tende alla glorificazione ed è già per ciò stesso, direi, tra gli uomini una testimonianza che anticipa la futura risurrezione. Tuttavia, *questo segno* carismatico dell'"altro mondo" *esprime la forza e la dinamica più autentica* del mistero della "redenzione del corpo": un mistero, che da Cristo è stato iscritto nella storia terrena dell'uomo e in questa storia da lui profondamente radicato. Così, dunque, la continenza "per il regno dei cieli" porta *soprattutto l'impronta della somiglianza a Cristo*, che, nell'opera della redenzione, ha fatto egli stesso questa scelta "per il regno dei cieli".

2. Anzi, tutta la vita di Cristo, fin dall'inizio, fu un discreto ma chiaro distacco da ciò che nell'Antico Testamento ha tanto profondamente determinato il significato del corpo. Cristo - quasi contro le attese di tutta la tradizione vetero-testamentaria - nacque da Maria, che al momento dell'annunciazione dice chiaramente di se stessa: "Come è possibile? non conosco uomo" (*Lc* 1, 34), e professa, cioè, la sua

verginità. E sebbene egli nasca da lei come ogni uomo, come un figlio da sua madre, sebbene questa sua venuta nel mondo sia accompagnata anche dalla presenza di un uomo che è sposo di Maria e, davanti alla legge e agli uomini, suo marito, tuttavia la maternità di Maria è verginale; e a questa verginale maternità di Maria corrisponde il mistero verginale di Giuseppe, che, seguendo la voce dall'alto, non esita a "prendere Maria . . . perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo" (Mt 1, 20). Sebbene, dunque, *il concepimento verginale e la nascita al mondo di Gesù Cristo* fossero nascoste agli uomini, sebbene davanti agli occhi dei suoi conterranei di Nazaret egli fosse ritenuto "figlio del carpentiere" (Mt 13, 55) (*ut putabatur filius Joseph: Lc 3, 23*), tuttavia la stessa realtà e verità essenziale del suo concepimento e della nascita si discosta in se stessa da ciò che nella tradizione dell'Antico Testamento fu esclusivamente in favore del matrimonio, e che rendeva la continenza incomprensibile e socialmente sfavorita. Perciò, come poteva essere compresa "la continenza per il regno dei cieli", se il Messia atteso doveva essere "discendente di Davide", e cioè, come si riteneva, doveva essere figlio della stirpe reale "secondo la carne"? Solo Maria e Giuseppe, che hanno vissuto il mistero del suo concepimento e della sua nascita, divennero i primi testimoni di una fecondità diversa da quella carnale, cioè della fecondità dello Spirito: "Quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo" (Mt 1, 20).

3. La storia della nascita di Gesù sta certamente in linea con la rivelazione di quella "continenza per il regno dei cieli", di cui Cristo parlerà, un giorno, ai suoi discepoli. Questo evento, però, resta nascosto agli uomini di allora e anche ai discepoli. Solo gradatamente esso si svelerà davanti agli occhi della Chiesa in base alle testimonianze e ai testi dei Vangeli di Matteo e di Luca. *Il matrimonio di Maria con Giuseppe* (in cui la Chiesa onora Giuseppe come sposo di Maria e Maria come sposa di lui), *nasconde in sé*, in pari tempo, *il mistero* della perfetta comunione delle persone, dell'Uomo e della Donna nel patto coniugale, e insieme il mistero di quella *singolare "continenza per il regno dei cieli"*: continenza che serviva, nella storia della salvezza, alla più perfetta "*fecondità dello Spirito Santo*". Anzi, essa era, in certo senso, l'assoluta pienezza di quella fecondità spirituale, dato che proprio nelle condizioni nazaretane del patto di Maria e Giuseppe nel matrimonio e nella continenza, si è realizzato il dono dell'incarnazione del Verbo Eterno: il Figlio di Dio, consostanziale al Padre, venne concepito e nacque come Uomo dalla Vergine Maria. La grazia dell'unione ipostatica è connessa proprio con questa, direi, assoluta pienezza della fecondità soprannaturale, fecondità nello Spirito Santo, partecipata da una creatura umana, Maria, nell'ordine della "continenza per il regno dei cieli". La divina maternità di Maria è anche, in certo senso, una sovrabbondante rivelazione di quella fecondità nello Spirito Santo, cui l'uomo sottopone il suo spirito, quando liberamente sceglie la continenza "nel corpo": appunto, la continenza "per il regno dei cieli".

4. Tale immagine doveva gradatamente disvelarsi davanti alla coscienza della Chiesa nelle generazioni sempre nuove dei confessori di Cristo, quando - insieme al Vangelo dell'infanzia - si consolidava in loro la certezza circa la divina maternità della Vergine, la quale aveva concepito per opera dello Spirito Santo. Sebbene in modo solo indiretto - tuttavia in modo essenziale e fondamentale - tale certezza doveva *aiutare a comprendere*, da una parte, la santità del matrimonio e dall'altra il disinteresse in vista "del regno dei cieli", di cui Cristo aveva parlato ai suoi discepoli. Nondimeno, quando egli ne aveva parlato loro per la prima volta (come attesta l'evangelista Matteo nel capitolo 19, 10-12), quel grande mistero del suo concepimento e della sua nascita fu loro completamente ignoto, fu nascosto loro così come lo fu a tutti gli ascoltatori e interlocutori di Gesù di Nazaret. Quando Cristo parlava di coloro che "si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli" (Mt 19, 12) i discepoli erano capaci di capirlo *solo in base al suo esempio* personale. Una tale continenza dovette imprimersi nella loro coscienza come un particolare tratto di somiglianza a Cristo, che era rimasto egli stesso celibe "per il regno dei cieli". Il distacco dalla tradizione dell'antica alleanza, in cui il matrimonio e la fecondità procreativa "nel corpo" erano stati una condizione religiosamente privilegiata, doveva effettuarsi soprattutto in base all'esempio di Cristo stesso. Solo a poco a poco poté radicarsi la coscienza che *per "il regno dei cieli" ha un significato particolare quella fecondità spirituale e soprannaturale dell'uomo, la quale proviene dallo Spirito Santo* (Spirito di Dio), e alla quale, in senso specifico e in casi determinati, *serve proprio la continenza*, e che questa è appunto la continenza "per il regno dei cieli".

Più o meno tutti questi elementi della coscienza evangelica (cioè coscienza propria della nuova alleanza in Cristo) riguardanti la continenza, li ritroviamo in Paolo. Cercheremo di mostrarlo a tempo opportuno. Riassumendo, possiamo dire che il tema principale dell'odierna riflessione è stato il rapporto tra la continenza "per il regno dei cieli", proclamata da Cristo, e la fecondità soprannaturale dello spirito umano, che proviene dallo Spirito Santo.

1. Continuiamo a riflettere sul tema del celibato e della verginità per il regno dei Cieli, basandoci sul testo del Vangelo secondo Matteo (cf. Mt 19, 10-12).

Parlando della continenza “per” il regno dei Cieli e fondandola sull’esempio della propria vita, Cristo desiderava, senza dubbio, che i suoi discepoli la intendessero soprattutto in rapporto al “regno”, che egli era venuto ad annunziare e per il quale indicava le giuste vie. La continenza, di cui parlava, è appunto una di queste vie e, come risulta già dal contesto del Vangelo di Matteo, è una via particolarmente valida e privilegiata. Infatti, quella *preferenza data al celibato e alla verginità “per il regno”* era una novità assoluta nei confronti della tradizione dell’antica alleanza, e aveva un significato determinante sia per l’ethos che per la teologia del corpo.

2. Cristo, nel suo enunciato, ne rileva soprattutto la finalità. Dice che la via della continenza, di cui egli stesso dà testimonianza con la propria vita, non solo esiste e non soltanto è possibile, ma è particolarmente valida e importante “per il regno dei Cieli”. E tale deve essere, dato che lo stesso Cristo l’ha scelta per sé. E se questa via è così valida e importante, alla continenza per il regno dei Cieli deve spettare *un particolare valore*. Come già abbiamo accennato in precedenza, Cristo non affrontava il problema sul medesimo livello e nella stessa linea di ragionamento, in cui lo ponevano i discepoli, quando dicevano: “Se questa è la condizione . . . non conviene sposarsi” (Mt 19, 10). Le loro parole celavano sullo sfondo un certo utilitarismo. Cristo, invece, nella sua risposta ha indicato indirettamente che, se *il matrimonio*, fedele alla originaria istituzione del Creatore (ricordiamo che il Maestro proprio a questo punto si riferiva al “principio”), possiede una sua piena congruenza e valore per il regno dei Cieli, *valore fondamentale*, universale e ordinario, da parte sua *la continenza* possiede per questo regno *un valore particolare ed “eccezionale”*. È ovvio che si tratti della continenza scelta coscientemente per motivi soprannaturali.

3. Se Cristo rileva nel suo enunciato, innanzitutto, la finalità soprannaturale di quella continenza, lo fa in senso non solo oggettivo, ma anche esplicitamente soggettivo, cioè indica *la necessità di una motivazione tale che* corrisponda in modo adeguato e pieno alla finalità oggettiva che viene dichiarata dall’espressione “per il regno dei Cieli”. Per realizzare il fine di cui si tratta - cioè per riscoprire nella continenza quella particolare fecondità spirituale che proviene dallo Spirito Santo - bisogna volerla e sceglierla in virtù di una fede profonda, che non ci mostra soltanto il regno di Dio nel suo compimento futuro, ma ci consente e rende possibile in modo particolare *di immedesimarsi con la verità e la realtà di quel regno*, così come esso viene rivelato da Cristo nel suo messaggio evangelico e soprattutto con l’esempio personale della sua vita e del suo comportamento. Perciò, si è detto sopra che la continenza “per il regno dei Cieli” - in quanto indubbio segno dell’“altro mondo” - porta in sé soprattutto il dinamismo interiore del mistero della redenzione del corpo (cf. Lc 20, 35), e in questo significato possiede anche la caratteristica di una particolare somiglianza con Cristo. Chi sceglie consapevolmente tale continenza, sceglie, in un certo senso, una particolare *partecipazione al mistero della redenzione (del corpo)*; vuole in modo particolare completarla per così dire nella propria carne (cf. Col 1, 24), trovando in ciò anche l’impronta di una somiglianza con Cristo.

4. Tutto questo si riferisce alla motivazione della scelta (ossia alla sua finalità in senso soggettivo): scegliendo la continenza per il regno dei Cieli, l’uomo “deve” lasciarsi guidare appunto da tale motivazione. Cristo, nel caso in questione, non dice che l’uomo vi è obbligato (in ogni caso non si tratta certamente del dovere che scaturisce da un comandamento); tuttavia, senza dubbio, le sue concise *parole sulla continenza* “per il regno dei Cieli” *pongono fortemente in rilievo proprio la sua motivazione*. Ed esse la rilevano (cioè indicano la finalità, di cui il soggetto è consapevole), sia nella prima parte di tutto l’enunciato, sia anche nella seconda, indicando che qui si tratta di una scelta particolare: propria cioè di una vocazione piuttosto eccezionale che non universale e ordinaria. All’inizio, nella prima parte del suo enunciato, Cristo parla di un intendimento (“non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso”) (Mt 19, 11); e si tratta non di un “intendimento” in astratto, bensì tale da influire sulla decisione, sulla scelta personale, in cui il “dono”, cioè la grazia, deve trovare un’adeguata risonanza nella volontà umana. Tale “intendimento” *coinvolge* dunque *la motivazione*. In seguito, la motivazione influisce sulla scelta della continenza, accettata dopo averne compreso il significato “per il regno dei Cieli”. Cristo, nella seconda parte del suo enunciato, dichiara quindi che l’uomo “si fa” eunuco quando sceglie la continenza per il regno dei Cieli e ne fa la fondamentale situazione ovvero lo stato di tutta la propria vita terrena. *In una decisione così consolidata*



*sussiste la motivazione* soprannaturale, da cui la decisione stessa fu originata. Sussiste *rinnovandosi*, direi, continuamente.

5. Abbiamo già in precedenza volto l'attenzione al particolare significato dell'ultima affermazione. Se Cristo, nel caso citato, parla del "farsi" eunuco, non soltanto pone in rilievo il peso specifico di questa decisione, che si spiega con la motivazione nata da una fede profonda, ma non cerca, nemmeno di nascondere *il travaglio*, che tale decisione e le sue persistenti conseguenze possono avere per l'uomo, per le normali (e d'altronde nobili) inclinazioni della sua natura.

Il richiamo "al principio" nel problema del matrimonio ci ha consentito di scoprire tutta la bellezza originaria di quella vocazione dell'uomo, maschio e femmina: vocazione, che proviene da Dio e corrisponde alla duplice costituzione dell'uomo, nonché alla chiamata alla "comunione delle persone". Predicando la continenza per il regno di Dio, Cristo non soltanto si pronunzia contro tutta la tradizione dell'antica alleanza, secondo cui il matrimonio e la procreazione erano, come abbiamo detto, religiosamente privilegiati, ma si pronuncia, in un certo senso, anche in contrasto con quel "principio", a cui egli stesso ha fatto richiamo e forse anche per questo sfuma le proprie parole con quella particolare "regola di intendimento", a cui abbiamo sopra accennato. L'analisi del "principio" (specialmente in base al testo jahvista) aveva dimostrato infatti che, sebbene sia possibile concepire l'uomo come solitario di fronte a Dio, tuttavia Dio stesso lo trasse da questa "solitudine" quando disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile" (*Gen 2, 18*).

6. Così, dunque, la duplicità maschio-femmina propria della costituzione stessa dell'umanità e l'unità dei due che si basa su di essa, rimangono "da principio", cioè fino alla loro stessa profondità ontologica, opera di Dio. E Cristo, parlando della continenza "per il regno dei Cieli", ha davanti a sé questa realtà. Non senza ragione ne parla (secondo Matteo) nel contesto più immediato, in cui fa appunto riferimento "al principio", cioè al principio divino del matrimonio nella costituzione stessa dell'uomo.

Sullo sfondo delle parole di Cristo si può asserire che non solo il matrimonio ci aiuta ad intendere la continenza per il regno dei Cieli, ma anche la stessa continenza getta una luce particolare sul matrimonio visto nel mistero della Creazione e della Redenzione.

*Mercoledì, 7 aprile 1982*

1. Con lo sguardo rivolto a Cristo Redentore, ora continuiamo le nostre riflessioni sul celibato e sulla verginità "per il Regno dei cieli", secondo le parole di Cristo riportate nel Vangelo di Matteo (*Mt 19, 10-12*). Proclamando la continenza "per il Regno dei cieli", Cristo accetta pienamente tutto ciò che dal principio fu operato ed istituito dal Creatore. Conseguentemente, da una parte, quella continenza deve dimostrare che l'uomo, nella sua più profonda costituzione, è non soltanto "duplice", ma anche (in questa duplicità) "solo" di fronte a Dio con Dio. Tuttavia, dall'altra, ciò che, nella chiamata alla continenza per il Regno dei cieli, è un invito alla *solitudine per Dio*, rispetta al tempo stesso sia la "duplicità dell'umanità" (cioè la sua mascolinità e femminilità), sia anche quella *dimensione di comunione* dell'esistenza che è *propria della persona*. Colui che, conformemente alle parole di Cristo, "comprende" in modo adeguato la chiamata alla continenza per il Regno dei cieli, la segue, e conserva così l'integrale verità della propria umanità, senza perdere, strada facendo, nessuno degli elementi essenziali della vocazione della persona creata "a immagine e somiglianza di Dio". Questo è importante per l'idea stessa o piuttosto per l'idea della continenza, cioè per il suo contenuto oggettivo, che appare nell'insegnamento di Cristo come una novità radicale. È ugualmente importante per l'attuazione di quell'ideale, cioè perché la concreta decisione, presa dall'uomo per vivere nel celibato o nella verginità per il Regno dei cieli (colui che "si fa" eunuco, per usare le parole di Cristo), sia pienamente autentica nella sua motivazione.

2. Dal contesto del Vangelo di Matteo (*Mt 19, 10-12*) risulta in modo sufficientemente chiaro che qui non si tratta di sminuire il valore del matrimonio a vantaggio della continenza e neppure di offuscare un valore con l'altro. Si tratta, invece, di "uscire" con piena consapevolezza *da ciò che nell'uomo, per la volontà dello stesso Creatore, porta al matrimonio, e di andare verso la continenza*, che si svela davanti all'uomo

concreto, maschio o femmina, come chiamata e dono di particolare eloquenza e di particolare significato “per il Regno dei cieli”. Le parole di Cristo (Mt 19, 11-12) partono da tutto il realismo della situazione dell’uomo e con lo stesso realismo lo conducono fuori, verso la chiamata in cui, in modo nuovo, pur rimanendo per sua natura essere “duplice” (cioè diretto come uomo verso la donna, e come donna, verso l’uomo), egli è capace di scoprire in questa sua solitudine, che non cessa di essere una dimensione personale della duplicità di ciascuno, una nuova e perfino ancor *più piena forma di comunione intersoggettiva con gli altri*. Questo orientamento della chiamata spiega in modo esplicito l’espressione: “per il Regno dei cieli”; infatti, la realizzazione di questo Regno deve trovarsi sulla linea dell’autentico sviluppo dell’immagine e della somiglianza di Dio, nel suo significato trinitario, cioè proprio “di comunione”. Scegliendo la continenza per il Regno dei cieli, l’uomo ha la consapevolezza di potere, in tal modo, realizzare se stesso “diversamente” e, in certo senso, “di più” che non nel matrimonio, divenendo “dono sincero per gli altri” (*Gaudium et Spes*, 24).

3. Mediante le parole riportate in Matteo, (Mt 19, 11-12) Cristo fa comprendere in modo chiaro che quell’“andare” verso la continenza per il Regno dei cieli è congiunto con una rinuncia volontaria al matrimonio, cioè allo stato in cui l’uomo e la donna (secondo il significato che il Creatore diede “in principio” alla loro unità) divengono dono reciproco attraverso la loro mascolinità e femminilità, anche mediante l’unione corporale. La continenza significa *una rinuncia consapevole e volontaria* a tale unione e a tutto ciò che ad essa è legato nell’ampia dimensione della vita e della convivenza umana. L’uomo che rinuncia al matrimonio rinuncia ugualmente alla generazione, come fondamento della comunità familiare composta dai genitori e dai figli. Le parole di Cristo, alle quali ci riferiamo, indicano senza dubbio tutta questa sfera di rinuncia, sebbene non si soffermino sui particolari. E il modo in cui queste parole sono state pronunciate consente di supporre che Cristo comprenda l’importanza di tale rinuncia e che la comprenda non soltanto rispetto alle opinioni su tale tema vigenti nella società israelitica di allora. Egli comprende *l’importanza di questa rinuncia anche in rapporto al bene*, che il matrimonio e la famiglia costituiscono in se stessi a motivo dell’istituzione divina. Perciò, mediante il modo di pronunciare le rispettive parole, fa comprendere che quell’uscita dal cerchio del bene, alla quale egli stesso chiama “per il Regno dei cieli”, è connessa con un certo sacrificio di se stessi. Quella uscita diventa anche l’inizio di successive rinunce e di volontari sacrifici di sé che sono indispensabili, se la prima e fondamentale scelta deve essere coerente nella dimensione di tutta la vita terrena; e solo grazie a tale coerenza, quella scelta è interiormente ragionevole e non contraddittoria.

4. In tal modo, *nella chiamata alla continenza* così come è stata pronunciata da Cristo - concisamente e al tempo stesso con una grande precisione - si delineano *il profilo e insieme il dinamismo del mistero della Redenzione*, come è stato già detto in precedenza. È lo stesso profilo sotto cui Gesù, nel discorso della Montagna, ha pronunciato le parole circa la necessità di vigilare sulla concupiscenza del corpo, sul desiderio che inizia dal “guardare” e diventa già in quel momento “adulterio nel cuore”. Dietro le parole di Matteo sia nel capitolo 19 (cf. Mt 19, 11-12) che nel capitolo 5 (cf. Mt 5, 27-28), *si trova la stessa antropologia e lo stesso ethos*. Nell’invito alla continenza volontaria per il Regno dei cieli, le prospettive di questo ethos vengono ampliate: nell’orizzonte delle parole del discorso della Montagna si trova l’antropologia dell’uomo “storico”; nell’orizzonte delle parole sulla continenza volontaria, rimane essenzialmente la stessa antropologia, ma irradiata dalla prospettiva del “Regno dei cieli”, ossia, ad un tempo, dalla futura antropologia della risurrezione. Nondimeno, sulle vie di questa continenza volontaria nella vita terrena, l’antropologia della risurrezione non sostituisce l’antropologia dell’uomo “storico”. Ed è proprio quest’uomo, in ogni caso quest’uomo “storico”, nel quale permane ad un tempo l’eredità della triplice concupiscenza, l’eredità del peccato ed insieme l’eredità della redenzione, a prendere la decisione circa la continenza “per il Regno dei cieli”: questa decisione egli deve *attuare, sottomettendo la peccaminosità della propria umanità alle forze che scaturiscono dal mistero della redenzione del corpo*. Deve farlo come ogni altro uomo, che non prenda una simile decisione e la cui via rimanga il matrimonio. Diverso è soltanto il genere di responsabilità per il bene scelto, come diverso è il genere stesso del bene scelto.

5. Nel suo enunciato, Cristo pone forse in rilievo la superiorità della continenza per il Regno dei cieli sul matrimonio? Certamente egli dice che questa è una vocazione “eccezionale”, non “ordinaria”. Afferma, inoltre, che essa è particolarmente importante, e necessaria per il Regno dei cieli. Se intendiamo la superiorità sul matrimonio in questo senso, dobbiamo ammettere che Cristo l’addita implicitamente; tuttavia

non la esprime in modo diretto. Solo Paolo dirà di coloro che scelgono il matrimonio che fanno “bene”, e, di quanti sono disponibili a vivere nella continenza volontaria, dirà che fanno “meglio” (cf. *1 Cor 7, 38*).

6. Tale è anche l'opinione di tutta la Tradizione, sia dottrinale che pastorale. Quella “*superiorità*” della continenza sul matrimonio non significa mai, nell'autentica Tradizione della Chiesa, una svalutazione del matrimonio o una menomazione del suo valore essenziale. Non significa nemmeno uno slittamento, sia pure implicito, sulle posizioni manichee, oppure un sostegno a modi di valutare o di operare che si fondano sull'intendimento manicheo del corpo e del sesso, del matrimonio e della generazione. La superiorità evangelica e autenticamente cristiana della verginità, della continenza, è conseguentemente dettata dal motivo del Regno dei cieli. Nelle parole di Cristo, riportate da Matteo (cf. *Mt 19, 11-12*), troviamo una solida base per ammettere soltanto tale superiorità; invece non vi troviamo alcuna base per qualsiasi deprezzamento del matrimonio, che pur sarebbe potuto essere presente nel riconoscimento di quella superiorità. Su questo problema torneremo nella nostra prossima riflessione.

Mercoledì, 14 aprile 1982

1. Continuiamo ora la riflessione delle precedenti settimane sulle parole circa la continenza “per il Regno dei cieli”, che, secondo il Vangelo di Matteo (*Mt 19, 10-12*), Cristo ha rivolto ai suoi discepoli.

Diciamo ancora una volta che queste parole, in tutta la loro concisione, sono mirabilmente ricche e precise, ricche di un complesso di implicazioni sia di natura dottrinale che pastorale, e al tempo stesso indicano un giusto limite in materia. Così, dunque, qualsiasi *interpretazione manichea* resta decisamente *oltre quel limite*, come pure vi resta, secondo ciò che Cristo disse nel discorso della Montagna, il desiderio concupiscente “nel cuore” (cf. *Mt 5, 27-28*).

Nelle parole di Cristo sulla continenza “per il Regno dei cieli” non c'è alcun cenno circa la “inferiorità” del matrimonio riguardo al “corpo”, ossia riguardo all'essenza del matrimonio, consistente nel fatto che l'uomo e la donna in esso si uniscono così da divenire una “sola carne” (cf. *Gen 2, 24*). Le parole di Cristo riportate in *Matteo 19, 11-12* (come anche le parole di Paolo nella prima lettera ai Corinzi, cap. 7) non forniscono motivo per sostenere né l’“inferiorità” del matrimonio, né la “superiorità” della verginità o del celibato, in quanto questi per la loro natura consistono nell'astenersi dalla “unione” coniugale “nel corpo”. Su questo punto le parole di Cristo sono decisamente limpide. Egli propone ai suoi discepoli l'ideale della continenza e la chiamata ad essa *non a motivo dell'inferiorità* o con pregiudizio dell’“unione” coniugale “nel corpo”, ma solo per il “Regno dei cieli”.

2. In questa luce diventa particolarmente utile un chiarimento più approfondito dell'espressione stessa “per il Regno dei cieli”; ed è ciò che in seguito cercheremo di fare, almeno in modo sommario. Però, per quanto concerne la giusta comprensione del rapporto tra il matrimonio e la continenza di cui Cristo parla, e della comprensione di tale rapporto come l'ha inteso tutta la tradizione, vale la pena di aggiungere che quella “*superiorità*” ed “*inferiorità*” sono contenute nei limiti della stessa complementarietà del matrimonio e della continenza per il Regno di Dio. Il matrimonio e la continenza né si contrappongono l'uno all'altra, né dividono di per sé la comunità umana (e cristiana) in due campi (diciamo: dei “perfetti” a causa della continenza e degli “imperfetti” o meno perfetti a causa della realtà della vita coniugale). Ma queste due situazioni fondamentali, ovvero, come si soleva dire, questi due “stati”, in un certo senso si spiegano o completano a vicenda, quanto all'esistenza ed alla vita (cristiana) di questa comunità, la quale nel suo insieme e in tutti i suoi membri si realizza nella dimensione del Regno di Dio e ha un orientamento escatologico, che è proprio di quel Regno. Orbene, riguardo a questa dimensione e a questo orientamento - a cui deve partecipare nella fede l'intera comunità, cioè tutti coloro che appartengono ad essa - la continenza “per il Regno dei cieli” ha una particolare importanza ed una particolare eloquenza per quelli che vivono la vita coniugale. È noto, d'altronde, che questi ultimi costituiscono la maggioranza.

3. Sembra, dunque, che una complementarietà così intesa trovi la sua base nelle parole di Cristo secondo *Matteo 19, 11-12* (e anche nella prima lettera ai Corinzi, cap. 7). Non vi è invece alcuna base per una supposta contrapposizione, secondo cui i celibi (o le nubili), solo a motivo della continenza costituirebbero la

classe dei “perfetti”, e, al contrario, le persone sposate costituirebbero la classe dei “non perfetti” (o dei “meno perfetti”). Se, stando a una certa tradizione teologica, si parla dello stato di perfezione (“*status perfectionis*”), lo si fa non a motivo della continenza stessa, ma riguardo all’insieme della vita fondata sui consigli evangelici (povertà, castità e obbedienza), poiché questa vita corrisponde alla chiamata di Cristo alla perfezione (“Se vuoi essere perfetto . . .”) (Mt 19, 21). *La perfezione della vita cristiana, invece, viene misurata col metro della carità*. Ne segue che una persona che non viva nello “stato di perfezione” (cioè in una istituzione che fondi il suo piano di vita sui voti di povertà, castità ed obbedienza), ossia che non viva in un Istituto religioso, ma nel “mondo”, può raggiungere “*de facto*” un grado superiore di perfezione - la cui misura è la carità - rispetto alla persona che viva nello “stato di perfezione”, con un minor grado di carità. Tuttavia, i consigli evangelici aiutano indubbiamente a raggiungere una più piena carità. Pertanto, chiunque la raggiunge, anche se non vive in uno “stato di perfezione” istituzionalizzato, perviene a quella perfezione che scaturisce dalla carità, *mediante la fedeltà allo spirito di quei consigli*. Tale perfezione è possibile e accessibile ad ogni uomo, sia in un “Istituto religioso” che nel “mondo”.

4. Alle parole di Cristo riportate da Matteo (Mt 19, 11-12), sembra quindi corrispondere adeguatamente la complementarità del matrimonio e della continenza per “il Regno dei cieli” nel loro significato e nella loro molteplice portata. Nella vita di una comunità autenticamente cristiana, gli atteggiamenti ed i valori propri dell’uno e dell’altro stato - cioè di una o dell’altra scelta essenziale e cosciente come vocazione per tutta la vita terrena e nella prospettiva della “Chiesa celeste” - *si completano e in certo senso si compenetrano a vicenda*. Il perfetto amore coniugale deve essere contrassegnato da quella fedeltà e da quella donazione all’unico Sposo (ed anche dalla fedeltà e dalla donazione dello Sposo all’unica Sposa), su cui sono fondati la professione religiosa ed il celibato sacerdotale. In definitiva, la natura dell’uno e dell’altro amore è “sponsale”, cioè espressa attraverso il dono totale di sé. L’uno e l’altro amore tende ad esprimere quel significato sponsale del corpo, che “dal principio” è iscritto nella stessa struttura personale dell’uomo e della donna.

Riprenderemo in seguito questo argomento.

5. D’altra parte, l’amore sponsale che trova la sua espressione nella continenza “per il Regno dei cieli”, deve portare nel suo regolare sviluppo alla “paternità” o “maternità” in senso spirituale (ossia proprio a quella “fecondità dello Spirito Santo”, di cui abbiamo già parlato), in modo analogo all’amore coniugale che *matura nella paternità e maternità fisica* e in esse si conferma proprio come amore sponsale. Dal suo canto, anche la generazione fisica risponde pienamente al suo significato, solo se viene completata dalla paternità e maternità “*nello spirito*”, la cui espressione e il cui frutto è tutta l’opera educatrice dei genitori rispetto ai figli, nati dalla loro unione coniugale corporea.

Come si vede, numerosi sono gli aspetti e le sfere della complementarità tra la vocazione, in senso evangelico, di coloro che “prendono moglie e prendono marito” (Lc 20, 34) e di coloro che consapevolmente e volontariamente scelgono la continenza “per il Regno dei cieli” (Mt 19, 12).

Nella sua prima lettera ai Corinzi (la cui analisi faremo in seguito durante le nostre considerazioni) san Paolo scriverà su questo tema: “Ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro” (1 Cor 7, 7).

Mercoledì, 21 aprile 1982

1. Proseguiamo le riflessioni sulle parole di Cristo, relative alla continenza “per il Regno dei cieli”.

Non è possibile intendere pienamente il significato e il carattere della continenza, se l’ultima locuzione dell’enunciato di Cristo, “per il Regno dei cieli” (Mt 19, 12), non verrà colmata del suo contenuto adeguato, concreto ed oggettivo. Abbiamo detto, in precedenza, che questa locuzione esprime il motivo, ovvero pone in rilievo in un certo senso la finalità soggettiva della chiamata di Cristo alla continenza. Tuttavia, l’espressione in se stessa ha carattere oggettivo, indica di fatto una realtà oggettiva, per cui le singole persone, uomini o donne, possono “farsi” (come Cristo dice) eunuchi. *La realtà del “regno” nell’enunciato di Cristo secondo Matteo (cf. Mt 19, 11-12) è definita in modo preciso ed insieme generale*, cioè tale da poter comprendere tutte le determinazioni ed i significati particolari che le sono propri.

2. Il “Regno dei cieli” significa il “Regno di Dio”, che Cristo predicava nel suo compimento finale, cioè escatologico. Cristo *predicava* questo regno nella sua realizzazione o instaurazione temporale, e nello stesso tempo lo *preannunziava* nel suo compimento escatologico. La instaurazione temporale del Regno di Dio è nel medesimo tempo la sua inaugurazione e la sua preparazione al compimento definitivo. Cristo chiama a questo regno, e in certo senso, vi invita tutti (cf. la parabola del banchetto di nozze: *Mt 22, 1-14*). Se chiama alcuni alla continenza “per il Regno dei cieli”, dal contenuto di quella espressione risulta che egli li chiama a partecipare in modo singolare alla instaurazione del regno di Dio sulla terra, grazie a cui s’inizia e si prepara la fase definitiva del “Regno dei cieli”.

3. In tal senso abbiamo detto che quella chiamata porta in sé il segno particolare del dinamismo proprio del mistero della redenzione del corpo. Così, dunque, nella continenza per il regno di Dio si mette in evidenza, come già abbiamo menzionato, il rinnegare se stesso, prendere la propria croce ogni giorno e seguire Cristo (cf. *Lc 9, 23*), che può giungere fino a implicare la rinuncia al matrimonio e ad una famiglia propria. Tutto ciò deriva dal convincimento che, in questo modo, è possibile contribuire maggiormente alla realizzazione del Regno di Dio nella sua dimensione terrena con la prospettiva del compimento escatologico. Cristo, nel suo enunciato secondo Matteo (cf. *Mt 19, 11-12*), dice, in modo generico, che la rinuncia volontaria al matrimonio ha questa finalità, ma non specifica tale affermazione. Nel suo primo enunciato su questo tema, egli non precisa ancora *per quali compiti concreti è necessaria* oppure indispensabile tale continenza volontaria, nel realizzare il regno di Dio sulla terra e nel prepararne il futuro compimento. Qualche cosa di più sentiremo a questo proposito da Paolo di Tarso (cf. *I Cor* passim) e il resto sarà completato dalla vita della Chiesa nel suo svolgimento storico, portato dalla corrente dell’autentica Tradizione.

4. Nell’enunciato di Cristo sulla continenza “per il Regno dei cieli” non troviamo alcun indizio più dettagliato di come intendere quello stesso “*regno*” - sia quanto alla sua realizzazione terrena, sia quanto al suo definitivo compimento - nella sua specifica ed “*eccezionale*” relazione con coloro che per esso “si fanno” volontariamente “eunuchi”.

Né si dice mediante quale aspetto particolare della realtà che costituisce il regno, gli vengano associati coloro che si sono fatti liberamente “eunuchi”. È noto, infatti, che il Regno dei cieli è per tutti: sono in relazione con esso sulla terra (e in cielo) anche coloro che “prendono moglie e prendono marito”. Per tutti esso è la “vigna del Signore”, in cui qui, sulla terra, devono lavorare; ed è, in seguito, la “casa del Padre”, in cui devono trovarsi nell’eternità. Che cosa è, quindi, quel Regno per coloro che in vista di esso scelgono la continenza volontaria?

5. A questi interrogativi *non troviamo per ora* nell’enunciato di Cristo, riportato da Matteo (cf. *Mt 19, 11-12*), alcuna *risposta*. Sembra che ciò corrisponda al carattere di tutto l’enunciato. Cristo risponde ai suoi discepoli, in modo da non rimanere in linea con il loro pensiero e le loro valutazioni, in cui si nasconde, almeno indirettamente, un atteggiamento utilitaristico nei riguardi del matrimonio (“Se questa è la condizione non conviene sposarsi”: *Mt 19, 10*). Il Maestro si distacca esplicitamente da tale impostazione del problema, e perciò, parlando della continenza “per il Regno dei cieli”, non indica perché vale la pena, in questa maniera, rinunciare al matrimonio, affinché quel “conviene” non suoni agli orecchi dei discepoli con qualche nota utilitaristica. Dice soltanto che tale continenza è alle volte richiesta, se non indispensabile, per il regno di Dio. E con questo indica che essa costituisce, nel Regno che Cristo predica e al quale chiama, *un valore particolare in se stessa*. Coloro che la scelgono volontariamente debbono sceglierla per riguardo a quel suo valore, e non in conseguenza di qualsiasi altro calcolo.

6. Questo tono essenziale della risposta di Cristo, che si riferisce direttamente alla stessa continenza “per il Regno dei cieli”, può essere riferito, in modo indiretto, anche al precedente problema del matrimonio (cf. *Mt 19, 3-9*). Prendendo quindi in considerazione l’insieme dell’enunciato (cf. *Mt 19, 3-11*), secondo l’intenzione fondamentale di Cristo, la risposta sarebbe la seguente: se qualcuno sceglie il matrimonio, deve sceglierlo così come è stato istituito dal Creatore “dal principio”, deve cercare in esso quei valori che corrispondono al piano di Dio; se, invece, qualcuno decide di seguire la continenza per il Regno dei cieli, vi deve cercare i valori propri di tale vocazione. In altri termini: *deve agire conformemente alla vocazione prescelta*.

7. Il “Regno dei cieli” è certamente il compimento definitivo delle aspirazioni di tutti gli uomini, ai quali Cristo rivolge il suo messaggio: è la pienezza del bene, che il cuore umano desidera oltre i limiti di tutto ciò che può essere sua porzione nella vita terrena, è la massima pienezza della gratificazione per l’uomo da parte di Dio. Nel colloquio con i Sadducei (cf. *Mt 22, 24-30; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40*), che abbiamo

precedentemente analizzato, troviamo altri particolari su quel “regno”, ossia sull’“altro mondo”. Ancor più ce ne sono in tutto il Nuovo Testamento. Sembra, tuttavia, che per chiarire che cosa sia il Regno dei cieli per coloro che a motivo di esso scelgono la continenza volontaria, abbia un significato particolare *la rivelazione del rapporto sponsale di Cristo con la Chiesa*: tra gli altri testi, quindi, è decisivo quello della *lettera agli Efesini 5, 25 ss.*, su cui ci converrà soprattutto fondarci, quando prenderemo in considerazione il problema della sacramentalità del matrimonio.

Quel testo è ugualmente valido sia per la teologia del matrimonio sia per la teologia della continenza “per il Regno”, cioè la teologia della verginità o del celibato. Pare che proprio in quel testo troviamo quasi concretizzato ciò che Cristo aveva detto ai suoi discepoli, invitando alla continenza volontaria “per il Regno dei cieli”.

8. In questa analisi è stato già sufficientemente sottolineato che le parole di Cristo - con tutta la loro grande concisione - sono fondamentali, piene di contenuto essenziale e inoltre caratterizzate da una certa severità. Non c’è dubbio che Cristo pronuncia la sua chiamata alla continenza nella prospettiva dell’“altro mondo”, ma in questa chiamata pone l’accento su tutto ciò in cui si esprime il realismo temporale della decisione a una tale continenza, decisione collegata con la volontà di partecipare all’opera redentrice di Cristo.

Così dunque, alla luce delle rispettive parole di Cristo riportate da Matteo (cf. *Mt 19, 11-12*), emergono soprattutto la profondità e la serietà della decisione di vivere nella continenza “per il regno”, e trova espressione il momento della rinuncia che tale decisione implica.

Indubbiamente, attraverso tutto ciò, attraverso la serietà e profondità della decisione, attraverso la severità e la responsabilità che essa comporta, traspare e traluce l’amore: *l’amore come disponibilità del dono esclusivo di sé per il “regno di Dio”*. Tuttavia, nelle parole di Cristo tale amore sembra essere velato da ciò che è invece posto in primo piano. Cristo non nasconde ai suoi discepoli il fatto che la scelta della continenza “per il Regno dei cieli” è - vista nelle categorie della temporalità - una rinuncia. Quel modo di parlare ai discepoli, che formula chiaramente la verità del suo insegnamento e delle esigenze contenute in esso, è significativo per tutto il Vangelo; ed è appunto esso a conferirgli, tra l’altro, un marchio e una forza così convincenti.

9. È proprio del cuore umano accettare esigenze, perfino difficili, in nome dell’amore per un ideale e soprattutto *in nome dell’amore verso la persona* (l’amore, infatti, è per essenza orientato verso la persona). E perciò in quella chiamata alla continenza “per il Regno dei cieli”, prima gli stessi discepoli e poi tutta la viva Tradizione della Chiesa scopriranno presto l’amore che si riferisce a *Cristo stesso come Sposo della Chiesa, Sposo delle anime*, alle quali egli ha donato se stesso sino alla fine, nel mistero della sua Pasqua e dell’Eucaristia.

In tal modo la continenza “per il Regno dei cieli”, la scelta della verginità o del celibato per tutta la vita, è divenuta nell’esperienza dei discepoli e dei seguaci di Cristo l’atto di *una risposta particolare dell’amore* dello Sposo Divino, e perciò *ha acquisito il significato di un atto di amore sponsale*: cioè di una donazione sponsale di sé, al fine di ricambiare in modo particolare l’amore sponsale del Redentore; una donazione di sé intesa *come rinuncia*, ma fatta soprattutto *per amore*.

Mercoledì, 28 aprile 1982

1. “Vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il Regno dei cieli”: così si esprime Cristo secondo il Vangelo di Matteo (*Mt 19, 12*).

È proprio del cuore umano accettare esigenze, perfino difficili, in nome dell’amore per un ideale e soprattutto *in nome dell’amore verso una persona* (l’amore infatti, per essenza, è orientato verso la persona). E perciò nella chiamata alla continenza “per il Regno dei cieli”, prima gli stessi Discepoli e poi tutta la viva Tradizione scopriranno presto quell’amore che si riferisce a *Cristo stesso come Sposo della Chiesa e Sposo delle anime*, alle quali egli ha donato se stesso sino alla fine, nel mistero della sua Pasqua e nell’Eucaristia. In tal modo, la continenza “per il Regno dei cieli”, la scelta della verginità o del celibato per tutta la vita, è divenuta nell’esperienza dei discepoli e dei seguaci di Cristo un atto di *risposta particolare all’amore* dello

Sposo Divino e perciò *ha acquisito il significato di un atto di amore sponsale*, cioè di una donazione sponsale di sé, al fine di ricambiare in modo speciale l'amore sponsale del Redentore; una donazione di sé, intesa come *rinuncia*, ma fatta soprattutto *per amore*.

2. Abbiamo così ricavato tutta la ricchezza del contenuto, di cui è carico il pur conciso, ma insieme tanto profondo enunciato di Cristo sulla continenza "per il Regno dei cieli"; ma ora conviene prestare attenzione al significato che hanno queste parole per la teologia del corpo, così come abbiamo cercato di presentarne e ricostruirne i fondamenti biblici "dal principio". Appunto l'analisi di quel "principio" biblico a cui Cristo si è riferito nel colloquio con i Farisei sul tema del matrimonio, della sua unità e indissolubilità (cf. *Mt 19, 3-9*) - poco prima di rivolgere ai suoi discepoli le parole sulla continenza "per il Regno dei cieli" (*Mt 19, 10-12*) - ci consente di ricordare *la profonda verità sul significato sponsale del corpo umano* nella sua mascolinità e femminilità, come l'abbiamo dedotta a suo tempo dall'analisi dei primi capitoli della Genesi (cf. *speciatim Gen 2, 23-25*). Proprio così occorre formulare e precisare ciò che troviamo in quegli antichi testi.

3. La mentalità contemporanea si è abituata a pensare e parlare soprattutto dell'istinto sessuale, trasferendo sul terreno della realtà umana ciò che è proprio del mondo degli esseri viventi, gli "animalia". Ora, una approfondita riflessione sul conciso testo del capitolo primo e secondo della Genesi ci permette di stabilire, con certezza e convinzione, che sin "dal principio" viene delineato nella Bibbia un limite molto chiaro e univoco tra il mondo degli animali ("animalia") e l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. In quel testo, pur molto breve relativamente, c'è tuttavia abbastanza spazio per dimostrare che l'uomo ha una chiara coscienza di ciò che lo distingue in modo essenziale da tutti gli esseri viventi ("animalia").

4. Quindi, *l'applicazione all'uomo* di questa categoria, sostanzialmente *naturalistica*, che è racchiusa nel concetto e nell'espressione di "istinto sessuale", non è del tutto appropriata ed adeguata. È ovvio che tale applicazione può avvenire in base ad una certa analogia; infatti, la particolarità dell'uomo nei confronti di tutto il mondo degli esseri viventi ("animalia") non è tale che l'uomo, inteso dal punto di vista della specie, non possa essere fondamentalmente qualificato anche come "animal", ma "animal rationale". Perciò, nonostante questa analogia, l'applicazione del concetto di "istinto sessuale" all'uomo - data la dualità in cui egli esiste come maschio o femmina - limita tuttavia grandemente, e in certo senso "sminuisce", ciò che è la stessa mascolinità-femminilità nella dimensione personale della soggettività umana. Limita e "sminuisce" anche ciò per cui ambedue, l'uomo e la donna, si uniscono così da esser una sola carne (cf. *Gen 2, 24*). Per esprimere ciò in modo appropriato ed adeguato, bisogna servirsi anche di *un'analisi diversa da quella naturalistica*. Ed è proprio lo studio del "principio" biblico che ci obbliga a far questo in maniera convincente. La verità sul significato sponsale del corpo umano nella sua mascolinità e femminilità, dedotta dai primi capitoli della Genesi (cf. *speciatim Gen 2, 23-25*), ossia *la scoperta ad un tempo del significato sponsale del corpo* nella struttura personale della soggettività dell'uomo e della donna, sembra essere in questo ambito un concetto chiave, e insieme il solo appropriato ed adeguato.

5. Orbene, appunto in relazione a questo concetto, a questa verità sul significato sponsale del corpo umano, bisogna rileggere ed intendere le parole di Cristo circa la continenza "per il Regno dei cieli", pronunciate nell'immediato contesto di quel riferimento al "principio", sul quale egli ha fondato la sua dottrina circa l'unità e l'indissolubilità del matrimonio. Alla base della chiamata di Cristo alla continenza sta non solo l'"istinto sessuale", quale categoria di una necessità, direi, naturalistica, ma anche *la consapevolezza della libertà del dono*, che è organicamente connessa alla profonda e matura *coscienza del significato sponsale del corpo*, nella totale struttura della soggettività personale dell'uomo e della donna. Soltanto in relazione ad un tale significato della mascolinità e femminilità della persona umana, *la chiamata alla continenza volontaria* "per il Regno dei cieli" *trova piena garanzia e motivazione*. Soltanto ed esclusivamente in tale prospettiva Cristo dice: "Chi può capire, capisca" (*Mt 19, 12*); con ciò, egli indica che tale continenza - sebbene in ogni caso sia soprattutto un "dono" - può essere anche "capita", cioè ricavata e dedotta dal concetto che l'uomo ha del proprio "io" psicosomatico nella sua interezza, e in particolare della mascolinità e femminilità di questo "io" nel reciproco rapporto, che è come "per natura" inscritto in ogni soggettività umana.

6. Come ricordiamo dalle analisi precedenti, svolte in base al libro della Genesi (*Gen 2, 23-25*), quel reciproco rapporto della mascolinità e femminilità, quel reciproco "per" dell'uomo e della donna può essere inteso in modo appropriato ed adeguato solo nell'insieme dinamico del soggetto personale. Le parole di Cristo in Matteo (cf. *Mt 19, 11-12*) mostrano in seguito che quel "per", presente "dal principio" alla base del

matrimonio, *può anche stare alla base della continenza “per” il Regno dei cieli!* Poggiandosi sulla stessa disposizione del soggetto personale, grazie a cui l'uomo si ritrova pienamente attraverso un dono sincero di sé (*Gaudium et Spes*, 24) l'uomo (maschio o femmina) è capace di scegliere la donazione personale di se stesso, fatta ad un'altra persona nel patto coniugale, in cui essi divengono “una sola carne”, ed è anche capace di *rinunciare liberamente* a tale donazione di sé ad un'altra persona, affinché, scegliendo la continenza “per il Regno dei cieli”, possa donare se stesso totalmente a Cristo. In base alla stessa disposizione del soggetto personale e in base allo stesso significato sponsale dell'essere, in quanto corpo, maschio o femmina, può plasmarsi l'amore che impegna l'uomo al matrimonio nella dimensione di tutta la vita (cf. *Mt* 19, 3-10), ma può anche plasmarsi l'amore che impegna l'uomo per tutta la vita alla continenza “per il Regno dei cieli” (cf. *Mt* 19, 11-12). Proprio di questo parla Cristo nell'insieme del suo enunciato, rivolgendosi ai Farisei (cf. *Mt* 19, 3-10) e poi ai Discepoli (cf. *Mt* 19, 11-12).

7. È evidente che la scelta del matrimonio, così come esso è stato istituito dal Creatore “da principio”, suppone la presa di coscienza e l'accettazione interiore del significato sponsale del corpo, collegato con la mascolinità e femminilità della persona umana. Proprio questo infatti è espresso in modo lapidario nei versetti del libro della Genesi. Nell'ascoltare le parole di Cristo, rivolte ai Discepoli sulla continenza “per il Regno dei cieli” (cf. *Mt* 19, 11-12), non possiamo pensare che quel secondo genere di scelta possa esser fatto in modo cosciente e libero senza un riferimento alla propria mascolinità o femminilità ed a quel significato sponsale, che è proprio dell'uomo appunto nella mascolinità o femminilità del suo essere soggetto personale. Anzi, alla luce delle parole di Cristo, dobbiamo ammettere che *quel secondo genere di scelta*, cioè *la continenza per il regno di Dio*, si attua pure in rapporto alla mascolinità o femminilità propria della persona che fa tale scelta; si attua *in base alla piena coscienza* di quel *significato sponsale*, che la mascolinità e la femminilità contengono in sé. Se tale scelta si attuasse per via di un qualche artificioso “prescindere” da questa reale ricchezza di ogni soggetto umano, essa non risponderebbe in modo appropriato ed adeguato al contenuto delle parole di Cristo in *Matteo 19, 11-12*.

Cristo richiede qui esplicitamente una piena comprensione, quando dice: “Chi può capire, capisca” (*Mt* 19, 12).

*Mercoledì, 5 maggio 1982*

1. Nel rispondere alle domande dei Farisei sul matrimonio e la sua indissolubilità, Cristo si è riferito al “principio”, cioè alla sua originaria istituzione da parte del Creatore. Dato che i suoi interlocutori si sono richiamati alla legge di Mosè, che prevedeva la possibilità della cosiddetta “lettera di ripudio”, egli rispose: “Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così” (*Mt* 19, 8).

Dopo il colloquio con i Farisei, i discepoli di Cristo si sono rivolti a lui con le seguenti parole: “Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi. Egli rispose loro: Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il Regno dei cieli. Chi può capire, capisca” (*Mt* 19, 10-20).

2. Le parole di Cristo alludono indubbiamente ad una cosciente e volontaria rinuncia al matrimonio. Tale rinuncia è possibile soltanto quando si ammette un'autentica coscienza di quel valore che è costituito dalla disposizione sponsale della mascolinità e femminilità al matrimonio. Perché l'uomo possa essere pienamente *consapevole di ciò che sceglie* (la continenza per il Regno), deve essere anche pienamente *consapevole di ciò a cui rinuncia* (si tratta qui proprio della coscienza del valore in senso “ideale”; nondimeno questa coscienza è del tutto “realistica”). Cristo esige certamente, in questo modo, una scelta matura. Lo comprova, senza alcun dubbio, la forma in cui viene espressa la chiamata alla continenza per il Regno dei cieli.

3. Ma non basta una rinuncia pienamente consapevole al suddetto valore. Alla luce delle parole di Cristo, come pure alla luce di tutta l'autentica tradizione cristiana, è possibile dedurre che tale *rinuncia è ad un*



*tempo una particolare forma di affermazione di quel valore*, da cui la persona non sposata si astiene coerentemente, seguendo il consiglio evangelico. Ciò può sembrare un paradosso. È noto, tuttavia, che il paradosso accompagna numerosi enunciati del Vangelo, e spesso quelli più eloquenti e profondi. Accettando un tale significato della chiamata alla continenza “per Regno dei cieli”, traiamo una conclusione corretta, sostenendo che la realizzazione di questa chiamata serve anche - e in modo particolare - alla conferma del significato sponsale del corpo umano nella sua mascolinità e femminilità. *La rinuncia* al matrimonio per il regno di Dio mette in *evidenza* al tempo stesso quel significato in tutta la sua verità interiore e in tutta la sua personale bellezza. Si può dire che questa rinuncia da parte delle singole persone, uomini e donne, sia in un certo senso indispensabile, affinché lo stesso significato sponsale del corpo sia più facilmente riconosciuto in tutto l’ethos della vita umana e soprattutto nell’ethos della vita coniugale e familiare.

4. Così, dunque, sebbene la continenza “per il Regno dei cieli” (la verginità, il celibato) orienti la vita delle persone che la scelgono liberamente al di fuori della via comune della vita coniugale e familiare, tuttavia non rimane senza significato per questa vita: per il suo stile, il suo valore e la sua autenticità evangelica. Non dimentichiamo che l’unica chiave per comprendere la sacramentalità del matrimonio è l’amore sponsale di Cristo verso la Chiesa (cf. *Ef* 5, 22-23): di Cristo figlio della vergine, il quale era lui stesso vergine, cioè “eunuco per il Regno dei cieli”, nel senso più perfetto del termine. Ci converrà riprendere questo argomento più tardi.

5. Alla fine di queste riflessioni rimane ancora un problema concreto: in che modo nell’uomo, a cui “è stata concessa” la chiamata alla continenza per il Regno, tale chiamata si forma sulla base della coscienza del significato sponsale del corpo nella sua mascolinità e femminilità, e, in più, come frutto di tale coscienza? *In quale modo si forma o piuttosto si “trasforma”?* Questa domanda è parimente importante, sia dal punto di vista della teologia del corpo, sia dal punto di vista dello sviluppo della personalità umana, che è di carattere personalistico e carismatico insieme. Se volessimo rispondere a tale domanda in modo esauriente - nella dimensione di tutti gli aspetti e di tutti i problemi concreti, che essa racchiude - bisognerebbe fare uno studio apposito sul rapporto tra il matrimonio e la verginità e tra il matrimonio e il celibato. Questo però oltrepasserebbe i limiti delle presenti considerazioni.

6. Rimanendo nell’ambito delle parole di Cristo secondo Matteo (*Mt* 19, 11-12), occorre concludere le nostre riflessioni con l’affermare ciò che segue. *Primo*: se la continenza “per il Regno dei cieli” significa indubbiamente una rinuncia, tale rinuncia è ad un tempo una *affermazione*: quella *che deriva dalla scoperta* del “dono”, cioè ad un tempo dalla scoperta di una nuova prospettiva della realizzazione personale di se stessi “attraverso un dono sincero di sé” (*Gaudium et Spes*, 24); questa scoperta sta allora in una profonda armonia interiore con il senso del significato sponsale del corpo, collegato “dal principio” alla mascolinità o femminilità dell’uomo quale soggetto personale. *Secondo*: sebbene la continenza “per il Regno dei cieli” si identifichi con la rinuncia al matrimonio - che nella vita di un uomo e di una donna dà inizio alla famiglia -, non si può in alcun modo vedere in essa una negazione del valore essenziale del matrimonio; anzi, al contrario, la continenza *serve* indirettamente a *porre in rilievo* ciò che nella vocazione coniugale è perenne e più profondamente personale, ciò che nelle dimensioni della temporalità (ed insieme nella prospettiva dell’“altro mondo”) *corrisponde alla dignità del dono personale*, collegato al significato sponsale del corpo nella sua mascolinità o femminilità.

7. In tal modo, la chiamata di Cristo alla continenza “per il Regno dei cieli”, giustamente associata al richiamo alla futura risurrezione (cf. *Mt* 21, 24-30; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-40), ha un significato capitale non soltanto per l’ethos e la spiritualità cristiana, ma anche per l’antropologia e per tutta la teologia del corpo, che scopriamo alle sue basi. Ricordiamo che Cristo, richiamandosi alla risurrezione del corpo nell’“altro mondo”, disse, secondo la versione dei tre Vangeli Sinottici: “Quando risusciteranno dai morti . . . non prenderanno moglie né marito . . .” (*Mc* 12, 25). Queste parole, già prima analizzate, fanno parte dell’insieme delle nostre considerazioni sulla teologia del corpo e contribuiscono alla sua costruzione.

1. Dopo aver fatto l'analisi delle parole di Cristo, riferite dal Vangelo secondo Matteo (*Mt* 19, 10-12), conviene passare all'interpretazione paolina del tema: verginità e matrimonio.

L'enunciato di Cristo sulla continenza per il Regno dei cieli è conciso e fondamentale. Nell'insegnamento di Paolo, come ci convinceremo fra poco, possiamo individuare un correlato delle parole del Maestro; tuttavia il significato della sua enunciazione (*I Cor* 7) nel suo insieme va valutato in modo diverso. La grandezza dell'insegnamento di Paolo consiste nel fatto che egli, presentando la verità proclamata da Cristo in tutta la sua autenticità ed identità, le dà un proprio timbro, in un certo senso la propria interpretazione "personale", ma che è sorta soprattutto dalle esperienze della sua attività apostolico-missionaria, e forse addirittura dalla necessità di rispondere alle domande concrete degli uomini, ai quali quest'attività era indirizzata. E così incontriamo in Paolo la questione del rapporto reciproco tra il matrimonio e il celibato o la verginità, quale *tema che travagliava gli animi della prima generazione dei confessori di Cristo*, la generazione dei discepoli degli apostoli, delle prime comunità cristiane. Ciò accadeva per i convertiti dall'ellenismo, quindi dal paganesimo, più che dal giudaismo; e questo può spiegare il fatto che il tema sia presente appunto in una lettera diretta alla comunità di Corinto, la prima.

2. Il dono dell'intero enunciato è senza dubbio magisteriale; tuttavia, il tono come il linguaggio è anche pastorale. Paolo insegna la dottrina trasmessa dal Maestro agli apostoli e, ad un tempo, intrattiene come un continuo colloquio con i destinatari della sua lettera sul tema in questione. Parla come un classico maestro di morale, affrontando e risolvendo problemi di coscienza, e perciò i moralisti amano rivolgersi di preferenza ai chiarimenti e alle deliberazioni di questa prima lettera ai Corinzi (cf. *I Cor* 7). Bisogna però ricordare che la base ultima di quelle deliberazioni va cercata nella vita e nell'insegnamento di Cristo stesso.

3. L'Apostolo sottolinea, con grande chiarezza, che la verginità, ossia la continenza volontaria, *deriva esclusivamente da un consiglio e non da un comandamento*: "Quanto alle vergini, non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio". Paolo dà questo consiglio "come uno che ha ottenuto misericordia dal Signore e merita fiducia" (cf. *I Cor* 7, 25). Come si vede dalle parole citate, l'Apostolo distingue, così come il Vangelo (cf. *Mt* 19, 11-12), tra consiglio e comandamento. Egli, in base alla regola "dottrinale" della comprensione dell'insegnamento proclamato, vuole consigliare, desidera dare consigli personali agli uomini che si rivolgono a lui. Così, dunque, il "*consiglio*" ha chiaramente nella prima lettera ai Corinzi (cf. *I Cor* 7) *due diversi significati*. L'Autore afferma che la verginità è un consiglio e non un comandamento, e, in pari tempo, dà consigli sia alle persone già sposate, sia a coloro che debbono prendere ancora una decisione al riguardo, e infine a quanti sono nello stato di vedovanza. La problematica è sostanzialmente uguale a quella che incontriamo in tutto l'enunciato di Cristo riportato da Matteo (cf. *Mt* 19, 2-12): prima sul matrimonio e la sua indissolubilità, e poi sulla continenza volontaria per il Regno dei cieli. Tuttavia, *lo stile* di tale problematica è del tutto proprio: è di Paolo.

4. "Se però qualcuno ritiene di non regolarsi convenientemente nei riguardi della sua vergine, qualora essa sia oltre il fiore dell'età, e conviene che accada così, faccia ciò che vuole: non pecca. Si sposino pure! Chi invece è fermamente deciso in cuor suo, non avendo nessuna necessità, ma è arbitro della propria volontà, ed ha deliberato in cuor suo di conservare la sua vergine, fa bene. In conclusione, colui che sposa la sua vergine fa bene e chi non la sposa fa meglio" (*I Cor* 7, 36-38).

5. Chi aveva chiesto consiglio poteva essere un giovane, che si era trovato davanti alla decisione di prendere moglie, o forse un novello sposo, che di fronte a correnti ascetiche esistenti a Corinto rifletteva sulla linea da dare al suo matrimonio; poteva essere anche un padre o il tutore di una ragazza, che aveva posto il problema del matrimonio di lei. In tale caso, si tratterebbe direttamente della decisione che derivava dai suoi diritti tutelari. Paolo scrive, infatti, in tempi in cui le decisioni del genere appartenevano più ai genitori o ai tutori che non ai giovani stessi. Egli, dunque, nel rispondere alla domanda in tal modo a lui rivolta, *cerca di spiegare, in maniera molto precisa, che la decisione circa la continenza, ossia circa la vita nella verginità, deve essere volontaria* e che solo una *tale continenza è migliore del matrimonio*. Le espressioni: "fa bene", "fa meglio", sono in questo contesto completamente univoche.

6. Orbene, l'Apostolo insegna che la verginità, ossia la continenza volontaria, l'astenersi della giovane dal matrimonio, deriva esclusivamente da un consiglio e che, nelle condizioni opportune, essa è "migliore" del matrimonio. Non vi subentra, invece, in alcun modo la questione del peccato: "Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei libero da donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai

peccato; e se la giovane prende marito, non fa peccato” (1 Cor 7, 27-28). In base solo a queste parole, non possiamo certamente formulare giudizi su ciò che l’Apostolo pensava e insegnava circa il matrimonio. Questo tema si spiegherà già in parte nel contesto della prima lettera ai Corinzi (1 Cor 7) e in maniera più piena nella lettera agli Efesini (Ef 5, 21-23). Nel nostro caso, si tratta probabilmente della risposta alla domanda se il matrimonio sia peccato; e si potrebbe anche pensare che in una tale domanda ci sia qualche influsso di correnti dualistiche pregnostiche, che più tardi si trasformarono in encratismo e manicheismo. Paolo risponde che *qui non entra assolutamente in gioco la questione del peccato. Non si tratta del discernimento tra “bene” o “male”, ma soltanto tra “bene” o “meglio”*. In seguito, egli passa a motivare perché chi sceglie il matrimonio “fa bene” e chi sceglie la verginità, ossia la continenza volontaria, “fa meglio”. Dell’argomentazione paolina ci occuperemo durante la nostra prossima riflessione.

*Mercoledì, 30 giugno 1982*

1. San Paolo, spiegando nel capitolo settimo della sua prima lettera ai Corinzi la questione dal matrimonio e della verginità (ossia della continenza per il Regno di Dio), *cerca di motivare* la causa per cui chi sceglie il matrimonio fa “bene” e chi, invece, si decide ad una vita nella continenza, ossia nella verginità, fa “meglio”. Scrive infatti così: “Questo vi dico fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d’ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l’avessero . . .”; e poi: “quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno: *perché passa la scena di questo mondo!* Io vorrei vedervi senza preoccupazioni . . .” (1 Cor 7, 29.30-32).

2. Le ultime parole del testo citato dimostrano che Paolo *si riferisce* nella sua argomentazione anche *alla propria esperienza*, per cui la sua argomentazione diventa più personale. Non solo formula il principio e cerca di motivarlo come tale, ma si allaccia alle riflessioni e alle convinzioni personali, nate dalla pratica del consiglio evangelico del celibato. Della loro forza persuasiva testimoniano le singole espressioni e locuzioni. L’Apostolo non soltanto scrive ai suoi Corinzi: “Vorrei che tutti fossero come me” (1 Cor 7, 7), ma va oltre, quando, in riferimento agli uomini che contraggono il matrimonio, scrive: “Tuttavia costoro avranno tribolazioni nella carne, e io vorrei risparmiarvele” (1 Cor 7, 28). Del resto questa sua convinzione personale era già espressa nelle prime parole del capitolo settimo della stessa lettera, riferendo, sia pure per modificarla, questa opinione dei Corinzi: “Quanto poi alle cose che mi avete scritto, è cosa buona per l’uomo non toccare donna . . .” (1 Cor 7, 1).

3. Ci si può porre la domanda: *quali “tribolazioni nella carne”* Paolo aveva in mente? Cristo parlava solo delle sofferenze (ovvero “afflizioni”), che prova la donna quando deve dare “alla luce il bambino”, sottolineando tuttavia la gioia (cf. Gv 16, 21) di cui ella si allietta come compenso di queste sofferenze, dopo la nascita del figlio: la gioia della maternità. Paolo, invece, scrive delle “tribolazioni del corpo”, che attendono i coniugi. Sarà questa l’espressione di una avversione personale dell’Apostolo nei riguardi del matrimonio? In questa osservazione realistica bisogna vedere un giusto avvertimento per coloro che - come a volte i giovani - ritengono che l’unione e la convivenza coniugale debbono apportare loro soltanto felicità e gioia. L’esperienza della vita dimostra che i coniugi rimangono non di rado delusi in ciò che maggiormente si aspettavano. La gioia dell’unione porta con sé anche quelle “tribolazioni nella carne”, di cui scrive l’Apostolo nella lettera ai Corinzi. Queste sono spesso “tribolazioni” di natura morale. Se egli intende dire con questo che *il vero amore coniugale* - proprio quello in virtù del quale “l’uomo . . . si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne” (Gen 2, 24) - *è anche un amore difficile*, certo rimane sul terreno della verità evangelica e non vi è alcuna ragione per scorgervi sintomi dell’atteggiamento che, più tardi, doveva caratterizzare il manicheismo.

4. Cristo, nelle sue parole circa la continenza per il Regno di Dio, non cerca in alcun modo di avviare gli ascoltatori al celibato o alla verginità, indicando loro “le tribolazioni” del matrimonio. Piuttosto si percepisce che egli cerca di mettere in rilievo diversi aspetti, umanamente penosi, del decidersi alla continenza: sia la ragione sociale, sia le ragioni di natura soggettiva, inducono Cristo a dire dell’uomo che prende una tale

decisione, che egli si fa “eunuco”, cioè volontariamente abbraccia la continenza. Ma proprio grazie a ciò, balza molto chiaramente tutto il significato soggettivo, la grandezza e l’eccezionalità di una tale *decisione*: il significato di una risposta matura a un particolare dono dello Spirito.

5. Non diversamente intende il consiglio di continenza san Paolo nella lettera ai Corinzi, ma egli lo esprime in modo diverso. Infatti scrive: “Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve . . .” (*I Cor 7, 29*), e poco più avanti: “Passa la scena di questo mondo . . .” (*I Cor 7, 31*). Questa constatazione circa la caducità dell’esistenza umana e *la transitorietà del mondo temporale*, in un certo senso circa l’accidentalità di tutto ciò che è creato, deve far sì che “quelli che hanno moglie, vivano come se non l’avessero” (*I Cor 7, 29*; cf. *7, 31*), e insieme preparare il terreno per l’insegnamento sulla continenza. Nel centro del suo ragionamento, infatti, Paolo mette la frase-chiave che può essere unita all’enunziato di Cristo, unico nel suo genere, sul tema della continenza per il Regno di Dio (cf. *Mt 19, 12*).

6. Mentre Cristo mette in rilievo la grandezza della rinuncia, inseparabile da una tale decisione, Paolo dimostra soprattutto come bisogna intendere il “Regno di Dio”, nella vita dell’uomo, il quale ha rinunciato al matrimonio in vista di esso. E mentre il triplice parallelismo dell’enunziato di Cristo raggiunge il punto culminante nel verbo che significa la grandezza della rinuncia assunta volontariamente (“e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il Regno dei cieli”) (*Mt 19, 12*), Paolo definisce la situazione con una sola parola: “Chi non è sposato” (*àgamos*); più avanti invece rende tutto il contenuto dell’espressione “Regno dei cieli” in una splendida sintesi. Dice, infatti: “Chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore” (*I Cor 7, 32*). Ogni parola di questo enunziato merita una speciale analisi.

7. Il contesto del verbo “preoccuparsi” o “cercare” nel Vangelo di Luca, discepolo di Paolo, indica che veramente bisogna cercare soltanto il Regno di Dio (cf. *Lc 12,31*), ciò che costituisce “la parte migliore”, l’*“unum necessarium”* (cf. *Lc 10, 41*). E Paolo stesso parla direttamente della sua “preoccupazione per tutte le Chiese” (*2 Cor 11, 28*), della ricerca di Cristo mediante la sollecitudine per i problemi dei fratelli, per i membri del Corpo di Cristo (cf. *Fil 2, 20-21*; *I Cor 12, 25*). Già da questo contesto emerge tutto il vasto campo della “preoccupazione”, alla quale l’uomo non sposato può dedicare totalmente il suo pensiero, la sua fatica e il suo cuore. L’uomo, infatti, può “preoccuparsi” soltanto di ciò che veramente gli sta a cuore.

8. Nell’enunziato di Paolo, chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore (*tà tou kyriou*). Con questa concisa espressione Paolo abbraccia l’intera *oggettiva realtà del Regno di Dio*.

“Del Signore è la terra e tutto ciò che essa contiene”, dirà egli stesso poco più avanti in questa lettera (*I Cor 10, 26*; cf. *Sal 23 [24], 1*).

L’oggetto della sollecitudine del cristiano è tutto il mondo! Ma Paolo con il nome di “Signore” qualifica prima di tutto Gesù Cristo (cf. ex. gr., *Fil 2, 11*), e perciò “le cose del Signore” significano in primo luogo “il Regno di Cristo”, il suo Corpo che è la Chiesa (cf. *Col 1, 18*) e tutto ciò che contribuisce alla sua crescita. Di tutto ciò si preoccupa l’uomo non sposato e perciò Paolo, essendo nel pieno senso della parola “apostolo di Gesù Cristo” (*I Cor 1, 1*) e ministro del Vangelo (cf. *Col 1, 23*), scrive ai Corinzi: “Vorrei che tutti fossero come me” (*I Cor 7, 7*).

9. Tuttavia, lo zelo apostolico e l’attività più fruttuosa non esauriscono ancora ciò che si contiene nella motivazione paolina della continenza. Si potrebbe perfino dire che la loro radice e sorgente si trova nella seconda parte della frase, che dimostra la realtà soggettiva del *Regno di Dio*: “Chi non è sposato si preoccupa . . ., come possa piacere al Signore”. Questa constatazione abbraccia tutto il campo della relazione personale dell’uomo con Dio. “Piacere a Dio” - l’espressione si trova in antichi libri della Bibbia (cf. ex gr., *Dt 13, 19*) - è sinonimo di vita nella grazia di Dio, ed esprime l’atteggiamento di colui che cerca Dio, ossia di chi si comporta secondo la sua volontà, così da essergli gradito. In uno degli ultimi libri della Sacra Scrittura questa espressione diventa una sintesi teologica della santità. San Giovanni l’applica una sola volta a Cristo: “Io faccio sempre le cose che gli (al Padre) sono gradite” (*Gv 8, 29*). San Paolo osserva nella lettera ai Romani che Cristo “non cercò di piacere a se stesso” (*Rm 15, 3*).

Tra queste due constatazioni si racchiude tutto ciò che costituisce il contenuto del “piacere a Dio”, inteso nel Nuovo Testamento come il seguire le orme di Cristo.

10. Sembra che ambedue le parti dell’espressione paolina si sovrappongano: infatti, preoccuparsi di ciò che “appartiene al Signore”, delle “cose del Signore”, deve “piacere al Signore”. D’altra parte, colui che piace a Dio non può rinchiudersi in se stesso, ma si apre al mondo, a tutto ciò che è da ricondurre a Cristo. Questi sono, evidentemente, solo due aspetti della stessa realtà di Dio e del suo Regno. Paolo, tuttavia, doveva

distinguerli, per dimostrare più chiaramente la natura e la possibilità della continenza “per il Regno dei cieli”.

Cercheremo di ritornare ancora su questo tema.

*Mercoledì, 7 luglio 1982*

1. Durante l’incontro di mercoledì scorso, abbiamo cercato di approfondire l’argomentazione, di cui si serve san Paolo nella prima lettera ai Corinzi per convincere i suoi destinatari che colui che sceglie il matrimonio fa “bene” e chi invece sceglie la verginità (ossia la continenza secondo lo spirito del consiglio evangelico) fa “meglio” (*I Cor 7, 38*). Continuando oggi questa meditazione, ricordiamo che secondo san Paolo “chi non è sposato si preoccupa . . . come possa piacere al Signore” (*I Cor 7, 32*).

Il “piacere al Signore” ha, come sfondo, l’amore. Questo sfondo emerge da un ulteriore confronto: chi non è sposato si preoccupa di come piacere a Dio, mentre l’uomo sposato deve preoccuparsi anche di come accontentare la moglie. Qui appare, in un certo senso, il carattere sponsale della “continenza per il regno di Dio”. L’uomo cerca sempre di piacere alla persona amata. Il “piacere a Dio” non è quindi privo di questo carattere, che distingue la relazione interpersonale degli sposi. Da una parte, esso è uno sforzo dell’uomo che tende a Dio e cerca il modo di piacergli, cioè di esprimere attivamente l’amore; d’altra parte, a quest’aspirazione corrisponde un gradimento di Dio che, accettando gli sforzi dell’uomo, corona la propria opera col dare una nuova grazia: sin dall’inizio, infatti, quest’aspirazione è stata suo dono. Il “preoccuparsi (di) come piacere a Dio” è quindi un contributo dell’uomo al continuo dialogo della salvezza, iniziato da Dio. Evidentemente ad esso prende parte ogni cristiano che vive di fede.

2. Paolo osserva, tuttavia, che l’uomo legato col vincolo matrimoniale “si trova diviso” (*I Cor 7, 34*) a causa dei suoi doveri familiari (cf. *I Cor 7, 34*). Da questa constatazione sembra quindi risultare che la persona non sposata dovrebbe essere caratterizzata da una *integrazione interiore*, da una unificazione, che gli permetterebbero di dedicarsi completamente al servizio del Regno di Dio in tutte le sue dimensioni. Tale atteggiamento presuppone l’astensione dal matrimonio, esclusivamente “per il Regno di Dio”, e una vita indirizzata unicamente a questo scopo. Diversamente, “la divisione” può furtivamente entrare anche nella vita di un non sposato, il quale, essendo privo da una parte della vita matrimoniale e dall’altra di un chiaro scopo per cui dovrebbe rinunciare ad essa, potrebbe trovarsi davanti a un certo vuoto.

3. L’Apostolo sembra conoscere bene tutto ciò, e si premura di specificare che egli non vuole “gettare un laccio” a colui al quale consiglia di non sposarsi, ma lo fa per indirizzarlo a ciò che è *degnò e che lo tiene unito al Signore senza distrazioni* (cf. *I Cor 7, 35*). Queste parole fanno venire in mente ciò che Cristo durante l’Ultima Cena, secondo il Vangelo di Luca, dice agli Apostoli: “Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove (letteralmente, “nelle tentazioni”); e io preparo per voi un Regno, come il Padre l’ha preparato per me” (*Lc 22, 28-29*). Chi non è sposato “essendo unito al Signore”, può essere certo che le sue difficoltà troveranno comprensione: “Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, escluso il peccato” (*Eb 4, 15*). Ciò permette alla persona non sposata non tanto di immergersi esclusivamente negli eventuali problemi personali, quanto di includerli nella grande corrente delle sofferenze di Cristo e del suo Corpo che è la Chiesa.

4. L’Apostolo mostra in che modo si può “essere uniti al Signore”: ciò si può raggiungere aspirando a un costante permanere con lui, a un gioire della sua presenza (*eupáredron*), senza lasciarsi distrarre dalle cose non essenziali (*aperispástos*) (cf. *I Cor 7, 35*).

Paolo precisa questo pensiero ancor più chiaramente, quando parla della situazione della donna sposata e di quella che ha scelto la verginità o non ha più il marito. Mentre la donna sposata deve preoccuparsi di “come possa piacere al marito”, quella non sposata “si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito” (*I Cor 7, 34*).

5. Per afferrare in modo adeguato tutta la profondità del pensiero di Paolo, bisogna osservare che la “santità”, secondo la concezione biblica, è piuttosto uno stato che un’azione; essa ha un carattere innanzitutto

ontologico e poi anche morale. Specie nell'Antico Testamento, è una "separazione" da ciò che non è soggetto all'influenza di Dio, che è "*profanum*", per *appartenere esclusivamente a Dio*. La "santità nel corpo e nello spirito", quindi, significa anche la sacralità della verginità o del celibato, accettati per il "Regno di Dio". E, contemporaneamente, ciò che è offerto a Dio deve distinguersi con la purezza morale e perciò presuppone un comportamento "senza macchia né ruga", "santo e immacolato", secondo il modello verginale della Chiesa che sta davanti a Cristo (*Ef 5, 27*).

L'Apostolo in questo capitolo della lettera ai Corinzi, tocca i problemi del matrimonio e del celibato o della verginità in modo profondamente umano e realistico, rendendosi conto della mentalità dei suoi destinatari. L'argomentazione di Paolo è, in una certa misura, "*ad hominem*". Il mondo nuovo, il nuovo ordine dei valori che egli annunzia, deve incontrarsi, nell'ambiente dei suoi destinatari di Corinto, con un altro "mondo" e con un altro ordine di valori, diverso anche da quello a cui erano giunte, per la prima volta, le parole pronunziate da Cristo.

6. Se Paolo, con la sua dottrina circa il matrimonio e la continenza, si riferisce anche alla *caducità del mondo* e della vita umana in esso, certamente lo fa in riferimento all'ambiente, che, in un certo senso, era *orientato* in modo programmatico all'"*uso dal mondo*". Quanto significativo è, da questo punto di vista, il suo appello "a quelli che usano del mondo" perché lo facciano "come se non ne usassero appieno" (*I Cor 7, 31*). Dal contesto immediato risulta che pure il matrimonio, in quest'ambiente, era inteso come *un modo di "usare il mondo"* - diversamente da come lo era stato in tutta la tradizione israelitica (nonostante alcuni snaturamenti, che Gesù indicò nel colloquio con i Farisei, oppure nel Discorso della montagna). Indubbiamente, tutto ciò spiega lo stile della risposta di Paolo. L'Apostolo si rendeva ben conto che, incoraggiando all'astensione dal matrimonio, doveva al tempo stesso mettere in luce un modo di comprensione del matrimonio che fosse conforme con tutto l'ordine evangelico dei valori. E doveva farlo col massimo realismo, tenendo cioè davanti agli occhi l'ambiente al quale si rivolgeva, le idee e i modi di valutare le cose, in esso dominanti.

7. Agli uomini che vivevano in un ambiente, ove il matrimonio era considerato soprattutto come uno dei modi di "usare del mondo", Paolo si pronunzia quindi con le significative parole sia circa la verginità o il celibato (come abbiamo visto), sia anche circa il matrimonio stesso: "Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere" (*I Cor 7, 8-9*). Quasi la stessa idea era stata espressa da Paolo già prima: "Quanto poi alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare la donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito" (*I Cor 7, 1-2*).

8. Forse che l'Apostolo, nella prima lettera ai Corinzi, guarda il matrimonio *esclusivamente dal punto di vista di un "remedium concupiscentiae"*, come si soleva dire nel tradizionale linguaggio teologico? Gli enunciati riportati poco sopra sembrerebbero testimoniarlo. Intanto, nell'immediata prossimità delle formulazioni riportate, leggiamo una frase che ci induce a vedere in modo diverso l'insieme dell'insegnamento di san Paolo, contenuto nel capitolo 7 della prima lettera ai Corinzi: "Vorrei che tutti fossero come me (egli ripete il suo argomento preferito a favore dell'astensione dal matrimonio); - ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro" (*I Cor 7, 7*). Quindi, anche coloro che scelgono il matrimonio e vivono in esso ricevono da Dio un "dono", il "proprio dono", cioè la grazia propria di tale scelta, di questo modo di vivere, di questo stato. Il dono ricevuto dalle persone che vivono nel matrimonio è diverso da quello ricevuto dalle persone che vivono nella verginità e scelgono la continenza per il Regno di Dio; nondimeno esso è un vero "dono da Dio", dono "proprio", destinato a persone concrete, e "specifico", cioè adatto alla loro vocazione di vita.

9. Si può quindi dire che, mentre l'Apostolo, nella sua caratterizzazione del matrimonio da parte "umana" (e forse ancora più da parte della situazione locale che dominava a Corinto) mette fortemente in rilievo la motivazione "*del riguardo alla concupiscenza della carne*", al tempo stesso egli rileva, con non minore forza di convinzione, anche il suo carattere sacramentale e "carismatico". Con la stessa chiarezza, con la quale vede la situazione dell'uomo in rapporto alla concupiscenza della carne, egli vede anche l'azione della grazia in ogni uomo - in colui che vive nel matrimonio non meno che in colui il quale sceglie volontariamente la continenza - tenendo presente che "passa la scena di questo mondo".

1. Durante le nostre precedenti considerazioni, analizzando il settimo capitolo della prima lettera ai Corinzi, abbiamo cercato di cogliere e di comprendere gli insegnamenti e i consigli, che san Paolo dà ai destinatari della sua Lettera sulle questioni riguardanti il matrimonio e la continenza volontaria (ossia l'astensione dal matrimonio). Affermando che chi sceglie il matrimonio "fa bene" e chi sceglie la verginità "fa meglio", l'Apostolo fa riferimento alla caducità del mondo - ossia a tutto ciò che è temporale.

È facile intuire che il motivo della caducità e della labilità di ciò che è temporale, parla, in questo caso, con molta maggior forza che non il riferimento alla realtà dell'"altro mondo". Benché l'Apostolo qui si esprima non senza difficoltà, possiamo, tuttavia, essere d'accordo che alla base dell'interpretazione paolina del tema "matrimonio-verginità" si trova non tanto la stessa metafisica dell'essere accidentale (quindi passeggero), quanto piuttosto *la teologia di una grande attesa*, di cui Paolo fu fervido propugnatore. Non il "mondo" è l'eterno destino dell'uomo, ma il Regno di Dio. L'uomo non può attaccarsi troppo ai beni che sono a misura del mondo perituro.

2. Pure il matrimonio è legato con la "scena di questo mondo", che passa; e qui siamo, in un certo senso, molto vicini alla prospettiva aperta da Cristo nel suo enunziato circa la futura risurrezione (cf. *Mt 22, 23-32; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40*). Perciò il cristiano, secondo l'insegnamento di Paolo, deve vivere il matrimonio dal punto di vista della sua vocazione definitiva. E mentre il matrimonio è legato con la scena di questo mondo che passa e perciò impone, *in un certo senso, la necessità di "chiudersi" in questa caducità*, l'astensione dal matrimonio, invece, si potrebbe dire libera da una tale necessità. Proprio per questo l'Apostolo dichiara che "fa meglio" colui che sceglie la continenza. Benché la sua argomentazione prosegua su tale strada, tuttavia si mette decisamente in primo piano (come già abbiamo costatato) soprattutto il problema di "piacere al Signore" e di "preoccuparsi delle cose del Signore".

3. Si può ammettere che le stesse ragioni parlano in favore di ciò che l'Apostolo consiglia alle donne rimaste vedove: "La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore. Ma se rimane così, a mio parere, è meglio; credo infatti di avere anch'io lo Spirito di Dio" (*1 Cor 7, 39-40*). Quindi: *rimanga nella vedovanza piuttosto che contrarre un nuovo matrimonio*.

4. Mediante ciò che scopriamo con una lettura perspicace della prima lettera ai Corinzi (specie del capitolo 7), si svela tutto il realismo della teologia paolina del corpo. Se l'Apostolo nella lettera proclama che "il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi" (*1 Cor 6, 19*), al tempo stesso egli è pienamente consapevole della debolezza e della peccaminosità alle quali l'uomo soggiace, proprio a motivo della concupiscenza della carne.

Tuttavia, una tale coscienza non gli offusca in alcun modo la realtà del dono di Dio, che viene partecipato sia da coloro che si astengono dal matrimonio, sia da coloro che prendono moglie o marito. Nel capitolo 7 della prima lettera ai Corinzi troviamo un chiaro incoraggiamento all'astensione dal matrimonio, la convinzione che "fa meglio" colui che si decide per essa; ma non troviamo, tuttavia, alcun fondamento per considerare coloro che vivono nel matrimonio come "carnali", e coloro invece che, per motivi religiosi, scelgono la continenza come "spirituali". Infatti, nell'uno e nell'altro modo di vivere - diremmo oggi: nell'una e nell'altra vocazione - opera quel "dono" che ciascuno riceve da Dio, *cioè la grazia, la quale fa sì che il corpo è "tempio dello Spirito Santo"* e tale rimane, così *nella verginità (nella continenza) come anche nel matrimonio*, se l'uomo si mantiene fedele al proprio dono e, conformemente al suo stato, ossia alla sua vocazione, non "disonora" questo "tempio dello Spirito Santo", che è il suo corpo.

5. Nell'insegnamento di Paolo, contenuto soprattutto nel capitolo 7 della prima lettera ai Corinzi, non troviamo nessuna premessa a ciò che più tardi sarà chiamato "manicheismo". L'Apostolo è pienamente consapevole che - per quanto la continenza per il Regno di Dio rimanga sempre degna di raccomandazione - contemporaneamente la grazia, cioè "il proprio dono di Dio", aiuta anche gli sposi in quella convivenza, nella quale (secondo le parole della "*Genesi*" 2, 24) essi sono così strettamente uniti da diventare "una sola carne". *Questa convivenza carnale* è quindi sottoposta alla potenza del loro "*proprio dono da Dio*". L'Apostolo ne scrive con lo stesso realismo, che caratterizza tutto il suo ragionamento nel capitolo 7 di questa lettera: "Il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito.

La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie” (*I Cor 3-4*).

6. Si può dire che queste formulazioni sono un chiaro commento, da parte del Nuovo Testamento, alle parole appena ricordate del libro della Genesi (*Gen 2, 24*). Tuttavia, le parole qui usate, in particolare le espressioni “*dovere*” e “*non è arbitra (arbitro)*”, non possono essere spiegate astraendo dalla giusta dimensione dell’alleanza matrimoniale, così come abbiamo cercato di chiarirlo facendo l’analisi dei testi del libro della Genesi; cercheremo di farlo ancor più pienamente, quando parleremo della sacramentalità del matrimonio in base alla lettera agli Efesini (cf. *Ef 5, 22-33*). A suo tempo, occorrerà tornare ancora su queste espressioni significative, che dal vocabolario di san Paolo sono passate in tutta la teologia del matrimonio.

7. Per ora, continuiamo a rivolgere l’attenzione alle altre frasi dello stesso brano del capitolo 7 della prima lettera ai Corinzi, in cui l’Apostolo rivolge agli sposi le seguenti parole: “Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione. Questo però vi dico per concessione, non per comando” (*I Cor 7, 5-6*). È un testo molto significativo, a cui forse occorrerà fare ancora riferimento nel contesto delle meditazioni sugli altri temi.

È molto significativo il fatto che l’Apostolo, il quale, in tutta la sua argomentazione circa il matrimonio e la continenza, fa, come Cristo, una chiara distinzione tra il comandamento e il consiglio evangelico, senta il bisogno di riferirsi anche alla “concessione”, come ad una regola supplementare e ciò proprio soprattutto in riferimento ai coniugi e alla loro reciproca convivenza. San Paolo dice chiaramente che sia la convivenza coniugale, sia la volontaria e periodica astensione dei coniugi deve essere frutto di questo “dono di Dio” che è loro “proprio”, e che, cooperando consapevolmente con esso, gli stessi coniugi possono mantenere e rafforzare quel reciproco legame personale e insieme quella dignità che il fatto di essere “tempio dello Spirito Santo che è in loro” (cf. *I Cor 6, 19*) conferisce al loro corpo.

8. Sembra che la regola paolina di “concessione” indichi il bisogno di prendere in considerazione tutto ciò che, in qualche modo, corrisponde alla soggettività tanto differenziata dell’uomo e della donna. Tutto ciò che, in questa soggettività, è di natura non soltanto spirituale ma anche psico-somatica, tutta la ricchezza soggettiva dell’uomo, la quale, tra il suo essere spirituale e quello corporale, si esprime nella sensibilità specifica sia per l’uomo che per la donna - tutto ciò deve rimanere sotto l’influsso del dono che ciascuno riceve da Dio, dono che è suo proprio.

Come si vede, san Paolo nel capitolo 7 della prima lettera ai Corinzi interpreta l’insegnamento di Cristo circa la continenza per il Regno dei cieli in quel modo, molto pastorale, che gli è proprio, non risparmiando in quest’occasione accenti del tutto personali. Egli interpreta l’insegnamento sulla continenza, sulla verginità, parallelamente alla dottrina sul matrimonio, conservando il realismo proprio di un pastore e, al tempo stesso, le proporzioni che troviamo nel Vangelo, nelle parole di Cristo stesso.

9. Nell’enunciato di Paolo si può ritrovare quella fondamentale struttura portante della dottrina rivelata sull’uomo, che anche con il suo corpo è destinato alla “vita futura”. Questa struttura portante sta alla base di tutto l’insegnamento evangelico sulla continenza per il Regno di Dio (cf. *Mt 19, 12*) - ma contemporaneamente poggia su di essa anche il definitivo (escatologico) compimento della dottrina evangelica circa il matrimonio (cf. *Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 36*). Queste due dimensioni della vocazione umana non si oppongono tra di loro, ma sono complementari. Tutte e due forniscono una piena risposta a una delle fondamentali domande dell’uomo: alla domanda circa il significato di “essere corpo”, cioè circa il significato della mascolinità e della femminilità, di essere “nel corpo” un uomo o una donna.

10. Ciò che qui di solito definiamo come teologia del corpo si dimostra come qualcosa di veramente fondamentale e costitutivo per tutta l’ermeneutica antropologica - e al tempo stesso ugualmente fondamentale per l’etica e per la teologia dell’ethos umano. In ciascuno di questi campi bisogna ascoltare attentamente non soltanto le parole di Cristo, in cui egli si richiama al “principio” (*Mt 19, 4*) o al “cuore” come luogo interiore e contemporaneamente “storico” (cf. *Mt 5, 28*) dell’incontro con la concupiscenza della carne - ma dobbiamo ascoltare attentamente anche le parole, mediante le quali Cristo si è richiamato alla risurrezione per innestare nello stesso irrequieto cuore dell’uomo i primi semi della risposta alla domanda circa il significato di essere “carne” nella prospettiva dell’“altro mondo”.



1. “Anche noi che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente, aspettando . . . la redenzione del nostro corpo” (Rm 8, 23). San Paolo nella lettera ai Romani vede questa “redenzione del corpo” *in una dimensione antropologica e insieme cosmica* . . . La creazione “infatti è stata sottomessa alla caducità” (Rm 8, 20). Tutta la creazione visibile, tutto il cosmo porta su di sé gli effetti del peccato dell’uomo. “Tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto” (Rm 8, 22). E contemporaneamente tutta “la creazione . . . attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio” e “nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio” (Rm 8, 19.20-21).

2. La redenzione del corpo è, secondo Paolo, oggetto della speranza. Questa speranza è stata innestata nel cuore dell’uomo in un certo senso subito dopo il primo peccato. Basta ricordare le parole del libro della Genesi, che vengono tradizionalmente definite come il “proto-vangelo” (cf. Gen 3, 15) e quindi, potremmo dire, come l’inizio della Buona Novella, il primo annuncio della salvezza. La redenzione del corpo si collega, secondo le parole della lettera ai Romani, proprio con questa speranza, nella quale - come leggiamo - “noi siamo stati salvati” (Rm 8, 24). *Mediante la speranza*, che risale agli inizi stessi dell’uomo, la redenzione del corpo ha la sua dimensione antropologica: è la redenzione dell’uomo. Contemporaneamente essa si irradia, in un certo senso, su tutta la creazione, che sin dall’inizio è stata legata in modo particolare all’uomo ed a lui subordinata (cf. Gen 1, 28-30). La redenzione del corpo è, quindi, la redenzione del mondo: ha una dimensione cosmica.

3. Presentando nella lettera ai Romani l’immagine “cosmica” della redenzione, Paolo di Tarso colloca al suo stesso centro l’uomo, così come “in principio” questi era stato collocato al centro stesso dell’immagine della creazione. È proprio l’uomo, sono gli uomini, quelli che possiedono “le primizie dello Spirito”, che gemono interiormente, aspettando la redenzione del loro corpo (cf. Rm 8, 23). Cristo, che è venuto per svelare pienamente l’uomo all’uomo rendendogli nota la sua altissima vocazione (cf. *Gaudium et Spes*, 22), *parla* nel Vangelo della *stessa divina profondità del mistero della redenzione*, che proprio in lui trova il suo specifico soggetto “storico”. Cristo, quindi, parla nel nome di quella speranza, che è stata innestata nel cuore dell’uomo già nel “proto-vangelo”. Cristo dà compimento a questa speranza, non soltanto con le parole del suo insegnamento, ma soprattutto con la testimonianza della sua morte e risurrezione. Così, dunque, la redenzione del corpo si è già compiuta in Cristo. In lui è stata *confermata* quella *speranza*, nella quale “noi siamo stati salvati”. E, al tempo stesso, quella speranza è stata *riaperta di nuovo* verso il suo definitivo compimento escatologico. “La rivelazione dei figli di Dio” in Cristo è stata definitivamente indirizzata verso quella “libertà e gloria”, che devono essere definitivamente partecipate dai “figli di Dio”.

4. Per comprendere tutto ciò che comporta “la redenzione del corpo” secondo la lettera di Paolo ai Romani, è necessaria una autentica teologia del corpo. Abbiamo cercato di costruirla, riferendoci prima di tutto alle parole di Cristo. Gli elementi costitutivi della teologia del corpo sono racchiusi in ciò che Cristo dice, facendo richiamo al “principio”, in relazione alla domanda circa l’indissolubilità del matrimonio (cf. Mt 19, 8), in ciò che egli dice della concupiscenza, richiamandosi al cuore umano, nel Sermone della Montagna (cf. Mt 5, 28), ed anche in ciò che dice richiamandosi alla risurrezione (cf. Mt 22, 30). Ciascuno di questi enunciati nasconde in sé un ricco contenuto di natura sia antropologica, sia etica. Cristo parla all’uomo - e parla dell’uomo: dell’uomo che è “corpo”, e che è stato creato come maschio e femmina a immagine e somiglianza di Dio; parla dell’uomo, il cui cuore è sottoposto alla concupiscenza, e infine dall’uomo, davanti al quale si apre la prospettiva escatologica della risurrezione del corpo.

Il “*corpo*” *significa* (secondo il libro della Genesi) l’aspetto visibile dell’uomo e la sua appartenenza al mondo visibile. Per san Paolo esso significa non soltanto questa appartenenza, ma a volte anche l’alienazione dell’uomo dall’influsso dello Spirito di Dio. L’uno e l’altro significato rimane in relazione alla “redenzione del corpo”.

5. Poiché nei testi precedentemente analizzati Cristo parla della profondità divina del mistero della redenzione, *le sue parole servono* proprio quella *speranza*, di cui si parla nella lettera ai Romani. “La redenzione del corpo” secondo l’Apostolo è, in definitiva, ciò che noi “attendiamo”. Così attendiamo proprio la *vittoria escatologica sulla morte*, alla quale Cristo rese testimonianza soprattutto con la sua risurrezione. Alla luce del mistero pasquale, le sue parole sulla risurrezione dei corpi e sulla realtà dell’“altro mondo”,

registrate dai Sinottici, hanno acquistato la loro piena eloquenza. Sia Cristo, sia poi Paolo di Tarso, hanno proclamato l'appello all'astensione dal matrimonio "per il Regno dei cieli" proprio in nome di questa realtà escatologica.

6. Tuttavia, la "redenzione del corpo" si esprime non soltanto nella risurrezione quale vittoria sulla morte. Essa è presente anche nelle parole di Cristo, indirizzate all'uomo "storico", sia quando esse confermano il principio dell'indissolubilità del matrimonio, come principio proveniente dal Creatore stesso, sia anche quando - nel Discorso della Montagna - Cristo invita a superare la concupiscenza, e ciò perfino nei movimenti unicamente interiori del cuore umano. Dell'uno e dell'altro di questi enunziati-chiave bisogna dire che si riferiscono alla *moralità umana*, hanno un *sensu etico*. Qui si tratta non della speranza escatologica della risurrezione, ma della speranza *della vittoria sul peccato*, che può essere chiamata la speranza di ogni giorno.

7. Nella sua vita quotidiana l'uomo deve attingere al mistero della redenzione del corpo l'ispirazione e la forza per superare il male che è assopito in sé sotto forma della triplice concupiscenza. L'uomo e la donna, legati nel matrimonio, devono intraprendere quotidianamente il compito dell'indissolubile unione di quell'alleanza, che hanno stipulato tra di loro. Ma anche un uomo o una donna, che volontariamente hanno scelto la continenza per il Regno dei cieli, devono dare quotidianamente una viva testimonianza della fedeltà a una tale scelta, ascoltando le direttive di Cristo dal Vangelo e quelle dell'apostolo Paolo dalla prima lettera ai Corinzi. In ogni caso si tratta della *speranza di ogni giorno*, che, a misura dei normali compiti e delle difficoltà della vita umana, aiuta a vincere "con il bene il male" (*Rm 12, 21*). Infatti, "nella speranza noi siamo stati salvati": la speranza di ogni giorno manifesta la sua potenza nelle opere umane e perfino negli stessi movimenti del cuore umano, facendo strada, in un certo senso, alla grande speranza escatologica legata con la redenzione del corpo.

8. Penetrando nella vita quotidiana con la dimensione della morale umana, la redenzione del corpo aiuta, prima di tutto, *a scoprire tutto questo bene, in cui l'uomo riporta la vittoria sul peccato* e sulla concupiscenza. Le parole di Cristo, che derivano dalla divina profondità del mistero della redenzione, permettono di scoprire e di rafforzare quel legame, che esiste tra la dignità dell'essere umano (dell'uomo o della donna) e il significato sponsale del suo corpo. Permettono di comprendere e attuare, in base a quel significato, la libertà matura del dono, che in un modo si esprime nel matrimonio indissolubile, e in un altro mediante l'astensione dal matrimonio per il Regno di Dio. Su queste vie diverse Cristo svela pienamente l'uomo all'uomo, rendendogli nota la "sua altissima vocazione". Questa vocazione è iscritta nell'uomo secondo tutto il suo "*compositum*" psico-fisico, proprio mediante il mistero della redenzione del corpo. Tutto ciò che abbiamo cercato di fare nel corso delle nostre meditazioni, per comprendere le parole di Cristo, ha il suo fondamento definitivo nel mistero della redenzione del corpo.

*Mercoledì, 28 luglio 1982*

1. Iniziamo oggi un nuovo capitolo sul tema del matrimonio, leggendo le parole di san Paolo agli Efesini: "Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è *il salvatore del suo corpo*. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto.

E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di *farsi comparire davanti la sua Chiesa* tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli *come il proprio corpo*, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito" (*Ef 5, 22-33*).

2. Conviene che sottoponiamo ad analisi approfondita il testo citato, contenuto in questo capitolo quinto della lettera agli Efesini, così come, in precedenza, abbiamo analizzato le singole parole di Cristo, che sembrano avere un significato-chiave per la teologia del corpo. Si trattava delle parole, in cui Cristo si richiama al “principio” (Mt 19, 4; Mc 10, 6), al “cuore” umano, nel Discorso della Montagna (Mt 5, 28) e alla futura risurrezione (cf. Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35). Quanto è contenuto nel passo della lettera agli Efesini costituisce quasi il “coronamento” di quelle altre sintetiche parole-chiave. Se da esse è emersa la teologia del corpo nei suoi lineamenti evangelici, semplici ed insieme fondamentali, *occorre, in certo senso, presupporre questa teologia* nell’interpretare il menzionato passo della lettera agli Efesini. E perciò, se si vuol *interpretare quel passo*, bisogna farlo *alla luce* di ciò che Cristo ci disse sul corpo umano. Egli parlò non solo richiamandosi all’uomo “storico” e perciò stesso all’uomo, sempre “contemporaneo”, della concupiscenza (al suo “cuore”), ma anche rilevando, da un lato, le prospettive del “principio” ossia dell’innocenza originaria e della giustizia e, dall’altro, le prospettive escatologiche della risurrezione dei corpi, quando “non prenderanno né moglie né marito” (cf. Lc 20, 35). Tutto ciò fa parte dell’ottica teologica della “redenzione del nostro corpo” (Rm 8, 23).

3. Anche le parole dell’autore della lettera agli Efesini (Il problema della paternità paolina della lettera agli Efesini, riconosciuta da alcuni esegeti e negata da altri, può essere risolto per il tramite di una supposizione mediana, che qui accettiamo quale ipotesi di lavoro: ossia, che san Paolo affidò alcuni concetti al suo segretario, il quale poi li sviluppò e rifinì. È questa soluzione provvisoria del problema che abbiamo in mente, parlando dell’“Autore della lettera agli Efesini”, dell’“Apostolo” e di “san Paolo”.) sono centrate sul corpo; e ciò sia nel suo *significato metaforico*, cioè sul corpo di Cristo che è la Chiesa, sia nel suo *significato concreto*, cioè sul corpo umano nella sua perenne mascolinità e femminilità, nel suo perenne destino all’unione nel matrimonio, come dice il libro della Genesi: “L’uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne” (Gen 2, 24).

*In qual modo* questi due significati del corpo compaiono e convergono nel brano della lettera agli Efesini? E *perché* vi compaiono e convergono? Ecco gli interrogativi che bisogna porsi, attendendo delle risposte non tanto immediate e dirette, quanto possibilmente approfondite e “a lunga scadenza”, alle quali siamo stati preparati dalle analisi precedenti. Infatti, quel brano della lettera agli Efesini non può essere correttamente inteso, se non soltanto *nell’ampio contesto biblico*, considerandolo come “coronamento” dei temi e delle verità che, attraverso la Parola di Dio rivelata nella Sacra Scrittura, affluiscono e defluiscono come a onde lunghe. Sono temi centrali e verità essenziali. E perciò il testo citato della lettera agli Efesini è anche un testo-chiave e “classico”.

4. È un testo ben noto alla liturgia, in cui compare sempre *in rapporto con il sacramento del Matrimonio*. La “*lex orandi*” della Chiesa vede in esso un esplicito riferimento a questo sacramento: e la “*lex credendi*” permette e nello stesso tempo esprime sempre la “*lex credendi*”. Ammettendo tale premessa, dobbiamo subito chiederci: in questo “classico” testo della lettera agli Efesini, come emerge *la verità sulla sacramentalità del matrimonio? in qual modo* viene in esso espressa oppure confermata? Diverrà chiaro che la risposta a questi interrogativi non può essere immediata e diretta, ma graduale e “a lunga scadenza”. Ciò viene comprovato perfino da un primo sguardo a questo testo, che ci riporta al libro della Genesi e dunque “al principio”, e che, nella descrizione del rapporto tra Cristo e la Chiesa, riprende dagli scritti dei profeti dell’Antico Testamento la ben nota *analogia dell’amore sponsale* tra Dio e il suo popolo eletto. Senza esaminare questi rapporti, sarebbe difficile rispondere alla domanda sul modo, in cui la lettera agli Efesini tratta *della sacramentalità* del matrimonio. Si vedrà pure come la prevista risposta deve passare attraverso tutto l’ambito dei problemi analizzati in precedenza, cioè attraverso la teologia del corpo.

5. Il sacramento o la sacramentalità - nel senso più generale di questo termine - si incontra con il corpo e presuppone la “teologia del corpo”. *Il sacramento*, infatti, secondo il significato generalmente conosciuto, è un “*segno visibile*”. Il “corpo” significa pure ciò che è visibile, significa la “visibilità” del mondo e dell’uomo. Dunque, in qualche modo - anche se il più generale - il corpo entra nella definizione del sacramento, essendo esso “segno visibile di una realtà invisibile”, cioè della realtà spirituale, trascendente, divina. In questo segno - e mediante questo segno - Dio si dona all’uomo nella sua trascendente verità e nel suo amore. Il sacramento è segno della grazia ed è un *segno efficace*. Non solo la *indica* ed esprime in modo visibile, a modo di segno, ma la *produce*, e contribuisce efficacemente a far sì che la grazia diventi parte dell’uomo, e che in lui si *realizzi* e si compia *l’opera della salvezza*, l’opera prestabilita da Dio fin dall’eternità e pienamente rivelata in Gesù Cristo.

6. Direi che già questo primo sguardo gettato sul “classico” testo della lettera agli Efesini indica la direzione in cui debbono svilupparsi le nostre ulteriori analisi. È necessario che queste analisi inizino dalla preliminare *comprensione del testo in se stesso*; tuttavia, debbono in seguito condurci, per così dire, oltre i suoi confini, per capire possibilmente “fino in fondo” quanta ricchezza di verità rivelata da Dio sia contenuta nell’ambito di quella pagina stupenda. Servendoci della nota espressione della costituzione *Gaudium et Spes*, si può dire che il brano da noi scelto nella lettera agli Efesini “svela - in modo particolare - *l’uomo all’uomo* e gli fa nota *la sua altissima vocazione*” (*Gaudium et Spes*, 22): in quanto egli partecipa all’esperienza della persona incarnata. Infatti Dio, creandolo a sua immagine, fin dal principio lo creò “maschio e femmina” (*Gen* 1, 27).

Durante le successive analisi cercheremo - soprattutto alla luce del citato testo della lettera agli Efesini - di comprendere più profondamente il sacramento (in particolare, il matrimonio come sacramento): prima, nella dimensione dell’alleanza e della grazia, e, in seguito, nella dimensione del segno sacramentale.

*Mercoledì, 4 agosto 1982*

1. Nella nostra conversazione di mercoledì scorso ho citato il capitolo quinto della lettera agli Efesini (*Ef* 5, 22-23). Ora, dopo lo sguardo introduttivo su quel testo “classico”, conviene esaminare il modo in cui tale brano - così importante sia per il mistero della Chiesa, sia per la sacramentalità del matrimonio - è inquadrato *nell’immediato contesto dall’intera lettera*.

Pur sapendo che esiste una serie di problemi discussi tra i Biblisti riguardo ai destinatari, alla paternità e anche alla data della sua composizione, bisogna constatare che la lettera agli Efesini ha una struttura molto significativa. L’Autore inizia questa lettera col presentare *l’eterno piano della salvezza dell’uomo in Gesù Cristo*.

“... Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo / ... In lui ci ha scelti ... / per essere santi ed immacolati al suo cospetto nella carità, / predestinandoci ad essere suoi figli adottivi / per opera di Gesù Cristo, / secondo il beneplacito della sua volontà. / E questo a lode e gloria della sua grazia, / che ci ha dato nel suo Figlio diletto; / nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, / la remissione dei peccati / secondo la ricchezza della sua grazia. / ... per realizzarlo nella pienezza dei tempi: / il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose ...” (*Ef* 1, 3.4-7.10).

L’Autore della lettera agli Efesini, dopo aver presentato con parole piene di gratitudine il piano che, fin dall’eternità, è in Dio e ad un tempo si realizza già nella vita dell’umanità, prega il Signore, affinché gli uomini (e direttamente i destinatari della lettera) conoscano pienamente Cristo quale capo: “... Lo ha costituito su tutte le cose *a capo della Chiesa, / la quale è il suo corpo, / la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose*” (*Ef* 1, 22-23). L’umanità peccatrice è chiamata ad una vita nuova in Cristo, nel quale i pagani e gli Ebrei debbono unirsi come in un tempio (cf. *Ef* 2, 11-21). L’Apostolo è banditore del ministero di Cristo tra i pagani, ai quali soprattutto si rivolge nella sua lettera, piegando “le ginocchia davanti al Padre” e chiedendo che conceda loro, “secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell’uomo interiore” (*Ef* 3, 14.16).

2. Dopo questo così profondo e suggestivo svelamento del mistero di Cristo nella Chiesa, l’Autore passa, nella seconda parte della lettera, *a direttive più particolareggiate*, che mirano a definire la vita cristiana come vocazione che scaturisce dal piano divino, di cui abbiamo parlato in precedenza, cioè dal mistero di Cristo nella Chiesa. Anche qui l’Autore tocca diverse questioni sempre valide per la vita cristiana. Esorta a conservare l’unità, sottolineando in pari tempo che tale unità si costruisce sulla molteplicità e diversità dei doni di Cristo. A ciascuno è dato un dono diverso, ma tutti, come cristiani, debbono “rivestire *l’uomo nuovo*, creato secondo Dio, nella giustizia e nella santità vera” (*Ef* 4, 24). Con ciò è legato un richiamo categorico a superare i vizi ed acquisire le virtù corrispondenti alla vocazione che tutti hanno ottenuto in Cristo (cf. *Ef* 4, 25-32). L’Autore scrive: “Fatevi dunque *imitatori di Dio*, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi ... in sacrificio” (*Ef* 5, 1-2).

3. Nel capitolo quinto della lettera agli Efesini questi richiami divengono ancor più particolareggiati. L'Autore condanna severamente gli abusi pagani, scrivendo: "Se un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come figli della luce" (Ef5, 8). E poi: "Non siate . . . inconsiderati, ma sappiate comprendere la volontà di Dio. E non ubriacatevi di vino (riferimento al libro dei Proverbi 23, 31) . . . ma *siate ricolmi dello Spirito*, intrattenendovi a vicenda con salmi, inni e cantici spirituali, cantando ed inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore" (Ef5, 17-19). L'Autore della lettera vuole illustrare con queste parole il clima di vita spirituale, che dovrebbe animare ogni comunità cristiana. A questo punto, passa alla comunità domestica, cioè *alla famiglia*. Scrive infatti: "Siate ricolmi dello Spirito . . . rendendo continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo. Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (Ef5, 18.20-21). E così entriamo appunto in quel brano della lettera, che sarà tema della nostra particolare analisi. Potremo costatare facilmente che il contenuto essenziale di questo testo "classico" compare all'incrocio dei *due principali fili conduttori* dell'intera lettera agli Efesini: il primo, quello del mistero di Cristo che, come espressione del piano divino per la salvezza dell'uomo, si realizza nella Chiesa; il secondo, quello della vocazione cristiana quale modello di vita dei singoli battezzati e delle singole comunità, corrispondente al mistero di Cristo, ossia al piano divino per la salvezza dell'uomo.

4. Nel contesto immediato del brano citato, l'Autore della lettera cerca di spiegare in qual modo la vocazione cristiana così concepita debba realizzarsi e manifestarsi nei rapporti *tra tutti i membri di una famiglia*; dunque, non solo tra il marito e la moglie (di cui tratta precisamente il brano del capitolo 5, 22-23 da noi scelto), ma anche tra i genitori e i figli. L'Autore scrive: "Figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore, perché questo è giusto. Onora tuo padre e tua madre: è questo il primo comandamento associato a una promessa: perché tu sia felice e goda di una vita lunga sopra la terra. E voi, padri, non inasprite i vostri figli, ma allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore" (Ef6, 1-4). In seguito, si parla dei doveri dei servi nei riguardi dei padroni e, viceversa, dei padroni nei riguardi dei servi, cioè degli schiavi (cf. Ef6, 5-9), il che va riferito anche alle direttive concernenti la famiglia in senso lato. Essa, infatti, era costituita non soltanto dai genitori e dai figli (secondo il succedersi delle generazioni), ma vi appartenevano in senso lato anche i servi di ambedue i sessi: schiavi e schiave.

5. Così, dunque, il testo della lettera agli Efesini, che ci proponiamo di far oggetto di una approfondita analisi, si trova *nell'immediato contesto di insegnamenti sugli obblighi morali della società familiare* (le cosiddette "Hausteflen" o codici domestici, secondo la definizione di Lutero). Analoghe istruzioni troviamo anche in altre lettere (cf. ex. gr., Col 3, 18; 1 Pt 2, 13-3, 7). Per di più, tale contesto immediato fa parte del nostro brano, in quanto anche il "classico" testo da noi scelto tratta dei reciproci doveri dei mariti e delle mogli. Tuttavia occorre notare che il brano 5, 22-33 della lettera agli Efesini è centrato di per sé esclusivamente *sui coniugi e sul matrimonio*, e quanto riguarda la famiglia anche in senso lato si trova già nel contesto. Prima, però, di accingersi ad un'analisi approfondita del testo, conviene aggiungere che l'intera lettera termina con uno stupendo incoraggiamento alla battaglia spirituale (cf. Ef6, 10-20), con brevi raccomandazioni (cf. Ef6, 21-22) e un augurio finale (cf. Ef6, 23-24). Quell'appello alla battaglia spirituale sembra essere logicamente fondato sull'argomentazione di tutta la lettera. Esso è, per così dire, l'esplicito compimento dei suoi principali fili conduttori.

Avendo così davanti agli occhi la struttura complessiva dell'intera lettera agli Efesini, cercheremo nella prima analisi di chiarire il significato delle parole: "Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (Ef5, 21), rivolte ai mariti e alle mogli.

*Mercoledì, 11 agosto 1982*

1. Iniziamo oggi un'analisi più particolareggiata del brano della lettera agli Efesini 5, 21-33. L'Autore, rivolgendosi ai coniugi, raccomanda loro di esser "*sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo*" (Ef5, 21).

Si tratta qui di *un rapporto* dalla doppia dimensione o *di duplice grado*: reciproco e comunitario. Uno precisa e caratterizza l'altro. Le relazioni reciproche del marito e della moglie debbono scaturire dalla loro comune

relazione con Cristo. L'Autore della lettera parla del "timore di Cristo" in un senso analogo a quando parla del "timore di Dio". In questo caso, non si tratta di timore o paura, che è un atteggiamento difensivo davanti alla minaccia di un male, ma si tratta soprattutto di rispetto per la santità, per il "sacrum"; si tratta della "pietas", che nel linguaggio dell'Antico Testamento fu espressa anche col termine "timore di Dio" (cf., ex. gr., *Sal* 102 [103], 11; *Pr* 1, 7; *Pr* 23, 17; *Sir* 1, 11-16). In effetti, una tale "pietas", sorta dalla profonda coscienza del mistero di Cristo, deve costituire la base delle reciproche relazioni tra i coniugi.

2. Come il contesto immediato, così anche il testo scelto da noi ha un carattere "parenetico", cioè di istruzione morale. L'Autore della lettera desidera indicare ai coniugi come si devono stabilire le loro relazioni reciproche e tutto il loro comportamento. Egli deduce le proprie indicazioni e direttive dal mistero di Cristo presentato all'inizio della lettera. Questo mistero deve essere spiritualmente presente nel reciproco rapporto dei coniugi. Penetrando i loro cuori, generando in essi quel santo "timore di Cristo" (cioè appunto la "pietas"), il mistero di Cristo deve condurli ad esser "sottomessi gli uni agli altri": il mistero di Cristo, cioè il mistero della scelta, fin dall'eternità, di ciascuno di loro in Cristo "ad essere figli adottivi" di Dio.

3. L'espressione che apre il nostro brano di *Efesini* 5, 21-33, al quale ci siamo avvicinati grazie all'analisi del contesto remoto e immediato, ha un'eloquenza tutta particolare. L'Autore parla della mutua sottomissione dei coniugi, marito e moglie, e in tal modo fa anche capire come bisogna intendere le parole che scriverà in seguito sulla sottomissione della moglie al marito. Infatti leggiamo: "Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore" (*Ef* 5, 22). Esprimendosi così, l'Autore non intende dire che il marito è "padrone" della moglie e che il patto inter-personale proprio del matrimonio è un patto di dominio del marito sulla moglie. Esprime, invece, un altro concetto: cioè che la moglie, nel suo rapporto con Cristo - il quale è per ambedue i coniugi unico Signore - può e deve trovare la motivazione di quel rapporto con il marito, che scaturisce dall'essenza stessa del matrimonio e della famiglia. Tale rapporto, tuttavia, non è sottomissione unilaterale. Il matrimonio, secondo la dottrina della lettera agli Efesini, esclude quella componente del patto che gravava e, a volte, non cessa di gravare su questa istituzione. Il marito e la moglie sono infatti "sottomessi gli uni agli altri", sono vicendevolmente subordinati. La fonte di questa reciproca sottomissione sta nella "pietas" cristiana, e la sua espressione è l'amore.

4. L'Autore della lettera sottolinea in modo particolare questo amore, rivolgendosi ai mariti. Scrive infatti: "E voi, mariti, amate le vostre mogli . . .", e con questo modo di esprimersi toglie qualunque timore, che avrebbe potuto suscitare (data la sensibilità contemporanea) la frase precedente: "Le mogli siano sottomesse ai mariti". L'amore esclude ogni genere di sottomissione, per cui la moglie diverrebbe serva o schiava del marito, oggetto di sottomissione unilaterale. L'amore fa sì che contemporaneamente anche il marito è sottomesso alla moglie, e sottomesso in questo al Signore stesso, così come la moglie al marito. La comunità o unità che essi debbono costituire a motivo del matrimonio, si realizza attraverso una reciproca donazione, che è anche una sottomissione vicendevole. Cristo è fonte ed insieme modello di quella sottomissione che, essendo reciproca "nel timore di Cristo", conferisce all'unione coniugale un carattere profondo e maturo. Molteplici fattori di natura psicologica o di costume vengono, in questa fonte e dinanzi a questo modello, talmente trasformati da far emergere, direi, una nuova e preziosa "fusione" dei comportamenti e dei rapporti bilaterali.

5. L'Autore della lettera agli Efesini non teme di accogliere quei concetti che erano propri della mentalità e dei costumi di allora; non teme di parlare della sottomissione della moglie al marito; non teme, poi (anche nell'ultimo versetto del testo da noi citato), di raccomandare alla moglie che "sia rispettosa verso il marito" (*Ef* 5, 33). Infatti è certo che, quando il marito e la moglie saranno sottomessi l'uno all'altro "nel timore di Cristo", tutto troverà un giusto equilibrio, cioè tale da corrispondere alla loro vocazione cristiana nel mistero di Cristo.

6. Diversa è certamente la nostra sensibilità contemporanea, diversi sono anche le mentalità e i costumi, e differente è la posizione sociale della donna nei confronti dell'uomo. Nondimeno, il fondamentale principio parenetico, che troviamo nella lettera agli Efesini, rimane lo stesso e porta i medesimi frutti. La sottomissione reciproca "nel timore di Cristo" - sottomissione nata sul fondamento della "pietas" cristiana - forma sempre quella profonda e salda struttura portante della comunità dei coniugi, in cui si realizza la vera "comunione" delle persone.

7. L'Autore del testo agli Efesini, che ha iniziato la sua lettera con una magnifica visione del piano eterno di Dio verso l'umanità, non si limita a porre in rilievo soltanto gli aspetti tradizionali del costume o quelli etici del matrimonio, ma oltrepassa l'ambito dell'insegnamento, e, scrivendo sul rapporto reciproco dei coniugi, scopre in esso la dimensione dello stesso mistero di Cristo, di cui egli è annunziatore e apostolo. "Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti, in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei . . ." (Ef 5, 22-25). In tal modo, *l'insegnamento* proprio di questa parte parenetica della lettera viene, in certo senso, *inserito nella realtà stessa del mistero* nascosto fin dall'eternità in Dio e rivelato all'umanità in Gesù Cristo. Nella lettera agli Efesini siamo testimoni, direi, di un particolare incontro di quel mistero con l'essenza stessa della vocazione al matrimonio. Come bisogna intendere questo incontro?

8. Nel testo della lettera agli Efesini esso si presenta anzitutto come una grande *analogia*. Vi leggiamo: "Le mogli siano sottomesse ai mariti *come* al Signore . . .": ecco la prima componente dell'analogia. "Il marito infatti è capo della moglie, *come* anche Cristo è capo della Chiesa . . .": ecco la seconda componente, che costituisce il chiarimento e la motivazione della prima. "E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, *così* anche le mogli siano soggette ai loro mariti . . .": il rapporto di Cristo con la Chiesa, presentato precedentemente, viene ora espresso quale rapporto della Chiesa con Cristo, e qui è compresa la componente successiva dell'analogia. Infine: "E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei . . .": ecco l'ultima componente dell'analogia. Il seguito del testo della lettera sviluppa il pensiero fondamentale, contenuto nel passo ora citato; e l'intero testo della lettera agli Efesini al capitolo 5 (Ef 5, 21-23) è interamente permeato della stessa analogia; cioè: il rapporto reciproco tra i coniugi, marito e moglie, va inteso dai cristiani *a immagine del rapporto tra Cristo e la Chiesa*.

*Mercoledì, 18 agosto 1982*

1. Analizzando le rispettive componenti della lettera agli Efesini, abbiamo constatato mercoledì scorso che, il rapporto reciproco tra i coniugi, marito e moglie, va inteso dai cristiani ad immagine del rapporto tra Cristo e la Chiesa.

Questo rapporto è rivelazione e realizzazione nel tempo del mistero della salvezza, dell'elezione di amore, "nascosta" dall'eternità in Dio. In questa rivelazione e realizzazione il mistero della salvezza comprende il tratto particolare dell'amore sponsale nel rapporto di Cristo con la Chiesa, e perciò lo si può esprimere nel modo più adeguato, ricorrendo all'analogia del rapporto che c'è - che deve esserci - tra marito e moglie nel matrimonio. Tale *analogia chiarisce il mistero*, almeno fino ad un certo grado. Anzi, sembra che, secondo l'Autore della lettera agli Efesini, questa analogia sia complementare di quella di "Corpo Mistico" (cf. Ef 1, 22-23), quando cerchiamo di esprimere il mistero del rapporto di Cristo con la Chiesa e - risalendo ancor più lontano - il mistero dell'amore eterno di Dio verso l'uomo, verso l'umanità: il mistero, che si esprime e si realizza nel tempo attraverso il rapporto di Cristo con la Chiesa.

2. Se - come è stato detto - questa analogia illumina il mistero, essa stessa a sua volta *viene illuminata da quel mistero*. Il rapporto sponsale che unisce i coniugi, marito e moglie, deve - secondo l'Autore della lettera agli Efesini - aiutarci a comprendere l'amore che unisce il Cristo con la Chiesa, quell'amore reciproco di Cristo e della Chiesa, in cui si realizza l'eterno piano divino della salvezza dell'uomo. Tuttavia, il significato dell'analogia non si esaurisce qui. L'analogia usata nella lettera agli Efesini, chiarendo il mistero del rapporto tra il Cristo e la Chiesa, contemporaneamente *svela la verità essenziale sul matrimonio*: cioè, che il matrimonio corrisponde alla vocazione dei cristiani solo quando rispecchia l'amore che Cristo-Sposo dona alla Chiesa sua Sposa, e che la Chiesa (a somiglianza della moglie "sottomessa", dunque pienamente donata) cerca di ricambiare a Cristo. Questo è l'amore redentore, salvatore, l'amore con cui l'uomo dall'eternità è stato amato da Dio in Cristo: "In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, / per essere santi e immacolati al suo cospetto . . ." (Ef 1, 4).

3. Il matrimonio corrisponde alla vocazione dei cristiani in quanto coniugi soltanto se, appunto, quell'amore vi si rispecchia ed attua. Ciò diverrà chiaro se cercheremo di *rileggere l'analogia paolina nella direzione inversa*, cioè partendo dal rapporto di Cristo con la Chiesa, e volgendo poi al rapporto del marito e della moglie nel matrimonio. Nel testo è usato il tono esortativo: "Le mogli siano sottomesse ai mariti . . . come la Chiesa sta sottomessa a Cristo". E d'altra parte: "Voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa . . .". Queste espressioni dimostrano che si tratta di un obbligo morale. Tuttavia, per poter raccomandare tale obbligo, bisogna ammettere che nell'essenza stessa del matrimonio si racchiude *una particella dello stesso mistero*. Altrimenti, tutta questa analogia rimarrebbe sospesa nel vuoto. L'invito dell'Autore della lettera agli Efesini, rivolto ai coniugi, perché modellino il loro rapporto reciproco a somiglianza del rapporto di Cristo con la Chiesa ("*come - così*"), sarebbe privo di una base reale, come se gli mancasse il terreno sotto i piedi. Tale è la logica dell'analogia usata nel citato testo agli Efesini.

4. Come si vede, questa analogia opera in due direzioni. Se, da una parte, ci consente di comprendere meglio l'essenza del rapporto di Cristo con la Chiesa, dall'altra, al tempo stesso, ci permette di penetrare più profondamente nell'essenza del matrimonio, al quale sono chiamati i cristiani. Essa manifesta, in un certo senso, il modo in cui questo matrimonio, nella sua essenza più profonda, *emerge dal mistero* dell'amore eterno di Dio verso l'uomo e l'umanità: da quel mistero salvifico, che si compie nel tempo mediante l'amore sponsale di Cristo verso la Chiesa. Partendo dalle parole della lettera agli Efesini (*Ef 5, 22-33*), possiamo in seguito sviluppare il pensiero contenuto nella grande analogia paolina in due direzioni: sia nella direzione di una più profonda comprensione della Chiesa, sia nella direzione di una più profonda comprensione del matrimonio. Nelle nostre considerazioni seguiremo anzitutto questa seconda, memori che, alla base della comprensione del matrimonio nella sua essenza stessa, sta il rapporto sponsale di Cristo con la Chiesa. Quel rapporto va analizzato ancor più accuratamente per poter stabilire - supponendo l'analogia con il matrimonio - in qual modo questo diventi *segno visibile dell'eterno mistero divino*, ad immagine della Chiesa unita con Cristo. In questo modo la lettera agli Efesini ci conduce alle *basi stesse della sacramentalità* del matrimonio.

5. Intraprendiamo, dunque, un'analisi particolareggiata del testo. Quando leggiamo nella lettera agli Efesini che "il marito . . . è capo della moglie come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo" (*Ef 5, 23*), possiamo supporre che l'Autore, il quale ha già prima chiarito che la sottomissione della moglie al marito, come capo, va intesa quale sottomissione reciproca "nel timore di Cristo", risale al concetto radicato nella mentalità del tempo, per esprimere anzitutto la verità circa il rapporto di Cristo con la Chiesa, cioè che Cristo è capo della Chiesa. È capo come "salvatore del suo corpo". La Chiesa è appunto quel corpo che - essendo sottomesso in tutto a Cristo come suo capo - riceve da lui tutto ciò, per cui diviene ed è suo corpo: cioè la pienezza della salvezza come dono di Cristo, il quale "ha dato se stesso per lei" sino alla fine. Il "donarsi" di Cristo al Padre per mezzo dell'obbedienza fino alla morte di croce acquista qui un senso strettamente ecclesiologico: "*Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei*" (*Ef 5, 25*). Attraverso una totale donazione per amore *ha formato* la Chiesa *come suo corpo* e continuamente la edifica, divenendo suo capo. Come capo è salvatore del suo corpo e, nello stesso tempo, quale salvatore è capo. Come capo e salvatore della Chiesa è anche sposo della sua sposa.

6. In tanto la Chiesa è se stessa, in quanto, come corpo, accoglie da Cristo, suo capo, l'intero dono della salvezza come frutto dell'amore di Cristo e della sua donazione per la Chiesa: frutto della donazione di Cristo sino alla fine. Quel dono di sé al Padre per mezzo dell'obbedienza fino alla morte (cf. *Fil 2, 8*) è contemporaneamente, secondo la lettera agli Efesini, un "dare se stesso per la Chiesa". In questa espressione, *l'amore redentore* si trasforma, direi, *in amore sponsale*: Cristo, dando se stesso per la Chiesa, con lo stesso atto redentore si è unito una volta per sempre con essa, come lo sposo con la sposa, come il marito con la moglie, donandosi attraverso tutto ciò che una volta per sempre è racchiuso in quel suo "dare se stesso" per la Chiesa. In tal modo, il mistero della redenzione del corpo nasconde in sé, in certo senso, il mistero "delle nozze dell'Agnello" (cf. *Ap 19, 7*). Poiché Cristo è capo del corpo, l'intero dono salvifico della redenzione penetra la Chiesa come il corpo di quel capo, e forma continuamente la più profonda, essenziale sostanza della sua vita. E la forma al modo sponsale, dato che nel testo citato l'analogia del corpo-capo passa nell'analogia dello sposo-sposa, o piuttosto del marito-moglie. Lo dimostrano i brani successivi del testo, ai quali converrà passare in seguito.



1. Nelle precedenti considerazioni sul quinto capitolo della lettera agli Efesini (*Ef 5, 21-33*) abbiamo richiamato particolarmente l'attenzione sull'analogia del rapporto che esiste tra Cristo e la Chiesa, e di quello che esiste tra lo sposo e la sposa, cioè tra il marito e la moglie, uniti dal vincolo sponsale. Prima di accingerci all'analisi dei brani ulteriori del testo in questione, dobbiamo prendere coscienza del fatto che nell'ambito della fondamentale analogia paolina: Cristo e Chiesa da una parte, uomo e donna, come coniugi, dall'altra, vi è pure un'analogia supplementare: l'analogia cioè del Capo e del Corpo. Ed è proprio questa analogia a conferire un significato principalmente ecclesiologico all'enunciato da noi analizzato: la Chiesa, come tale, è formata da Cristo; è costituita da lui nella sua parte essenziale, come il corpo dal capo. L'unione del corpo con il capo è soprattutto di natura organica, è, in semplici parole, l'unione somatica dell'organismo umano. Su questa unione organica si fonda, in modo diretto, l'unione biologica, in quanto si può dire che "il corpo vive dal capo" (anche se, in pari tempo, sebbene in un altro modo, il capo vive dal corpo). E inoltre, se si tratta dell'uomo, su questa unione organica si fonda anche l'unione psichica, intesa nella sua integrità e, in definitiva, l'unità integrale della persona umana.

2. Come già è stato detto (per lo meno nel brano analizzato), l'Autore della lettera agli Efesini ha introdotto l'analogia supplementare del capo e del corpo nell'ambito dell'analogia del matrimonio. Sembra perfino che abbia concepito la prima analogia: "capo-corpo", in maniera più centrale dal punto di vista della verità su Cristo e sulla Chiesa, da lui proclamata. Tuttavia, bisogna ugualmente affermare che non l'ha posta accanto o al di fuori dell'analogia del matrimonio come legame sponsale. Anzi, al contrario. Nell'intero testo della lettera agli Efesini (*Ef 5, 22-33*), e specialmente nella prima parte, di cui ci stiamo occupando (*Ef 5, 22-23*), l'Autore parla come se nel matrimonio anche il marito sia "capo della moglie", e la moglie "corpo del marito" come se anche i coniugi formino una unione organica. Ciò può trovare il suo fondamento nel testo della Genesi, in cui si parla di "una sola carne" (*Gen 2, 24*), ossia in quello stesso testo, al quale l'Autore della lettera agli Efesini si riferirà tra poco nel quadro della sua grande analogia. Nondimeno, nel testo del libro della Genesi viene chiaramente posto in evidenza che si tratta dell'uomo e della donna, come di due distinti soggetti personali, i quali decidono coscientemente della loro unione coniugale, definita da quell'arcaico testo con i termini: "una sola carne". E anche nella lettera agli Efesini, questo è ugualmente ben chiaro. L'Autore si serve di una duplice analogia: capo-corpo, marito-moglie, al fine di illustrare con chiarezza la natura dell'unione tra Cristo e la Chiesa. In un certo senso, specialmente in questo primo passo del testo agli Efesini 5, 22-33, la dimensione ecclesiologica sembra decisiva e prevalente.

3. "Le mogli siano sottomesse ai mariti, come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei..." (*Ef 5, 22-25*). Questa analogia supplementare "capo-corpo" fa sì che nell'ambito dell'intero brano della lettera agli Efesini 5, 22-23 abbiamo a che fare con due soggetti distinti, i quali, in virtù di un particolare rapporto reciproco, diventano in certo senso un solo soggetto: il capo costituisce insieme al corpo un soggetto (nel senso fisico e metafisico), un organismo, una persona umana, un essere. Non vi è dubbio che Cristo è un soggetto diverso dalla Chiesa, tuttavia, in virtù di un particolare rapporto, si unisce con essa, come in una unione organica del capo e del corpo: la Chiesa è così fortemente, così essenzialmente se stessa in virtù di una unione con Cristo (mistico). È possibile dire lo stesso dei coniugi, dell'uomo e della donna, uniti in un legame matrimoniale? Se l'Autore della lettera agli Efesini vede l'analogia dell'unione del capo con il corpo anche nel matrimonio, questa analogia, in un certo senso, sembra rapportarsi al matrimonio in considerazione dell'unione che Cristo costituisce con la Chiesa e la Chiesa con Cristo. Quindi l'analogia riguarda soprattutto il matrimonio stesso come quell'unione per cui "due formeranno una carne sola" (*Ef 5, 31*; cf. *Gen 2, 24*).

4. Questa analogia, tuttavia, non offusca l'individualità dei soggetti: quella del marito e quella della moglie, cioè l'essenziale bi-soggettività che sta alla base dell'immagine di "un solo corpo", anzi, l'essenziale bi-soggettività del marito e della moglie nel matrimonio, che fa di loro in un certo senso "un solo corpo", passa, nell'ambito di tutto il testo che stiamo esaminando (*Ef 5, 22-33*), all'immagine della Chiesa-Corpo, unita con Cristo come Capo. Ciò si vede specialmente nel seguito di questo testo, dove l'Autore descrive il rapporto di Cristo con la Chiesa appunto mediante l'immagine del rapporto del marito con la moglie. In questa descrizione la Chiesa-Corpo di Cristo appare chiaramente come il soggetto secondo dell'unione coniugale, al

quale il soggetto primo, Cristo, manifesta l'amore di cui l'ha amata dando "se stesso per lei". Quell'amore è immagine e soprattutto modello dell'amore che il marito deve manifestare alla moglie nel matrimonio, quando ambedue sono sottomessi l'un l'altro "nel timore di Cristo".

5. Leggiamo infatti: "E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola" (Ef 5, 25-31).

6. È facile scorgere che in questa parte del testo della lettera agli Efesini 5, 22-33 "prevale" chiaramente la *bi-soggettività*: essa viene rilevata sia nel rapporto Cristo-Chiesa, sia anche nel rapporto marito-moglie. Ciò non vuol dire che sparisca l'immagine di un soggetto unico: l'immagine di "un solo corpo". Essa è conservata anche nel brano del nostro testo, e in un certo senso vi è ancor meglio spiegata. Ciò si vedrà con più chiarezza quando sottoporremo ad un'analisi particolareggiata il brano sopracitato. Così dunque l'Autore della lettera agli Efesini parla dell'amore di Cristo verso la Chiesa, spiegando il modo in cui quell'amore si esprime, e presentando, nello stesso tempo, sia quell'amore sia le sue espressioni come modello che il marito deve seguire nei riguardi della propria moglie. L'amore di Cristo verso la Chiesa ha essenzialmente, come scopo, la sua *santificazione*: "Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso... per renderla santa" (Ef 5, 25-26). Al *principio* di questa santificazione è il *battesimo*, primo ed essenziale frutto della donazione di sé, che Cristo ha fatto per la Chiesa. In questo testo, il battesimo non viene chiamato col proprio nome, ma definito come purificazione "per mezzo del lavacro dell'acqua, accompagnato dalla parola" (Ef 5, 26). Questo lavacro, con la potenza che deriva dalla donazione redentrice di sé, che Cristo ha fatto per la Chiesa, opera la purificazione fondamentale mediante la quale l'amore di lui verso la Chiesa acquista, agli occhi dell'Autore della lettera, un carattere sponsale.

7. È noto che al sacramento del battesimo partecipa un soggetto individuale nella Chiesa. L'Autore della lettera, tuttavia, attraverso quel soggetto individuale del battesimo vede tutta la Chiesa. L'amore sponsale di Cristo si riferisce ad essa, alla Chiesa ogni qualvolta una persona singola riceve in essa la purificazione fondamentale per mezzo del battesimo. Chi riceve il battesimo, in virtù dell'amore redentore di Cristo, diviene al tempo stesso partecipe del suo amore sponsale verso la Chiesa. "Il lavacro dell'acqua, accompagnato dalla parola" è, nel nostro testo, *l'espressione dell'amore sponsale*, nel senso che prepara la sposa (Chiesa) allo Sposo, fa la Chiesa sposa di Cristo, direi, "in actu primo". Alcuni studiosi della Bibbia osservano qui che, nel testo da noi citato, il "lavacro dell'acqua" rievoca l'abluzione rituale che precedeva lo spozalizio, il che costituiva un importante rito religioso anche presso i Greci.

8. Come sacramento del battesimo il "lavacro dell'acqua, accompagnato dalla parola" (Ef 5, 26) rende sposa la Chiesa non solo "in actu primo", ma anche nella prospettiva più lontana, ossia *nella prospettiva escatologica*. Questa si apre davanti a noi quando, nella lettera agli Efesini, leggiamo che "il lavacro dell'acqua" serve, da parte dello sposo, "al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta *gloriosa*, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata" (Ef 5, 27). L'espressione "di farsi comparire davanti" sembra indicare quel momento dello spozalizio, in cui la sposa viene condotta allo sposo, già vestita dell'abito nuziale e adornata per lo spozalizio. Il testo citato rileva che lo stesso Cristo-Sposo ha cura di adornare la sposa-Chiesa, ha cura che essa sia bella della bellezza della grazia, bella in virtù del dono della salvezza nella sua pienezza, già concesso fin dal sacramento del battesimo. Ma il battesimo è soltanto l'inizio, da cui dovrà emergere la figura della Chiesa gloriosa (come leggiamo nel testo), quale frutto definitivo dell'amore redentore e sponsale, solamente con l'ultima venuta di Cristo (*parusia*).

Vediamo quanto profondamente l'Autore della lettera agli Efesini scruta la realtà sacramentale, proclamandone la grande analogia: sia l'unione di Cristo con la Chiesa, sia l'unione sponsale dell'uomo e della donna nel matrimonio vengono in tal modo illuminate da una particolare luce soprannaturale.

1. L'Autore della lettera agli Efesini, proclamando l'analogia tra il vincolo sponsale che unisce Cristo e la Chiesa, e quel che unisce il marito e la moglie nel matrimonio, così scrive: "E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata" (Ef 5, 25-27).
2. È significativo che *l'immagine della Chiesa gloriosa* venga presentata, nel testo citato, *come una sposa tutta bella* nel suo corpo. Certo, questa è una metafora; ma essa è molto eloquente, e testimonia quanto profondamente incida il momento del corpo nell'analogia dell'amore sponsale. La Chiesa "gloriosa" è quella "senza macchia né ruga". "Macchia" può essere intesa come segno di bruttezza, "ruga" come segno d'invecchiamento e di senilità. Nel senso metaforico sia l'una che l'altra espressione indicano i difetti morali, il peccato. Si può aggiungere che in san Paolo l'"uomo vecchio" significa l'uomo del peccato (cf. Rm 6, 6). Cristo quindi con il suo amore redentore e sponsale fa sì che la Chiesa non solo diventi senza peccato, ma resti "eternamente giovane".
3. L'ambito della metafora è, come si vede, ben vasto. Le espressioni che si riferiscono direttamente e immediatamente al corpo umano, caratterizzandolo nei rapporti reciproci tra lo sposo e la sposa, tra il marito e la moglie, indicano al tempo stesso attributi e qualità di ordine morale, spirituale e soprannaturale. Ciò è essenziale per tale analogia. Pertanto l'Autore della lettera può definire lo stato "glorioso" della Chiesa in rapporto allo stato del corpo della sposa, libero da segni di bruttezza o d'invecchiamento ("o alcunché di simile"), semplicemente come santità e assenza del peccato: tale è la Chiesa "*santa e immacolata*". È dunque ovvio di quale bellezza della sposa si tratti, in qual senso la Chiesa sia corpo di Cristo e in qual senso quel Corpo-Sposa accolga il dono dello Sposo che "ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei". Nondimeno è significativo che san Paolo spieghi tutta questa realtà, che per essenza è spirituale e soprannaturale, attraverso la somiglianza del corpo e dell'amore per cui i coniugi, marito e moglie, diventano "una sola carne".
4. Nell'intero passo del testo citato è ben chiaramente conservato il principio della *bi-soggettività*: Cristo-Chiesa, Sposo-Sposa (marito-moglie). L'Autore presenta l'amore di Cristo verso la Chiesa - quell'amore che fa della Chiesa il corpo di Cristo, di cui egli è il capo - come modello dell'amore degli sposi e come modello delle nozze dello sposo e della sposa. L'amore obbliga lo sposo-marito ad essere sollecito per il bene della sposa-moglie, lo impegna a desiderarne la bellezza ed insieme a sentire questa bellezza e ad averne cura. Si tratta qui anche della bellezza visibile, della bellezza fisica. Lo sposo scruta con attenzione la sua sposa quasi nella creatura, amorosa inquietudine di trovare tutto ciò che di buono e di bello è in lei e che per lei desidera. Quel bene che colui che ama crea, col suo amore, in chi è amato, è come una verifica dello stesso amore e la sua misura. Donando se stesso nel modo più disinteressato, colui che ama non lo fa fuori di questa misura e di questa verifica.
5. Quando l'Autore della lettera agli Efesini - nei successivi versetti del testo (Ef 5, 28-29) - volge la mente esclusivamente ai coniugi stessi, l'analogia del rapporto di Cristo con la Chiesa risuona ancor più profonda e lo spinge ad esprimersi così: "I mariti hanno il dovere di *amare le mogli come il proprio corpo*" (Ef 5, 28). Qui ritorna dunque il motivo dell'"una sola carne", che nella suddetta frase e nelle frasi successive viene non soltanto ripreso, ma anche chiarito. Se i mariti debbono amare le loro mogli come il proprio corpo, ciò significa che quella uni-soggettività si fonda sulla base della bi-soggettività e non ha carattere reale, ma intenzionale: il corpo della moglie non è il corpo proprio del marito, ma deve essere amato come il corpo proprio. Si tratta quindi dell'unità, non nel senso ontologico, ma morale: dell'unità per amore.
6. "Chi ama la propria moglie ama se stesso" (Ef 5, 28). Questa frase conferma ancora di più quel carattere di unità. In certo senso, l'amore fa dell'"io" altrui il proprio "io": l'"io" della moglie, direi, diviene per amore l'"io" del marito. Il corpo è l'espressione di quell'"io" e il fondamento della sua identità. L'unione del marito e della moglie nell'amore si esprime anche attraverso il corpo. Si esprime nel rapporto reciproco, sebbene l'Autore della lettera agli Efesini lo indichi soprattutto da parte del marito. Ciò risulta dalla struttura della totale immagine. Sebbene i coniugi debbano essere "sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (ciò è stato messo in evidenza già nel primo versetto del testo citato) (Ef 5, 22-23), tuttavia in seguito *il marito* è soprattutto *colui che ama* e la moglie invece *colei che è amata*. Si potrebbe perfino arrischiare l'idea che la

“sottomissione” della moglie al marito, intesa nel contesto dell’intero brano (*Ef 5, 22-23*) della lettera agli Efesini, significhi soprattutto il “provare l’amore”. Tanto più che questa “sottomissione” si riferisce all’immagine della sottomissione della Chiesa a Cristo, che certamente consiste nel provare il suo amore. La Chiesa, come sposa, essendo oggetto dell’amore redentore di Cristo-sposo, diventa suo corpo. La moglie, essendo oggetto dell’amore sponsale del marito, diventa “una sola carne” con lui: in certo senso, la sua “propria” carne. L’Autore ripeterà questa idea ancora una volta nell’ultima frase del brano qui analizzato: “Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso” (*Ef 5, 33*).

7. Questa è l’unità morale, condizionata e costituita dall’amore. L’amore non solo unisce i due soggetti, ma consente loro di compenetrarsi a vicenda, appartenendo spiritualmente l’uno all’altro, al punto tale che l’Autore della lettera può affermare: “Chi ama la propria moglie, ama se stesso” (*Ef 5, 28*). L’“io” diventa in certo senso il “tu” e il “tu” l’“io” (s’intende, nel senso morale). E perciò il seguito del testo da noi analizzato suona così: “Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario, la nutre e la cura, come fa Cristo, poiché siamo membra del suo corpo” (*Ef 5, 29-30*). La frase, che inizialmente si riferisce ancora ai rapporti dei coniugi, in fase successiva ritorna esplicitamente al rapporto Cristo-Chiesa, e così, alla luce di quel rapporto, ci induce a definire il senso dell’intera frase. L’Autore, dopo aver spiegato il carattere del rapporto del marito con la propria moglie formando “una carne sola”, vuole ancora rafforzare la sua precedente affermazione (“chi ama la propria moglie, ama se stesso”) e, in un certo senso, *sostenerla con la negazione e l’esclusione della possibilità opposta* (“nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne”) (*Ef 5, 29*). Nell’unione per amore, il corpo “altrui” diviene “proprio” nel senso che si ha premura del bene del corpo altrui come del proprio. Le suddette parole, caratterizzando l’amore “carnale” che deve unire i coniugi, esprimono, si può dire, il contenuto più generale e, ad un tempo, il più essenziale. Esse sembrano parlare di questo amore soprattutto con il linguaggio dell’“agape”.

8. L’espressione secondo cui l’uomo “nutre e cura” la propria carne - cioè che il marito “nutre e cura” la carne della moglie come la propria - sembra indicare piuttosto la premura dei genitori, il rapporto tutelare, anziché la tenerezza coniugale. La motivazione di tale carattere deve essere cercata nel fatto che l’Autore passa qui distintamente dal rapporto che unisce i coniugi al rapporto tra Cristo e la Chiesa. Le espressioni che si riferiscono alla cura del corpo, e prima di tutto al suo nutrimento, alla sua alimentazione, suggeriscono a numerosi studiosi di Sacra Scrittura il riferimento all’*Eucaristia*, di cui *Cristo, nel suo amore sponsale, “nutre” la Chiesa*. Se queste espressioni, sia pure in tono minore, indicano il carattere specifico dell’amore coniugale, specialmente di quell’amore per cui i coniugi diventano “una sola carne”, esse in pari tempo, aiutano a comprendere, almeno in modo generale, la dignità del corpo e l’imperativo morale di aver cura del suo bene: di quel bene che corrisponde alla sua dignità. Il paragone con la Chiesa come Corpo di Cristo, Corpo del suo amore redentore ed insieme sponsale, deve lasciare nella coscienza dei destinatari della lettera agli Efesini (*Ef 5, 22-23*) un senso profondo del “*sacrum*” del corpo umano in genere, e specialmente nel matrimonio, come “luogo” in cui tale senso del “*sacrum*” determina in modo particolarmente profondo i rapporti reciproci delle persone, e soprattutto quelle dell’uomo con la donna, in quanto moglie e madre dei loro figli.

*Mercoledì, 8 settembre 1982*

1. L’autore della lettera agli Efesini scrive: “Nessuno mai . . . ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo” (*Ef 5, 29-30*). Dopo questo versetto, l’Autore ritiene opportuno citare quello che nell’intera Bibbia può essere considerato il testo fondamentale sul matrimonio, testo contenuto in *Genesi, capitolo 2,24*: “Per questo l’uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola” (*Ef 5, 31; Gen 2, 24*). È possibile dedurre dall’immediato contesto della lettera agli Efesini che la citazione del Libro della Genesi (*Gen 2, 24*) è qui necessaria non tanto per ricordare l’unità dei coniugi, definita fin “da principio” nell’opera della creazione, quanto per presentare il mistero di Cristo con la Chiesa, da cui l’Autore deduce la verità sull’unità dei coniugi. Questo è il punto più importante di tutto il testo, *in certo senso, la sua chiave di volta*. L’Autore

della lettera agli Efesini racchiude in queste parole tutto ciò che ha detto in precedenza, tracciando l'analogia e presentando la somiglianza tra l'unità dei coniugi e l'unità di Cristo con la Chiesa. Riportando le parole del Libro della Genesi (*Gen 2, 24*), l'Autore rileva che le basi di tale analogia vanno cercate *nella linea che, nel piano salvifico di Dio, unisce il matrimonio, come la più antica rivelazione* (e "manifestazione") di quel piano nel mondo creato, *con la rivelazione e "manifestazione" definitiva*, la rivelazione cioè che "Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei" (*Ef 5, 25*), conferendo al suo amore redentore indole e senso sponsale.

2. Così dunque questa analogia che permea il testo della lettera agli Efesini (*Ef 5, 22-23*) ha la base ultima nel piano salvifico di Dio. Questo diverrà ancor più chiaro ed evidente quando collocheremo il brano del testo da noi analizzato nel complessivo contesto della lettera agli Efesini. Allora si comprenderà più facilmente la ragione per cui l'Autore, dopo aver citato le parole del Libro della Genesi (*Gen 2, 24*), scrive: "Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa" (*Ef 5, 32*).

Nel contesto globale della lettera agli Efesini e inoltre nel contesto più ampio delle parole della Sacra Scrittura che rivelano il piano salvifico di Dio "da principio", bisogna ammettere che il termine "*mysterion*" significa qui il mistero, prima nascosto nel pensiero divino, e in seguito rivelato nella storia dell'uomo. Si tratta infatti di un mistero "grande", data la sua importanza: quel mistero, come piano salvifico di Dio nei riguardi dell'umanità, è, in certo senso, il tema centrale di tutta la rivelazione, la sua realtà centrale. È ciò che Dio, come Creatore e Padre, desidera soprattutto trasmettere agli uomini nella sua Parola.

3. Si trattava di trasmettere non solo la "buona novella" sulla salvezza, ma di *iniziare al tempo stesso l'opera della salvezza*, come frutto della grazia che santifica l'uomo per la vita eterna nell'unione con Dio. Appunto sulla via di questa rivelazione-attuazione, san Paolo pone in rilievo la continuità tra la più antica alleanza, che Dio stabilì costituendo il matrimonio già nell'opera della creazione, e l'alleanza definitiva in cui Cristo, dopo aver amato la Chiesa e aver dato se stesso per lei, si unisce con essa in modo sponsale, corrispondente cioè all'immagine dei coniugi. Questa *continuità dell'iniziativa salvifica di Dio* costituisce la base essenziale della grande analogia contenuta nella lettera agli Efesini. La continuità della iniziativa salvifica di Dio significa la continuità e perfino l'identità del mistero, del "grande mistero", nelle diverse fasi della sua rivelazione - quindi in certo senso, della sua "manifestazione" - ed insieme dell'attuazione; nella fase "*più antica*" dal punto di vista della storia dell'uomo e della salvezza e nella fase "della pienezza del tempo" (*Gal 4, 4*).

4. È possibile intendere quel "grande mistero" come "sacramento"? L'Autore della lettera agli Efesini parla forse, nel testo da noi citato, del sacramento del matrimonio? Se non ne parla direttamente e in senso stretto - qui occorre esser d'accordo con l'opinione abbastanza diffusa dei biblisti e teologi - tuttavia sembra che in questo testo parli *delle basi della sacramentalità* di tutta la vita cristiana, e in particolare, delle basi della sacramentalità del matrimonio. Parla dunque della sacramentalità di tutta l'esistenza cristiana nella Chiesa e in specie del matrimonio *in modo indiretto*, tuttavia nel modo più fondamentale possibile.

5. "Sacramento" non è sinonimo di "mistero" (1). Il mistero infatti rimane "occulto" - nascosto in Dio stesso - cosicché anche dopo la sua proclamazione (ossia rivelazione) non cessa di chiamarsi "mistero", e viene anche predicato come mistero. Il sacramento presuppone la rivelazione del mistero e presuppone anche la sua accettazione mediante la fede, da parte dell'uomo. Tuttavia esso è ad un tempo qualcosa di più che la proclamazione del mistero e l'accettazione di esso mediante la fede. Il sacramento consiste nel "*manifestare*" quel mistero *in un segno* che serve non solo a proclamare il mistero, ma anche ad *attuarlo* nell'uomo. Il sacramento è segno visibile ed efficace della grazia. Per suo mezzo si attua nell'uomo quel mistero nascosto dalla eternità in Dio, di cui parla, subito all'inizio, la lettera agli Efesini (cf. *Ef 1, 9*) - mistero della chiamata alla santità, da parte di Dio, dell'uomo in Cristo, e mistero della sua predestinazione a divenire figlio adottivo. Esso si attua in modo misterioso, sotto il velo di un segno; nondimeno quel segno è pur sempre un "rendere visibile" quel mistero soprannaturale che agisce nell'uomo sotto il suo velo.

6. Prendendo in considerazione il passo della lettera agli Efesini qui analizzato, e in particolare le parole: "Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa", bisogna costatare che l'Autore della Lettera scrive non soltanto del grande mistero nascosto in Dio, ma anche - e soprattutto - del mistero che si realizza per il fatto che Cristo, il quale con atto di amore redentore ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, col medesimo atto si è unito con la Chiesa in modo sponsale, così come si uniscono reciprocamente marito e moglie nel matrimonio istituito dal Creatore. Sembra che le parole della lettera agli Efesini motivino

sufficientemente ciò che leggiamo all'inizio stesso della costituzione *Lumen Gentium*: “. . . la Chiesa è in Cristo come un sacramento segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano” (*Lumen Gentium*, 1). Questo testo del Vaticano II non dice: “La Chiesa è sacramento”, ma “è come sacramento”, indicando con questo che della sacramentalità della Chiesa bisogna parlare in modo analogico e non identico rispetto a ciò che intendiamo quando ci riferiamo ai sette sacramenti amministrati dalla Chiesa per istituzione di Cristo. Se esistono le basi per parlare della Chiesa come di un sacramento, tali basi sono state per la maggior parte indicate appunto nella lettera agli Efesini.

7. Si può dire che tale sacramentalità della Chiesa è costituita da tutti i sacramenti per mezzo dei quali essa compie la sua missione santificatrice. Si può inoltre dire che la sacramentalità della Chiesa è fonte dei sacramenti, e in particolare del Battesimo e dell'Eucaristia, come risulta dal brano, già analizzato, della lettera agli Efesini (cf. *Ef* 5, 25-30). Bisogna infine dire che *la sacramentalità della Chiesa rimane in un particolare rapporto con il matrimonio*: il sacramento più antico.

*Mercoledì, 15 settembre 1982*

1. Abbiamo davanti a noi il testo della lettera agli Efesini 5, 22-33, che già da qualche tempo stiamo analizzando a motivo della sua importanza per il problema del matrimonio e del sacramento. Nell'insieme del suo contenuto, a cominciare dal primo capitolo, la lettera tratta soprattutto del mistero “*da secoli*” “*nascosto in Dio*”, *come dono eternamente destinato all'uomo*. “Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, / che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. / In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, / per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, / predestinandoci a essere suoi figli adottivi / per opera di Gesù Cristo, / secondo il beneplacito della sua volontà. / E questo a lode e gloria della sua grazia, / che ci ha dato nel suo Figlio diletto” (*Ef* 1, 3-6).

2. Finora si parla del mistero nascosto “*da secoli*” (*Ef* 3, 9) in Dio. Le frasi successive, introducono il lettore nella fase di attuazione di quel mistero nella storia dell'uomo: *il dono*, destinato a lui “*da secoli*” in Cristo, *diviene parte reale dell'uomo nello stesso Cristo*: “. . . nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, / la remissione dei peccati / secondo *la ricchezza della sua grazia*. / Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi / con ogni sapienza e intelligenza, / poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, / secondo quanto, nella sua benevolenza, aveva in lui prestabilito / per realizzarlo nella pienezza dei tempi: / il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, / quelle del cielo come quelle della terra” (*Ef* 1, 7-10).

3. Così l'eterno mistero è passato dallo stato del “*nascondimento in Dio*” alla fase di rivelazione ed attuazione. Cristo, nel quale l'umanità è stata “*da secoli*” scelta e benedetta “*di ogni benedizione spirituale*” del Padre - Cristo, destinato, secondo l'eterno “*disegno*” di Dio, affinché in lui, come nel Capo “*fossero ricapitolate tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra*” *nella prospettiva escatologica* - *rivela* l'eterno mistero e lo attua tra gli uomini. Perciò l'Autore della lettera agli Efesini, nel seguito della lettera stessa, esorta coloro ai quali è giunta questa rivelazione, e quanti l'hanno accolta nella fede, a modellare la loro vita nello spirito della verità conosciuta. Alla stessa cosa esorta in modo particolare i coniugi cristiani, mariti e mogli.

4. Per la massima parte del contesto, la lettera diviene istruzione, ossia pareaesi. L'Autore sembra parlare soprattutto degli aspetti morali della vocazione dei cristiani, tuttavia facendo continuo riferimento *al mistero*, *che già opera in loro* in virtù della redenzione di Cristo, e opera con efficacia soprattutto in virtù del battesimo. Scrive infatti: “In lui anche voi, / dopo aver ascoltato la parola della verità, / il Vangelo della vostra salvezza / e avere in esse creduto, / avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo / che era stato promesso” (*Ef* 1, 13). Così dunque gli *aspetti morali* della vocazione cristiana rimangono collegati non soltanto con la rivelazione dell'eterno mistero divino in Cristo e con l'accettazione di esso nella fede, ma anche *con l'ordine sacramentale*, che, pur non ponendosi al primo piano in tutta la lettera, sembra tuttavia esservi presente in modo discreto. Del resto, non può essere diversamente dato che l'Apostolo scrive ai

cristiani i quali, mediante il battesimo, erano divenuti membri della comunità ecclesiale. Da questo punto di vista, il brano della lettera agli Efesini 5, 22-33, finora analizzato, sembra avere una importanza particolare. Getta infatti una luce speciale sull'essenziale rapporto del mistero col sacramento e specialmente sulla sacramentalità del matrimonio.

5. *Al centro del mistero è Cristo.* In lui - proprio in lui - l'umanità è stata eternamente benedetta "con ogni benedizione spirituale". In lui - in Cristo - l'umanità è stata scelta "prima della creazione del mondo", scelta "nella carità" e predestinata all'adozione di figli. Quando in seguito, con la "pienezza dei tempi", questo eterno mistero viene realizzato nel tempo, ciò si attua anche in lui e per lui; in Cristo e per Cristo. Per mezzo di Cristo viene rivelato il mistero dell'Amore divino. Per lui e in lui, esso viene reso compiuto: in lui "abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, / la remissione dei peccati . . ." (Ef 1, 7). In tal modo gli uomini che accettano mediante la fede il dono offerto loro in Cristo, divengono realmente partecipi dell'eterno mistero, sebbene esso operi in loro sotto i veli della fede. Questo soprannaturale *conferimento dei frutti della redenzione* compiuta da Cristo acquista, secondo la lettera agli Efesini 5, 22-33, il carattere di un darsi sponsale di Cristo stesso alla Chiesa a somiglianza del rapporto sponsale tra il marito e la moglie. Quindi non solo i frutti della redenzione sono dono, ma soprattutto lo è il Cristo: egli dà se stesso alla Chiesa, come a sua sposa.

6. Dobbiamo porre la domanda, se in questo punto tale *analogia non ci consenta di penetrare* più profondamente e con maggior precisione *nel contenuto essenziale del mistero*. Dobbiamo porci tale domanda, tanto più che quel "classico" passo della lettera agli Efesini (cf. Ef 5, 22-33) non appare in astratto e isolato, ma costituisce una continuità, in un certo senso un *seguito degli enunciati* dell'Antico Testamento, i quali presentavano l'amore di Dio-Jahvè verso il popolo-Israele da lui eletto secondo la stessa analogia. Si tratta in primo luogo dei testi dei Profeti che nei loro discorsi hanno introdotto la somiglianza dell'amore sponsale per caratterizzare in modo particolare l'amore che Jahvè nutre verso Israele, l'amore che da parte del popolo eletto non trova comprensione e contraccambio; anzi, incontra infedeltà e tradimento. L'espressione di infedeltà e tradimento fu anzitutto l'idolatria, culto reso agli dèi stranieri.

7. Per dire il vero, nella maggior parte dei casi si trattava di rilevare in modo drammatico proprio quel tradimento e quella infedeltà denominati "adulterio" di Israele; *tuttavia, alla base di tutti questi enunciati* dei profeti sta l'esplicita *convincione* che l'amore di Jahvè verso il popolo eletto può e deve essere paragonato all'amore che unisce lo sposo con la sposa, l'amore che deve unire i coniugi. Converrebbe qui citare numerosi passi dei testi di Isaia, Osea, Ezechiele (alcuni di essi sono stati già riportati in precedenza quando è stato analizzato il concetto di "adulterio" sullo sfondo delle parole pronunciate da Cristo nel discorso della Montagna). Non si può dimenticare che al patrimonio dell'Antico Testamento appartiene anche il "Cantico dei Cantici" in cui l'immagine dell'amore sponsale è stata delineata - è vero - senza l'analogia tipica dei testi profetici, che presentavano in quell'amore l'immagine dell'amore di Jahvè verso Israele, ma anche senza quell'elemento negativo che negli altri testi costituisce il motivo di "adulterio" ossia di infedeltà. Così dunque *l'analogia dello sposo e della sposa*, che ha consentito all'Autore della lettera agli Efesini di definire il rapporto di Cristo con la Chiesa, possiede *una ricca tradizione* nei libri dell'Antica Alleanza. Analizzando questa analogia nel "classico" testo della lettera agli Efesini, non possiamo non riportarci a quella tradizione.

8. Per illustrare tale tradizione ci limiteremo per il momento a citare un brano del testo di Isaia. Il profeta dice: "Non temere, perché non dovrai più arrossire; / non vergognarti, perché non sarai più disonorata; / anzi, dimenticherai la vergogna della tua giovinezza / e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza. / Poiché tuo sposo è il tuo creatore, / Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele, / è chiamato Dio di tutta la terra. / Come una donna abbandonata / e con l'animo afflitto, il Signore ti ha richiamata. / Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? / Dice il tuo Dio. / Per un breve istante ti ho abbandonata, / ma ti riprenderò con immenso amore. / . . . / non si allontanerebbe da te il mio affetto, / né vacillerebbe la mia alleanza di pace; / dice il Signore che ti usa misericordia" (Is 54, 4-7.10).

Durante il nostro prossimo incontro inizieremo l'analisi del testo citato di Isaia.

1. La lettera agli Efesini, attraverso il paragone del rapporto tra Cristo e la Chiesa con il rapporto sponsale dei coniugi, fa riferimento alla tradizione dei profeti dell'Antico Testamento. Per illustrarlo, citiamo il seguente testo di Isaia: "Non temere, perché non dovrai più arrossire; / non vergognarti, perché non sarai più disonorata; / anzi, dimenticherai la vergogna della tua giovinezza / e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza. / Poiché tuo sposo è il tuo creatore, / Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele, / è chiamato Dio di tutta la terra. / Come una donna abbandonata e con l'animo afflitto, / il Signore ti ha richiamata. / Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? / Dice il tuo Dio. / Per un breve istante ti ho abbandonata / ma ti riprenderò con immenso amore. / In un impeto di collera / ti ho nascosto per un poco il mio volto; / ma con affetto perenne ho avuto pietà di te, / dice il tuo redentore, il Signore. / Ora è per me come ai giorni di Noè, / quando giuravi che non avrei più riversato / le acque di Noè sulla terra; / così ora giuro di non più adirarmi con te / e di non farti più minacce. / Anche se i monti si spostassero / e i colli vacillassero, / non si allontanerebbe da te il mio affetto, / né vacillerebbe la mia alleanza di pace; / dice il Signore che ti usa misericordia" (Is 54, 4-10).

2. Il testo di Isaia non contiene in questo caso i rimproveri fatti ad Israele come a sposa infedele, che echeggiano con tanta forza negli altri testi, in particolare di Osea o di Ezechiele. Grazie a ciò, diventa più trasparente il contenuto essenziale dell'analogia biblica: l'amore di Dio-Jahvè verso Israele-popolo eletto è espresso come l'amore dell'uomo-sposo verso la donna eletta per essergli moglie attraverso il patto coniugale. In tal modo Isaia spiega gli avvenimenti che compongono il corso della storia di Israele, risalendo al mistero nascosto quasi nel cuore stesso di Dio. In certo senso, egli ci conduce *nella medesima direzione*, in cui ci condurrà, dopo molti secoli, l'Autore della lettera agli Efesini, il quale - basandosi sulla redenzione già compiuta in Cristo - svelerà molto più pienamente la profondità dello stesso mistero.

3. Il testo del profeta ha tutto il colorito della tradizione e della mentalità degli uomini dell'Antico Testamento. Il profeta, parlando a nome di Dio e quasi con le sue parole, si rivolge ad Israele come sposo alla sposa da lui eletta. Queste parole traboccano di un autentico ardore d'amore e nello stesso tempo pongono in rilievo tutta la specificità sia della situazione sia della mentalità proprie di quell'epoca. Esse sottolineano che *la scelta da parte dell'uomo* toglie alla donna il "disonore", che, secondo l'opinione della società, sembrava connesso allo stato nubile sia originario (la verginità), sia secondario (la vedovanza), sia infine quello derivato dal ripudio della moglie non amata (cf. Dt 24, 1) o eventualmente della moglie infedele. Tuttavia, il testo citato non fa menzione dell'infedeltà; rileva invece il motivo di "amore misericordioso" (Nel testo ebraico abbiamo le parole *hesed-rahamim*, che appaiono insieme più di una volta.), indicando con ciò non soltanto *l'indole* sociale del matrimonio nell'Antica Alleanza, ma anche *il carattere* stesso del dono, che è l'amore di Dio verso Israele-sposa: dono, che proviene interamente dall'iniziativa di Dio. In altre parole: indicando la *dimensione della grazia*, che dal principio è contenuta in quell'amore. Questa è forse la più forte "dichiarazione di amore" da parte di Dio, collegata con il solenne giuramento di fedeltà per sempre.

4. L'analogia dell'amore che unisce i coniugi è in questo brano fortemente rilevata. Isaia dice: "... tuo sposo è il tuo creatore, / Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele, / è chiamato Dio di tutta la terra" (Is 54, 5). Così, dunque, in quel testo lo stesso Dio, in tutta la sua maestà di Creatore e Signore della creazione, viene esplicitamente chiamato "sposo" del popolo eletto. Questo "sposo" parla del suo grande "affetto", che non si "allontanerà" da Israele-sposa, ma costituirà un fondamento stabile dell'"alleanza di pace" con lui. Così il motivo dell'*amore sponsale e del matrimonio* viene collegato con il motivo dell'*alleanza*. Inoltre il "Signore degli eserciti" chiama se stesso non soltanto "creatore", ma anche "redentore". Il testo ha un contenuto teologico di ricchezza straordinaria.

5. Confrontando il testo di Isaia con la lettera agli Efesini e constatando la continuità riguardo all'analogia dell'amore sponsale e del matrimonio, dobbiamo rilevare al tempo stesso una certa diversità di ottica teologica. L'Autore della lettera già nel primo capitolo parla del mistero dell'amore e dell'elezione, con cui "Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo" abbraccia gli uomini nel suo Figlio, soprattutto come di un mistero "nascosto nella mente di Dio". Questo è il mistero dell'amore paterno, mistero dell'elezione alla santità ("per essere santi e immacolati al suo cospetto") (Ef 1, 4) e dell'adozione a figli in Cristo ("predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo") (Ef 1, 5). In tale contesto, la deduzione dell'analogia circa il matrimonio, che abbiamo trovato in Isaia ("tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome") (Is 54, 5), sembra essere uno scorcio facente parte della prospettiva



teologica. *La prima dimensione dell'amore e dell'elezione*, come mistero da secoli nascosto in Dio, è una *dimensione paterna e non "coniugale"*. Secondo la lettera agli Efesini, la prima nota caratteristica di quel mistero resta connessa con la paternità stessa di Dio, messa particolarmente in rilievo dai profeti (cf. *Os* 11, 1-4; *Is* 63, 8-9; 64, 7; *Ml* 1, 6).

6. L'analogia dell'amore sponsale e del matrimonio appare soltanto quando il "Creatore" e il "Santo di Israele" del testo di Isaia si manifesta come "Redentore". Isaia dice: "Tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele" (*Is* 54, 5). Già in questo testo è possibile, in certo senso, leggere il parallelismo tra lo "sposo" e il "Redentore". Passando alla lettera agli Efesini, dobbiamo osservare che questo pensiero vi è appunto pienamente sviluppato. La figura del Redentore (Sebbene nei più antichi libri biblici il "redentore" [ebr. *go'el*] significasse la persona obbligata per legami di sangue a vendicare il parente ucciso [cfr., ex. gr., *Nm.* 35, 19], a portare aiuto al parente sfortunato [cfr., ex. gr., *Ru.* 4, 6] e specialmente a riscattarlo dalla schiavitù [cfr., ex. gr., *Lv.* 25, 48], con l'andar del tempo questa analogia venne applicata a Jahvè, "il quale ha riscattato Israele dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re di Egitto" [*Dt.* 7, 8]. Particolarmente nel Deutero-Isaia l'accento si sposta dall'azione di riscatto alla persona del Redentore, che personalmente salva Israele, quasi soltanto mediante la sua stessa presenza, "senza denaro e senza regali" [*Is.* 45, 13]. Perciò il passaggio dal "Redentore" della profezia di Isaia 54 alla lettera agli Efesini ha la stessa motivazione dell'applicazione, nella suddetta lettera, dei testi del Canto sul Servo di Jahvè [cfr. *Is.* 53, 10-12; *Ef.* 5, 23. 25-26]) si delinea già nel I capitolo come propria di colui che è il primo "Figlio diletto" del Padre (*Ef* 1, 6), *diletto dall'eternità*: di colui, nel quale noi tutti siamo stati "da secoli" amati dal Padre. È il Figlio della stessa sostanza del Padre, "nel quale abbiamo la remissione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia" (*Ef* 1, 7). Lo stesso Figlio, come Cristo (ossia come Messia), "ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei" (*Ef* 5, 25).

Questa splendida formulazione della lettera agli Efesini riassume in sé e insieme mette in rilievo gli elementi del Canto sul Servo di Jahvè e del Canto di Sion (cf. ex. gr. *Is* 42, 1; 53, 8-12; 54, 8).

E così la donazione di se stesso per la Chiesa equivale al compimento dell'opera della redenzione. In tal modo, il "creatore, Signore degli eserciti" del testo di Isaia diviene il "Santo di Israele", del "nuovo Israele", quale Redentore. Nella lettera agli Efesini la prospettiva teologica del testo profetico è conservata ed insieme approfondita e trasformata. Vi entrano nuovi momenti rivelati: il momento trinitario, cristologico (Al posto della relazione "Dio-Israele", Paolo introduce il rapporto "Cristo-Chiesa", applicando a Cristo tutto ciò che nell'Antico Testamento si riferisce a jahvè [Adonai - Kyrios]. Cristo è Dio, ma Paolo gli applica anche tutto ciò che si riferisce al Servo di Jahvè nei quattro Canti [*Is.* 42; 49; 50; 52-53], interpretati nel periodo intertestamentario in senso messianico. Il motivo del "Capo" e del "Corpo" non è di derivazione biblica, ma probabilmente ellenistica [stoica?]. Nella lettera agli Efesini questo tema è stato utilizzato nel contesto del matrimonio [mentre nella prima lettera ai Corinzi il tema del "Corpo" serve a dimostrare l'ordine che regna nella società]. Dal punto di vista biblico l'introduzione di questo motivo è una novità assoluta.) e infine escatologico.

7. Così dunque san Paolo, scrivendo la lettera al Popolo di Dio della Nuova Alleanza e precisamente alla Chiesa di Efeso, non ripeterà più: "Tuo sposo è il tuo creatore", ma mostrerà in che modo il "Redentore", che è il Figlio primogenito e da secoli "diletto del Padre", rivela contemporaneamente il suo *amore salvifico*, che consiste nella donazione di se stesso per la Chiesa, come *amore sponsale con cui egli sposa la Chiesa* e la fa proprio Corpo. Così l'analogia dei testi profetici dell'Antico Testamento (nel caso, soprattutto del libro di Isaia) rimane nella lettera agli Efesini conservata e nello stesso tempo evidentemente trasformata. All'analogia corrisponde il mistero, che attraverso essa viene espresso e in certo senso spiegato. Nel testo di Isaia questo mistero è appena delineato, quasi "socchiuso"; nella lettera agli Efesini, invece, è pienamente svelato (s'intende, senza cessare di esser mistero). Nella lettera agli Efesini è esplicitamente distinta la dimensione eterna del mistero in quanto nascosto in Dio ("Padre del Signore nostro Gesù Cristo") e la dimensione della sua realizzazione storica, secondo la sua dimensione cristologica e insieme ecclesiologica. L'analogia del matrimonio si riferisce soprattutto alla seconda dimensione. Anche nei profeti (in Isaia) l'analogia del matrimonio si riferiva direttamente *ad una dimensione storica*: era collegata con la storia del popolo eletto dell'Antica Alleanza, con la storia di Israele; invece, *la dimensione cristologica ed ecclesiologica*, nell'attuazione veterotestamentaria del mistero, si trovava solo come in embrione: fu soltanto preannunziata.

Nondimeno è chiaro che il testo di Isaia ci aiuta a comprendere meglio la lettera agli Efesini e la grande analogia dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa.

1. Nella lettera agli Efesini (*Ef* 5, 22-33) - come nei profeti dell'Antico Testamento (ad esempio in Isaia) - troviamo la grande analogia del matrimonio o dell'amore sponsale tra Cristo e la Chiesa.

Quale funzione compie questa analogia nei riguardi del mistero rivelato nell'Antica e nella Nuova Alleanza? A questa domanda bisogna rispondere gradualmente. Prima di tutto, l'analogia dell'amore coniugale o sponsale aiuta a penetrare nell'essenza stessa del mistero. Aiuta a comprenderlo fino ad un certo punto, s'intende, in modo analogico. È ovvio che l'analogia dell'amore terrestre, umano, del marito verso la moglie, dell'umano amore sponsale, non può offrire una comprensione adeguata e completa di quella Realtà assolutamente trascendente, che è il mistero divino, sia nel suo celarsi da secoli in Dio, sia nella sua realizzazione "storica" nel tempo, quando "Cristo ha amato la Chiesa ed ha dato se stesso per lei" (*Ef* 5, 25). *Il mistero rimane trascendente riguardo a questa analogia* come riguardo a qualunque altra analogia, con cui cerchiamo di esprimerlo in linguaggio umano. Contemporaneamente, tuttavia, tale analogia offre la possibilità di una certa "penetrazione" conoscitiva nell'essenza stessa del mistero.

2. L'analogia dell'amore sponsale ci consente di comprendere in certo modo il mistero che da secoli è nascosto in Dio, e che nel tempo viene realizzato da Cristo, come l'amore proprio di un totale e irrevocabile dono di sé da parte di Dio all'uomo in Cristo. Si tratta dell'"uomo" nella dimensione personale e insieme comunitaria (questa dimensione comunitaria viene espressa nel libro di Isaia e nei profeti come "Israele", nella lettera agli Efesini come "Chiesa"; si può dire: Popolo di Dio dell'Antica e della Nuova Alleanza). Aggiungiamo che in ambedue le concezioni, la dimensione comunitaria è posta, in certo senso, in primo piano, ma non tanto da velare totalmente la dimensione personale, che d'altronde appartiene semplicemente all'essenza stessa dell'amore sponsale. In ambedue i casi abbiamo piuttosto a che fare con una significativa "*riduzione della comunità alla persona*" (Non si tratta soltanto della personificazione della società umana, che costituisce un fenomeno abbastanza comune nella letteratura mondiale, ma di una "*corporate personality*" specifica della Bibbia, contrassegnata da un continuo reciproco rapporto dell'individuo con il gruppo [cf. H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality: BZAW* 66 [1936] 49-62; cf. anche J. L. McKenzie, *Aspects of Old Testament Thought*, in "The Jerome Biblical Commentary", vol. 2, London 1970, p. 748]): Israele e la Chiesa sono considerati come sposa-persona da parte dello sposo-persona ("Jahvè" e "Cristo"). Ogni "io" concreto deve ritrovare se stesso in quel biblico "noi".

3. Così dunque l'analogia di cui trattiamo consente di comprendere, in un certo grado, il mistero rivelato del Dio vivo, che è Creatore e Redentore (e in quanto tale è, al tempo stesso, Dio dell'alleanza); ci consente di comprendere tale mistero al modo di un amore sponsale, così come consente di comprenderlo anche al modo di un amore "misericordioso" (secondo il testo del libro di Isaia), oppure al modo di un amore "paterno" (secondo la lettera agli Efesini, principalmente nel capitolo 1). I modi suddetti di comprendere il mistero sono anch'essi senz'altro analogici. L'analogia dell'amore sponsale contiene in sé una caratteristica del mistero, che non viene direttamente messa in risalto né dall'analogia dell'amore misericordioso né dall'analogia dell'amore paterno (o da qualunque altra analogia usata nella Bibbia, a cui avremmo potuto riferirci).

4. L'analogia dell'amore degli sposi (o amore sponsale) sembra *porre in risalto* soprattutto *il momento del dono di se stesso* da parte di Dio all'uomo, "da secoli" scelto in Cristo (letteralmente: ad "Israele", alla "Chiesa"); dono totale (o piuttosto "radicale") e irrevocabile nel suo carattere essenziale, ossia come dono. Questo dono è certamente "radicale" e perciò "totale". Non si può parlare qui della "totalità" in senso metafisico. L'uomo, infatti, come creatura non è capace di "accogliere" il dono di Dio nella pienezza trascendentale della sua divinità. Un tale "dono totale" (non creato) viene soltanto partecipato da Dio stesso nella "trinitaria comunione delle Persone". Invece, il dono di se stesso da parte di Dio all'uomo, di cui parla l'analogia dell'amore sponsale, *può avere soltanto la forma della partecipazione alla natura divina* (cf. *2 Pt* 1, 4), come è stato chiarito con grande precisione dalla teologia. Nondimeno, secondo tale misura, il dono fatto all'uomo da parte di Dio in Cristo è un dono "totale" ossia "radicale", come indica appunto l'analogia dell'amore sponsale: è, in certo senso, "tutto" ciò che Dio "ha potuto" dare di se stesso all'uomo, considerate le facoltà limitate dell'uomo-creatura. In tal modo, l'analogia dell'amore sponsale indica il carattere "radicale" della grazia: di tutto l'ordine della grazia creata.

5. Quanto sopra sembra che si possa dire in riferimento alla prima funzione della nostra grande analogia, che è passata dagli scritti dei profeti dell'Antico Testamento alla lettera agli Efesini, dove, come è stato già

notato, ha subito una significativa trasformazione. L'analogia del matrimonio, come realtà umana, in cui viene incarnato l'amore sponsale, aiuta in certo grado e in certo modo a *comprendere il mistero della grazia* come realtà eterna in Dio e come frutto "storico" della redenzione dell'umanità in Cristo. Tuttavia, abbiamo detto in precedenza che questa analogia biblica non solo "spiega" il mistero, ma che, d'altra parte, il mistero definisce e determina il modo adeguato di comprendere l'analogia, e precisamente questa sua componente, in cui gli autori biblici vedono "*l'immagine e somiglianza*" del mistero divino. Così, dunque, la comparazione del matrimonio (a motivo dell'amore sponsale) al rapporto di "Jahvè-Israele" nell'Antica Alleanza e di "Cristo-Chiesa" nella Nuova Alleanza decide in pari tempo *circa il modo di comprendere il matrimonio* stesso e determina questo modo.

6. Questa è la *seconda funzione* della nostra grande analogia. E, nella prospettiva di questa funzione, ci avviciniamo di fatto al problema "sacramento e mistero", ossia, in senso generale e fondamentale, al problema della sacramentalità del matrimonio. Ciò pare particolarmente motivato alla luce dell'analisi della lettera agli Efesini (Ef 5, 22-33). Presentando infatti il rapporto di Cristo con la Chiesa a immagine dell'unione sponsale del marito e della moglie, l'Autore di questa lettera parla nel modo più generale ed insieme fondamentale non solo del realizzarsi dell'eterno mistero divino, ma anche del modo in cui quel mistero si è espresso nell'ordine visibile, del modo in cui è *divenuto visibile*, e per questo è *entrato nella sfera del Segno*.

7. Con il termine "segno" intendiamo qui semplicemente la "visibilità dell'Invisibile". Il mistero da secoli nascosto in Dio - ossia invisibile - è divenuto visibile prima di tutto *nello stesso evento storico di Cristo*. E il rapporto di Cristo con la Chiesa, che nella lettera agli Efesini viene definito "*mysterium magnum*", costituisce l'adempimento e la concretizzazione della visibilità dello stesso mistero. Peraltro, il fatto che l'Autore della lettera agli Efesini paragoni l'indissolubile rapporto di Cristo con la Chiesa al rapporto tra il marito e la moglie, cioè al matrimonio - facendo al tempo stesso riferimento alle parole della Genesi (Gen 2, 24), che con l'atto creatore di Dio istituiscono originariamente il matrimonio -, volge la nostra riflessione verso ciò che è stato presentato già in precedenza - nel contesto del mistero stesso della creazione - come "visibilità dell'Invisibile", verso l'"origine" stessa della storia teologica dell'uomo.

Si può dire che il segno visibile del matrimonio "in principio", in quanto collegato al segno visibile di Cristo e della Chiesa al vertice dell'economia salvifica di Dio, *traspone* l'eterno piano di amore *nella dimensione "storica"* e ne fa *il fondamento di tutto l'ordine sacramentale*. Un particolare merito dell'Autore della lettera agli Efesini sta nell'aver accostato questi due segni, facendone *l'unico grande segno*, cioè *un grande sacramento* ("*sacramentum magnum*").

Mercoledì, 6 ottobre 1982

1. Proseguiamo l'analisi del classico testo del capitolo 5 della lettera agli Efesini, versetti 22-23. A questo proposito occorre citare alcune frasi contenute in una delle precedenti analisi dedicate a questo tema: "L'uomo appare nel mondo visibile come la più alta espressione del dono divino, perché porta in sé l'interiore dimensione del dono. E con essa porta nel mondo la sua particolare somiglianza con Dio, con la quale egli trascende e domina anche la sua «visibilità» nel mondo, la sua corporeità, la sua mascolinità o femminilità, la sua nudità. Un riflesso di questa somiglianza è anche la consapevolezza primordiale del significato sponsale del corpo, pervasa dal mistero dell'innocenza originaria" (*L'amore umano nel piano divino*, Città del Vaticano 1980, p. 90). Queste frasi riassumono in poche parole il risultato delle analisi centrate sui primi capitoli del libro della Genesi, in rapporto alle parole con cui Cristo, nel suo colloquio con i Farisei sul tema del matrimonio e della sua indissolubilità, fece riferimento al "principio". Altre frasi della medesima analisi pongono *il problema del sacramento primordiale*: "Così, in questa dimensione, si costituisce un primordiale sacramento, inteso quale segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità. E questo è il mistero della Verità e dell'Amore, il mistero della vita divina, alla quale l'uomo partecipa realmente . . . È l'innocenza originaria che inizia questa partecipazione . . ." (*Ivi.*).

2. Bisogna rivedere il contenuto di queste affermazioni *alla luce della dottrina paolina espressa nella lettera agli Efesini*, avendo presente soprattutto il passo del capitolo 5, 22-33, collocato nel contesto complessivo di tutta la lettera. Del resto, la lettera ci autorizza a far questo, perché l'Autore stesso nel capitolo 5, versetto 31, fa riferimento al "principio", e precisamente alle parole dell'istituzione del matrimonio nel libro della Genesi (*Gen 2, 24*). In che senso possiamo intravedere in queste parole un enunciato circa il sacramento, circa il sacramento primordiale? Le precedenti analisi del "principio" biblico ci hanno condotto gradualmente a questo, in considerazione dello stato dell'originaria gratificazione dell'uomo nell'esistenza e nella grazia, che fu lo stato di innocenza e di giustizia originarie. La lettera agli Efesini ci induce ad accostarci a tale situazione - ossia allo stato dell'uomo prima del peccato originale - dal punto di vista del mistero nascosto dall'eternità in Dio. Infatti leggiamo nelle prime frasi della lettera che "*Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo / . . . ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. / In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, / per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità . . .*" (*Ef 1, 3-4*).

3. La lettera agli Efesini apre davanti a noi il mondo soprannaturale dell'eterno mistero, degli eterni disegni di Dio Padre nei riguardi dell'uomo. Questi disegni precedono la "creazione del mondo", quindi anche la creazione dell'uomo. Al tempo stesso quei disegni divini cominciano a realizzarsi già in tutta la realtà della creazione. Se al mistero della creazione appartiene anche lo stato dell'innocenza originaria dell'uomo creato, come maschio e femmina, ad immagine di Dio, ciò significa che il dono primordiale, conferito all'uomo da parte di Dio, racchiudeva già in sé il frutto dell'elezione, di cui leggiamo nella lettera agli Efesini: "Ci ha scelti . . . per essere santi e immacolati al suo cospetto" (*Ef 1, 4*). Ciò appunto sembrano rilevare le parole del libro della Genesi, quando il Creatore-Elohim trova nell'uomo - maschio e femmina - comparso "al suo cospetto", un bene degno di compiacimento: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (*Gen 1, 31*). Solo dopo il peccato, dopo la rottura dell'originaria alleanza con il Creatore, l'uomo sente il bisogno di nascondersi "dal Signore Dio": "Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, poiché sono nudo, e mi sono nascosto" (*Gen 3, 10*).

4. Invece, prima del peccato, l'uomo portava nella sua anima il frutto dell'eterna elezione in Cristo, Figlio eterno del Padre. Mediante la grazia di questa elezione l'uomo, maschio e femmina, era "santo e immacolato" al cospetto di Dio. Quella primordiale (o originaria) santità e purezza si esprimeva anche nel fatto che, sebbene entrambi fossero "nudi . . . , non provavano vergogna" (*Gen 2, 25*), come già abbiamo cercato di mettere in evidenza nelle precedenti analisi. Confrontando la testimonianza del "principio", riportata nei primi capitoli del libro della Genesi, con la testimonianza della lettera agli Efesini, occorre dedurre che la realtà della creazione dell'uomo era già permeata dalla perenne elezione dell'uomo in Cristo: *chiamata alla santità attraverso la grazia di adozione a figli* ("predestinandoci a essere suoi figli adottivi / per opera di Gesù Cristo, / secondo il beneplacito della sua volontà. / E questo a lode e gloria della sua grazia, / che ci ha dato nel suo Figlio diletto") (*Ef 1, 5-6*).

5. L'uomo, maschio e femmina, divenne fin dal "principio" partecipe di questo dono soprannaturale. Tale gratificazione è stata data in considerazione di Colui, che dall'eternità era "diletto" quale Figlio, sebbene - secondo le dimensioni del tempo e della storia - essa abbia preceduto l'incarnazione di questo "Figlio diletto" e anche la "redenzione" che abbiamo in lui "mediante il suo sangue" (*Ef 1, 7*).

La redenzione doveva diventare la fonte della gratificazione soprannaturale dell'uomo dopo il peccato e, in certo senso, malgrado il peccato. Questa gratificazione soprannaturale, che ebbe luogo prima del peccato originale, cioè la grazia della giustizia e dell'innocenza originarie - gratificazione che fu frutto dell'elezione dell'uomo in Cristo prima dei secoli - si è compiuta appunto *per riguardo a lui, a quell'unico Diletto*, pur anticipando cronologicamente la sua venuta nel corpo. Nelle dimensioni del mistero della creazione, la elezione alla dignità della figliolanza adottiva fu propria soltanto del "primo Adamo", cioè dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, quale maschio e femmina.

6. *In quale modo si verifica in questo contesto la realtà del sacramento*, del sacramento primordiale? Nell'analisi del "principio", di cui è stato citato poco fa un brano, abbiamo detto che "il sacramento, come segno visibile, si costituisce con l'uomo, in quanto «corpo», mediante la sua «visibile» mascolinità e femminilità. Il corpo, infatti, e soltanto esso, è capace di rendere visibile ciò che è invisibile: lo spirituale e il divino. Esso è stato creato per trasferire nella realtà visibile del mondo il mistero nascosto dall'eternità in Dio, e così esserne segno" (*L'amore umano nel piano divino*, Città del Vaticano 1980, p. 90).

Questo segno ha inoltre una sua efficacia, come ancora dicevo: "L'innocenza originaria collegata all'esperienza del significato sponsale del corpo" fa sì che "l'uomo si sente, nel suo corpo di maschio e di

femmina, soggetto di santità” (*Ivi.*, p. 91). “Si sente” e lo è fin dal “principio”. Quella santità conferita originariamente all’uomo da parte del Creatore appartiene alla realtà del “sacramento della creazione”. *Le parole della Genesi 2, 24*, “l’uomo . . . si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne”, pronunciate sullo sfondo di questa realtà originaria in senso teologico, *costituiscono il matrimonio quale parte integrante* e, in certo senso, centrale del “sacramento della creazione”. Esse costituiscono - o forse piuttosto confermano semplicemente - il carattere della sua origine. Secondo queste parole, il matrimonio è sacramento in quanto parte integrale e, direi, punto centrale del “sacramento della creazione”. In questo senso è sacramento primordiale.

7. *L’istituzione del matrimonio*, secondo le parole della *Genesi 2, 24*, esprime non soltanto l’inizio della fondamentale comunità umana che, mediante la forza “procreatrice” che le è propria (“siate fecondi e moltiplicatevi”) (*Gen 1, 28*), serve a continuare l’opera della creazione, ma essa nello stesso tempo *esprime l’iniziativa salvifica del Creatore*, corrispondente alla eterna elezione dell’uomo, di cui parla la lettera agli Efesini. Quella iniziativa salvifica proviene da Dio-Creatore e la sua efficacia soprannaturale s’identifica con l’atto stesso della creazione dell’uomo nello stato dell’innocenza originaria. In questo stato, già fin nell’atto della creazione dell’uomo, fruttificò la sua eterna elezione in Cristo. In tal modo occorre riconoscere che l’originario sacramento della creazione *trae la sua efficacia dal “Figlio diletto”* (cf. *Ef 1, 6*: dove si parla della “grazia che ci ha dato nel suo Figlio diletto”). Se poi si tratta del matrimonio, si può dedurre che - istituito nel contesto del sacramento della creazione nella sua globalità, ossia nello stato dell’innocenza originaria - esso doveva servire non soltanto a prolungare l’opera della creazione, ossia della procreazione, ma anche ad espandere sulle ulteriori generazioni degli uomini lo stesso sacramento della creazione, cioè i frutti soprannaturali dell’eterna elezione dell’uomo da parte del Padre nell’eterno Figlio: quei frutti, di cui l’uomo è stato gratificato da Dio nell’atto stesso della creazione.

La lettera agli Efesini sembra autorizzarci ad intendere in tal modo il libro della Genesi e la verità sul “principio” dell’uomo e del matrimonio ivi contenuta.

*Mercoledì, 13 ottobre 1982*

1. Nella nostra precedente considerazione abbiamo cercato di approfondire - alla luce della lettera agli Efesini - il “principio” sacramentale dell’uomo e del matrimonio nello stato della giustizia (o innocenza) originaria.

È noto, tuttavia, che l’eredità della grazia è stata respinta dal cuore umano al momento della rottura della prima alleanza con il Creatore. La prospettiva della procreazione, *invece di essere illuminata dall’eredità della grazia originaria*, donata da Dio non appena infusa l’anima razionale, è stata offuscata dalla eredità del peccato originale. Si può dire che il matrimonio, come sacramento primordiale, è stato privato di quella efficacia soprannaturale, che, al momento della istituzione, attingeva al sacramento della creazione nella sua globalità. Nondimeno, anche in questo stato, cioè nello stato della peccaminosità ereditaria dell’uomo, *il matrimonio non cessò mai di essere la figura di quel sacramento*, di cui leggiamo *nella lettera agli Efesini (Ef 5, 22-33)* e che l’Autore della medesima lettera non esita a definire “grande mistero”. Non possiamo forse desumere che il matrimonio sia rimasto quale piattaforma dell’attuazione degli eterni disegni di Dio, secondo i quali il sacramento della creazione aveva avvicinato gli uomini e li aveva preparati al sacramento della Redenzione, introducendoli nella dimensione dell’opera della salvezza? L’analisi della lettera agli Efesini, e in particolare del “classico” testo del capo 5, versetti 22-33, sembra propendere per una tale conclusione.

2. Quando l’Autore, al versetto 31, fa riferimento alle parole dell’istituzione del matrimonio, contenute nella Genesi (2, 24: “Per questo l’uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne”), e subito dopo dichiara: “Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa” (*Ef 5, 32*), sembra indicare non soltanto l’identità del Mistero nascosto in Dio dall’eternità, ma anche quella continuità della sua attuazione che esiste tra il sacramento primordiale connesso alla gratificazione soprannaturale dell’uomo nella creazione stessa e la nuova gratificazione - avvenuta quando “Cristo ha

amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa . . .” (*Ef 5, 25-26*) - *gratificazione che può essere definita nel suo insieme quale Sacramento della Redenzione*. In questo dono redentore di se stesso “per” la Chiesa, è anche racchiuso - secondo il pensiero paolino - il dono di sé da parte di Cristo alla Chiesa, ad immagine del rapporto sponsale che unisce marito e moglie nel matrimonio. In tal modo il Sacramento della Redenzione riveste, in certo senso, la figura e la forma del sacramento primordiale. Al matrimonio del primo marito e della prima moglie, quale segno della gratificazione soprannaturale dell’uomo nel sacramento della creazione, corrisponde lo sposalizio, o piuttosto l’analogia dello sposalizio, di Cristo con la Chiesa, quale fondamentale “grande” segno della gratificazione soprannaturale dell’uomo nel Sacramento della Redenzione, della gratificazione, in cui si rinnova, in modo definitivo, l’alleanza della grazia di elezione, infranta al “principio” con il peccato.

3. L’immagine contenuta nel passo citato della lettera agli Efesini sembra parlare soprattutto del Sacramento della Redenzione come della *definitiva attuazione del Mistero nascosto dall’eternità in Dio*. In questo “*mysterium magnum*” si realizza appunto definitivamente tutto ciò, di cui la medesima lettera agli Efesini aveva trattato nel capitolo 1. Essa infatti dice, come ricordiamo, non soltanto: “In lui (cioè in Cristo) [Dio] ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto . . .” (*Ef 1, 4*), ma anche: “Nel quale [Cristo] abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati, secondo la ricchezza della sua grazia. Egli l’ha abbondantemente riversata su di noi . . .” (*Ef 1, 7-8*). La nuova gratificazione soprannaturale dell’uomo nel “Sacramento della Redenzione” è anche una nuova attuazione del Mistero nascosto dall’eternità in Dio, nuova in rapporto al sacramento della creazione. In questo momento la gratificazione è, in certo senso, una “nuova creazione”. Si differenzia però dal sacramento della creazione in quanto la gratificazione originaria, unita alla creazione dell’uomo, costituiva quell’uomo “dal principio”, mediante la grazia, nello stato della originaria innocenza e giustizia. La nuova gratificazione dell’uomo nel Sacramento della Redenzione gli dona invece soprattutto la “remissione dei peccati”. Tuttavia, anche qui può “sovrabbondare la grazia”, come altrove si esprime san Paolo: “Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia” (*Rm 5, 20*).

4. Il Sacramento della Redenzione - frutto dell’amore redentore di Cristo - diviene, *in base al suo amore sponsale verso la Chiesa, una permanente dimensione della vita della Chiesa stessa*, dimensione fondamentale e vivificante. È il “*mysterium magnum*” di Cristo e della Chiesa: mistero eterno realizzato da Cristo, il quale “ha dato se stesso per lei” (*Ef 5, 25*); mistero che si attua continuamente nella Chiesa, perché Cristo “ha amato la Chiesa” (*Ef 5, 25*), unendosi con essa con amore indissolubile, così come si uniscono gli sposi, marito e moglie, nel matrimonio. In questo modo la Chiesa vive del Sacramento della Redenzione, e a sua volta completa questo sacramento come la moglie, in virtù dell’amore sponsale, completa il proprio marito, il che venne in certo modo già posto in rilievo “al principio”, quando il primo uomo trovò nella prima donna “un aiuto che gli era simile” (*Gen 2, 20*). Sebbene l’analogia della lettera agli Efesini non lo precisi, possiamo tuttavia aggiungere che anche la Chiesa unita con Cristo, come la moglie col proprio marito, attinge dal Sacramento della Redenzione tutta la sua fecondità e maternità spirituale. Ne testimoniano, in qualche modo, le parole della lettera di san Pietro, quando scrive che siamo stati “rigenerati non da un seme corruttibile, ma immortale, cioè dalla parola di Dio viva ed eterna” (*1 Pt 1, 23*). Così il Mistero nascosto dall’eternità in Dio - Mistero che al “principio”, nel sacramento della creazione, divenne *una realtà visibile attraverso l’unione* del primo uomo e della prima donna nella prospettiva del matrimonio - diventa nel Sacramento della Redenzione *una realtà visibile nell’unione indissolubile di Cristo con la Chiesa*, che l’Autore della lettera agli Efesini presenta come l’unione sponsale dei coniugi, marito e moglie.

5. Il “*sacramentum magnum*” (il testo greco dice: *tò mysterion toûto méga estín*) della lettera agli Efesini parla della nuova realizzazione del Mistero nascosto dall’eternità in Dio; realizzazione definitiva dal punto di vista della storia terrena della salvezza. Parla inoltre del “renderlo [il mistero] visibile”: della visibilità dell’Invisibile. Questa visibilità non fa sì che il mistero cessi d’esser mistero. Ciò si riferiva al matrimonio costituito al “principio”, nello stato dell’innocenza originaria, nel contesto del sacramento della creazione. Ciò si riferisce anche all’unione di Cristo con la Chiesa, quale “mistero grande” del Sacramento della Redenzione. La visibilità dell’Invisibile non significa - se così si può dire - una totale chiarezza del mistero. Esso, come oggetto della fede, rimane velato anche attraverso ciò in cui appunto si esprime e si attua. La visibilità dell’Invisibile appartiene quindi all’ordine dei segni, e il “segno” indica soltanto la realtà del mistero, ma non la “svela”. Come il “primo Adamo” - l’uomo, maschio e femmina - creato nello stato dell’innocenza originaria e chiamato in questo stato all’unione coniugale (in questo senso parliamo del

sacramento della creazione), fu segno dell'eterno Mistero, così il "secondo Adamo", Cristo, unito con la Chiesa attraverso il Sacramento della Redenzione con un vincolo indissolubile, analogo all'indissolubile alleanza dei coniugi, è segno definitivo dello stesso Mistero eterno. *Parlando dunque del realizzarsi dell'eterno mistero, parliamo anche del fatto che esso diventa visibile con la visibilità del segno*. E perciò parliamo pure della "sacramentalità" di tutta l'eredità del Sacramento della Redenzione, in riferimento all'intera opera della Creazione e della Redenzione, e tanto più in riferimento al matrimonio istituito nel contesto del sacramento della creazione, come anche in riferimento alla Chiesa come sposa di Cristo, dotata di un'alleanza quasi coniugale con lui.

Mercoledì, 20 ottobre 1982

1. Mercoledì scorso abbiamo parlato dell'integrale eredità dell'alleanza con Dio, e della grazia unita originariamente alla divina opera della creazione. Di questa integrale eredità - come conviene dedurre dal testo della lettera agli Efesini 5, 22-33 - faceva parte anche il matrimonio, come sacramento primordiale, istituito dal "principio" e collegato con il sacramento della creazione nella sua globalità. La sacramentalità del matrimonio non è soltanto *modello e figura* del sacramento della Chiesa (di Cristo e della Chiesa), ma costituisce anche *parte essenziale* della nuova eredità: quella del sacramento della Redenzione, di cui la Chiesa viene gratificata in Cristo. Occorre qui ancora una volta riportarsi alle parole di Cristo in Matteo 19, 3-9 (cf. etiam Mc 10, 5-9), in cui Cristo, nel rispondere alla domanda dei Farisei circa il matrimonio e il suo carattere specifico, si riferisce *soltanto ed esclusivamente alla istituzione originaria* di esso da parte del Creatore al "principio". Riflettendo sul significato di questa risposta alla luce della lettera agli Efesini, e in particolare di Efesini 5, 22-33, concludiamo ad un rapporto in certo senso duplice del matrimonio con tutto l'ordine sacramentale che, nella Nuova Alleanza, emerge dallo stesso sacramento della Redenzione.

2. Il matrimonio come sacramento primordiale costituisce, da una parte, *la figura* (e dunque: la somiglianza, l'analogia), secondo cui viene costruita la fondamentale struttura portante della nuova economia della salvezza e dell'ordine sacramentale, che trae origine dalla gratificazione sponsale che la Chiesa riceve da Cristo, insieme con tutti i beni della Redenzione (si potrebbe dire, servendosi delle parole iniziali della lettera agli Efesini: "Di ogni benedizione spirituale") (Ef 1, 3). In tal modo il matrimonio, come sacramento primordiale, viene assunto ed inserito nella struttura integrale della nuova economia sacramentale, sorta dalla Redenzione *in forma, direi, di "prototipo"*: viene assunto ed inserito quasi dalle sue stesse basi. Cristo stesso, nel colloquio con i Farisei (Mt 19, 3-9), riconferma prima di tutto la sua esistenza. A ben riflettere su questa dimensione, bisognerebbe concludere che tutti i sacramenti della Nuova Alleanza trovano in un certo senso nel matrimonio quale sacramento primordiale il loro prototipo. Ciò sembra prospettarsi nel classico brano citato della lettera agli Efesini, come diremo ancora fra poco.

3. Tuttavia, il rapporto del matrimonio con tutto l'ordine sacramentale, sorto dalla gratificazione della Chiesa con i beni della Redenzione, non si limita soltanto alla dimensione di modello. Cristo, nel suo colloquio con i Farisei (cf. Mt 19), non solo conferma l'esistenza del matrimonio istituito dal "principio" dal Creatore, ma lo dichiara *anche parte integrale della nuova economia sacramentale*, del nuovo ordine dei "segni" salvifici, che trae origine dal sacramento della Redenzione, così come l'economia originaria è emersa dal sacramento della creazione; e in realtà Cristo si limita all'unico Sacramento, che era stato il matrimonio istituito nello stato dell'innocenza e della giustizia originarie dell'uomo, creato come maschio e femmina "ad immagine e somiglianza di Dio".

4. La nuova economia sacramentale, che viene costituita sulla base del sacramento della Redenzione, emergendo dalla sponsale gratificazione della Chiesa da parte di Cristo, *differisce dalla economia originaria*. Essa, infatti, è diretta non all'uomo della giustizia e innocenza originarie, ma all'uomo gravato dall'eredità del peccato originale e dallo stato di peccaminosità ("*status naturae lapsae*"). È diretta *all'uomo della triplice concupiscenza*, secondo le classiche parole della prima lettera di Giovanni (cf. I Gv 2, 16), all'uomo, in cui "la carne . . . ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne" (Gal 5, 17),

secondo la teologia (e antropologia) paolina, alla quale abbiamo dedicato molto spazio nelle nostre precedenti riflessioni.

5. Queste considerazioni, sulla scorta di un'approfondita analisi del significato dell'enunciato di Cristo nel discorso della Montagna circa lo "sguardo concupiscente" quale "adulterio del cuore", preparano a comprendere il matrimonio come parte integrante del nuovo ordine sacramentale, che trae origine dal sacramento della Redenzione, ossia da quel "grande mistero" che, come mistero di Cristo e della Chiesa, determina la sacramentalità della Chiesa stessa. Queste considerazioni, inoltre, preparano a comprendere *il matrimonio come sacramento della Nuova Alleanza*, la cui opera salvifica va organicamente unita con l'insieme di quell'*ethos*, che nelle analisi precedenti è stato definito "ethos della redenzione". La lettera agli Efesini esprime, a suo modo, la stessa verità: parla infatti del matrimonio come sacramento "grande" in un ampio contesto parenetico, cioè nel contesto delle esortazioni di carattere morale, concernenti appunto l'*ethos* che deve qualificare la vita dei cristiani, cioè degli uomini consapevoli della elezione che si realizza in Cristo e nella Chiesa.

6. Su questo vasto sfondo delle riflessioni che emergono dalla lettura della lettera agli Efesini (cf. speciatim *Ef* 5, 22-33), si può e si deve infine toccare ancora il problema dei Sacramenti della Chiesa. Il testo citato agli Efesini ne parla in modo indiretto e, direi, secondario, sebbene sufficiente affinché anche questo problema trovi posto nelle nostre considerazioni. Tuttavia conviene qui precisare, almeno brevemente, *il senso che adottiamo nell'uso del termine "sacramento"*, che è significativo per le nostre considerazioni.

7. Finora, infatti, ci siamo serviti del termine "sacramento" (conformemente d'altronde a tutta la tradizione biblico-patristica) (cf. Leone XIII, *Acta*, vol. II, 1881, p. 22) in un senso più lato di quello che è proprio della terminologia teologica tradizionale e contemporanea, che con la parola "sacramento" indica i segni istituiti da Cristo e amministrati dalla Chiesa, i quali esprimono e conferiscono la grazia divina alla persona che riceve il relativo sacramento. In questo senso, ciascuno dei sette Sacramenti della Chiesa è caratterizzato da una determinata azione liturgica, costituita attraverso la parola (forma) e la specifica "materia" sacramentale - secondo la diffusa teoria ileomorfica proveniente da Tommaso d'Aquino e da tutta la tradizione scolastica.

8. In rapporto a questo significato così circoscritto, ci siamo serviti nelle nostre considerazioni di un *significato più largo e forse anche più antico e più fondamentale del termine "sacramento"* (cf. Giovanni Paolo II, *Allocutio in Audientia Generali, die 8 sept. 1982*, adnot. 1: vide *supra*, p. 389). La lettera agli Efesini, e specialmente 5, 22-23, sembra in modo particolare autorizzarci a questo. Sacramento significa qui il mistero stesso di Dio, che è nascosto fin dall'eternità, tuttavia non in nascondimento eterno, ma anzitutto nella sua stessa rivelazione e attuazione (anche: nella rivelazione mediante l'attuazione). In tal senso, si è parlato anche del sacramento della creazione e del sacramento della Redenzione. In base al sacramento della creazione, occorre intendere l'originaria sacramentalità del matrimonio (sacramento primordiale). In seguito, in base al sacramento della Redenzione si può comprendere la sacramentalità della Chiesa, o piuttosto la sacramentalità dell'unione di Cristo con la Chiesa che l'Autore della lettera agli Efesini presenta nella similitudine del matrimonio, dell'unione sponsale del marito e della moglie. Un'attenta analisi del testo dimostra che in questo caso non si tratta solo di un paragone in senso metaforico, ma di un reale *rinnovamento* (ovvero di una "ri-creazione", cioè di una nuova creazione) *di ciò che costituiva il contenuto salvifico* (in certo senso la "sostanza salvifica") del sacramento primordiale. Questa constatazione ha un significato essenziale, sia per chiarire la sacramentalità della Chiesa (e a ciò si riferiscono le parole molto significative del primo capitolo della costituzione *Lumen Gentium*), sia anche per comprendere la sacramentalità del matrimonio, inteso proprio come uno dei Sacramenti della Chiesa.

*Mercoledì, 27 ottobre 1982*

1. Il testo della lettera agli Efesini (*Ef* 5, 22-33) parla dei sacramenti della Chiesa - e in particolare del Battesimo e dell'Eucaristia - ma soltanto in modo indiretto e in certo senso allusivo, sviluppando l'analogia del matrimonio in riferimento a Cristo e alla Chiesa. E così leggiamo dapprima che Cristo, il quale "ha amato



la Chiesa e ha dato se stesso per lei” (Ef 5, 25), ha fatto questo “per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell’acqua accompagnato dalla parola” (Ef 5, 26). Si tratta qui indubbiamente del *sacramento del Battesimo*, che per istituzione di Cristo viene sin dall’inizio conferito a coloro che si convertono. Le parole citate mostrano con grande plasticità in che modo il Battesimo attinge il suo significato essenziale e la sua forza sacramentale da quell’amore sponsale del Redentore, attraverso cui si costituisce soprattutto la sacramentalità della Chiesa stessa, “*sacramentum magnum*”. Lo stesso si può forse dire anche dell’*Eucaristia*, che sembrerebbe essere indicata dalle parole seguenti sul nutrimento del proprio corpo, che ogni uomo appunto nutre e cura “come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo” (Ef 5, 29-30). Infatti, Cristo nutre la Chiesa con il suo Corpo appunto nell’Eucaristia.

2. Si vede, tuttavia, che né nel primo né nel secondo caso possiamo parlare di una sacramentaria ampiamente sviluppata. Non se ne può parlare nemmeno quando si tratta del *sacramento del matrimonio come uno dei sacramenti della Chiesa*. La lettera agli Efesini, esprimendo il rapporto sponsale di Cristo con la Chiesa, consente di comprendere che, in base a questo rapporto, la Chiesa stessa è il “grande sacramento”, il nuovo segno dell’alleanza e della grazia, che trae le sue radici dalle profondità del sacramento della Redenzione, così come dalle profondità del sacramento della creazione è emerso il matrimonio, segno primordiale dell’alleanza e della grazia. L’Autore della lettera agli Efesini proclama che quel sacramento primordiale si realizza in un modo nuovo nel “sacramento” di Cristo e della Chiesa. Anche per questa ragione l’Apostolo, nello stesso “classico” testo di *Efesini 5, 21-33*, si rivolge ai coniugi, affinché siano “sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo” (Ef 5, 21) e modellino la loro vita coniugale fondandola sul sacramento istituito al “principio” dal Creatore: sacramento, che trovò la sua definitiva grandezza e santità nell’alleanza sponsale di grazia tra Cristo e la Chiesa.

3. Sebbene la lettera agli Efesini *non parli direttamente e immediatamente* del matrimonio come di uno dei sacramenti della Chiesa, tuttavia *la sacramentalità del matrimonio* viene in essa particolarmente *confermata e approfondita*. Nel “grande sacramento” di Cristo e della Chiesa i coniugi cristiani sono chiamati a modellare la loro vita e la loro vocazione sul fondamento sacramentale.

4. Dopo l’analisi del classico testo di *Efesini 5, 21-33*, indirizzato ai coniugi cristiani, in cui Paolo annunzia loro il “grande mistero” (“*sacramentum magnum*”) dell’amore sponsale di Cristo e della Chiesa, è opportuno ritornare a quelle significative parole del Vangelo, che già in precedenza abbiamo sottoposto ad analisi, vedendo in esse gli enunciati-chiave per la teologia del corpo. *Cristo pronuncia queste parole, per così dire, dalla profondità divina della “redenzione del corpo”* (Rm 8, 23). Tutte queste parole hanno un significato fondamentale per l’uomo in quanto appunto egli è corpo - in quanto è maschio o femmina. Esse hanno un significato per il matrimonio, in cui l’uomo e la donna si uniscono così che i due diventano “una sola carne”, secondo l’espressione del libro della Genesi (*Gen 2, 24*), sebbene, nello stesso tempo, le parole di Cristo indichino anche la vocazione alla continenza “per il regno dei cieli” (*Mt 19, 12*).

5. In ciascuna di queste vie “la redenzione del corpo” non è soltanto una grande attesa di coloro che posseggono “le primizie dello Spirito” (Rm 8, 23), ma anche una permanente fonte di speranza che la creazione sarà “liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio” (Rm 8, 21). Le parole di Cristo, pronunciate dalla profondità divina del mistero della Redenzione, e della “redenzione del corpo”, portano in sé il lievito di questa speranza: le aprono la prospettiva sia nella dimensione escatologica sia nella dimensione della vita quotidiana. Infatti, le parole indirizzate agli ascoltatori immediati sono rivolte contemporaneamente all’uomo “storico” dei vari tempi e luoghi. Quell’uomo, appunto, *che possiede “le primizie dello Spirito . . . geme . . . aspettando la redenzione del . . . corpo”* (Rm 8, 23). In lui si concentra anche la speranza “cosmica” di tutta la creazione, che in lui, nell’uomo, “attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio” (Rm 8, 19).

6. Cristo colloquia con i Farisei, che gli chiedono: “È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?” (*Mt 19, 3*); essi lo interrogano in tale modo, appunto perché la legge attribuita a Mosè ammetteva la cosiddetta “lettera di ripudio” (*Dt 24, 1*). La risposta di Cristo è questa: “Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l’uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l’uomo non lo separi” (*Mt 19, 4-6*). Se poi si tratta della “lettera di ripudio”, Cristo risponde così: “Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato,

e ne sposa un'altra, commette adulterio" (Mt 19, 8-9). "Chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio" (Lc 16, 28).

7. L'orizzonte della "redenzione del corpo" si apre con queste parole, che costituiscono la risposta a una concreta domanda di carattere giuridico-morale; si apre, anzitutto, per il fatto che *Cristo si colloca sul piano di quel sacramento primordiale*, che i suoi interlocutori ereditano in modo singolare, dato che ereditano anche la rivelazione del mistero della creazione, racchiusa nei primi capitoli del libro della Genesi.

Queste parole contengono ad un tempo una risposta universale, indirizzata all'uomo "storico" di tutti i tempi e luoghi, poiché sono decisive per il matrimonio e per la sua indissolubilità; infatti si richiamano a ciò che è l'uomo, maschio e femmina, quale è divenuto in modo irreversibile per il fatto di esser creato "ad immagine e somiglianza di Dio": l'uomo, che non cessa di essere tale anche dopo il peccato originale, benché questo l'abbia privato dell'innocenza originaria e della giustizia. Cristo, che nel rispondere alla domanda dei Farisei fa riferimento al "principio", sembra in tal modo sottolineare particolarmente il fatto che egli parla dalla profondità del mistero della Redenzione, e della redenzione del corpo. *La Redenzione* significa, infatti, quasi una "nuova creazione" - significa *l'assunzione di tutto ciò che è creato*: per esprimere nella creazione la pienezza di giustizia, di equità e di santità, designata da Dio, e per esprimere quella pienezza soprattutto nell'uomo, creato come maschio e femmina "ad immagine di Dio".

Nell'ottica delle parole di Cristo rivolte ai Farisei su ciò che era il matrimonio "dal principio", rileggiamo anche il classico testo della lettera agli Efesini (Ef 5, 22-23) come testimonianza della sacramentalità del matrimonio, basata sul "grande mistero" di Cristo e della Chiesa.

*Mercoledì, 24 novembre 1982*

1. Abbiamo analizzato la lettera agli Efesini, e soprattutto il passo del *capitolo 5, 22-33*, dal punto di vista della sacramentalità del matrimonio. Ora esaminiamo ancora lo stesso testo nell'ottica delle parole del Vangelo.

Le parole di Cristo rivolte ai Farisei (cf. Mt 19) si riferiscono al matrimonio quale sacramento, ossia alla rivelazione primordiale del volere e dell'operare salvifico di Dio "al principio", nel mistero stesso della creazione. In virtù di quel volere ed operare salvifico di Dio, l'uomo e la donna, unendosi tra loro così da divenire "una sola carne" (Gen 2, 24), erano ad un tempo destinati ad essere uniti "nella verità e nella carità" come figli di Dio (cf. *Gaudium et Spes*, 24), figli adottivi nel Figlio Primogenito, diletto dall'eternità. A tale unità e verso tale comunione di persone, a somiglianza dell'unione delle persone divine (cf. *Ivi.*), sono dedicate le parole di Cristo, che si riferiscono al matrimonio come sacramento primordiale e nello stesso tempo confermano quel sacramento sulla base del mistero della Redenzione. Infatti, l'originaria "unità nel corpo" dell'uomo e della donna non cessa di plasmare la storia dell'uomo sulla terra, sebbene abbia perduto la limpidezza del sacramento, del segno della salvezza, che possedeva "al principio".

2. Se Cristo di fronte ai suoi interlocutori, nel Vangelo di Matteo e di Marco (cf. Mt 19; Mc 10), *conferma il matrimonio quale sacramento istituito dal Creatore "al principio"* - se in conformità con questo ne esige l'indissolubilità - con ciò stesso apre il matrimonio all'azione salvifica di Dio, *alle forze che scaturiscono "dalla redenzione del corpo"* e che aiutano a superare le conseguenze del peccato e a costruire l'unità dell'uomo e della donna secondo l'eterno disegno del Creatore. L'azione salvifica che deriva dal mistero della Redenzione assume in sé l'originaria azione santificante di Dio nel mistero stesso della Creazione.

3. Le parole del Vangelo di Matteo (cf. Mt 19, 3-9; Mc 10, 2-12) hanno, al tempo stesso, una eloquenza etica molto espressiva. Queste parole confermano - in base al mistero della Redenzione - il sacramento primordiale e nello stesso tempo *stabiliscono un ethos adeguato*, che già nelle nostre precedenti riflessioni abbiamo chiamato "ethos della redenzione". L'ethos evangelico e cristiano, nella sua essenza teologica, è *l'ethos della redenzione*. Possiamo certo trovare per quell'ethos una interpretazione razionale, una interpretazione filosofica di carattere personalistico; tuttavia, nella sua essenza teologica, esso è un ethos della redenzione, anzi: *"un ethos della redenzione del corpo"*. La redenzione diviene ad un tempo la base per

comprendere la particolare dignità del corpo umano, radicata nella dignità personale dell'uomo e della donna. La ragione di questa dignità sta appunto alla radice dell'indissolubilità dell'alleanza coniugale.

4. Cristo fa riferimento al carattere indissolubile del matrimonio come sacramento primordiale e, confermando questo sacramento sulla base del mistero della redenzione, ne trae ad un tempo le conclusioni di natura etica: "Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio" (*Mc* 10, 11 s; cf. *Mt* 19, 9). Si può affermare che in tal modo *la redenzione è data all'uomo come grazia* della nuova alleanza con Dio in Cristo - ed insieme gli è *assegnata come ethos*: come forma della morale corrispondente all'azione di Dio nel mistero della Redenzione. Se il matrimonio come sacramento è un segno efficace dell'azione salvifica di Dio "dal principio", al tempo stesso - nella luce delle parole di Cristo qui meditate - questo *sacramento* costituisce anche *una esortazione* rivolta all'uomo, *maschio e femmina, affinché partecipino coscientemente alla redenzione del corpo*.

5. La dimensione etica della redenzione del corpo si delinea in modo particolarmente profondo, quando meditiamo sulle parole pronunciate da Cristo nel Discorso della Montagna in rapporto al comandamento "Non commettere adulterio". "Avete inteso che fu detto: non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt* 5, 27-28). A questo lapidario enunciato di Cristo abbiamo precedentemente dedicato un ampio commento, nella convinzione che esso ha un significato fondamentale per tutta la teologia del corpo, soprattutto nella dimensione dell'uomo "storico". E sebbene queste parole non si riferiscano direttamente ed immediatamente al matrimonio come sacramento, tuttavia è *impossibile separarle dall'intero sostrato sacramentale*, in cui, per quanto riguarda il patto coniugale, è stata collocata l'esistenza dell'uomo quale maschio e femmina: sia nel contesto originario del mistero della Creazione, sia pure, in seguito, nel contesto del mistero della Redenzione. Questo sostrato sacramentale riguarda sempre le persone concrete, penetra in ciò che è l'uomo e la donna (o piuttosto in chi è l'uomo e la donna) nella propria originaria dignità di immagine e somiglianza con Dio a motivo della creazione, ed insieme nella stessa dignità ereditata malgrado il peccato e di nuovo continuamente "assegnata" come compito all'uomo mediante la realtà della Redenzione.

6. Cristo, che *nel Discorso della Montagna* dà la propria *interpretazione del comandamento "Non commettere adulterio"* - interpretazione costitutiva del nuovo ethos - con le medesime lapidarie parole assegna come compito ad ogni uomo la dignità di ogni donna; e contemporaneamente (sebbene dal testo ciò risulti solo in modo indiretto) assegna anche ad ogni donna la dignità di ogni uomo (Il testo di San Marco che parla dell'indissolubilità del matrimonio afferma chiaramente che anche la donna diventa soggetto dell'adulterio, quando ripudia il marito e sposa un altro [cf. *Mc* 10, 12]). Assegna infine a ciascuno - sia all'uomo che alla donna - la propria dignità: *in certo senso, il "sacrum" della persona, e ciò in considerazione della sua femminilità o mascolinità, in considerazione del "corpo"*. Non è difficile rilevare che le parole pronunciate da Cristo nel Discorso della Montagna riguardano l'ethos. Al tempo stesso, non è difficile affermare, dopo una riflessione approfondita, che tali parole scaturiscono dalla profondità stessa della redenzione del corpo. Benché esse non si riferiscano direttamente al matrimonio come sacramento, non è difficile costatare che raggiungono il loro proprio e pieno significato in rapporto con il sacramento: sia quello primordiale, che è unito con il mistero della Creazione, sia quello in cui l'uomo "storico", dopo il peccato e a motivo della sua peccaminosità ereditaria, deve ritrovare la dignità e santità dell'unione coniugale "nel corpo", in base al mistero della Redenzione.

7. Nel Discorso della Montagna - come anche nel colloquio con i Farisei sull'indissolubilità del matrimonio - Cristo parla dal profondo di quel mistero divino. E in pari tempo *si addentra nella profondità stessa del mistero umano*. Perciò fa richiamo al "cuore", a quel "luogo intimo", in cui combattono nell'uomo il bene e il male, il peccato e la giustizia, la concupiscenza e la santità. Parlando della concupiscenza (dello sguardo concupiscente) (cf. *Mt* 5, 28), Cristo rende consapevoli i suoi ascoltatori che ognuno porta in sé, insieme al mistero del peccato, la dimensione interiore "dell'uomo della concupiscenza" (che è triplice: "concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita") (*I Gv* 2, 16). Proprio a quest'uomo della concupiscenza è dato nel matrimonio il sacramento della Redenzione *come grazia* e segno dell'alleanza con Dio - e gli è *assegnato "come ethos"*. E contemporaneamente, in rapporto con il matrimonio come sacramento, esso è assegnato come ethos a ciascun uomo, maschio e femmina: è assegnato al suo "cuore", alla sua coscienza, ai suoi sguardi e al suo comportamento. Il matrimonio - secondo le parole di Cristo (cf. *Mt* 19, 4) - è sacramento dal "principio" stesso e ad un tempo, in base alla peccaminosità "storica" dell'uomo, è sacramento sorto dal mistero della "redenzione del corpo".

1. Abbiamo fatto l'analisi della lettera agli Efesini, e soprattutto del passo del capitolo 5, 22-33, nella prospettiva della sacramentalità del matrimonio. Ora cercheremo ancora una volta di considerare il medesimo testo alla luce delle parole del Vangelo e delle lettere paoline ai Corinzi e ai Romani.

Il matrimonio - come sacramento nato dal mistero della Redenzione e rinato, in certo senso, nell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa - è una efficace espressione della potenza salvifica di Dio, che realizza il suo eterno disegno anche dopo il peccato e malgrado la triplice concupiscenza, nascosta nel cuore di ogni uomo, maschio e femmina. Come *espressione sacramentale di quella potenza salvifica, il matrimonio è anche un'esortazione a dominare la concupiscenza* (come ne parla Cristo nel Discorso della Montagna). Frutto di tale dominio è l'unità e indissolubilità del matrimonio, e inoltre, l'approfondito senso della dignità della donna nel cuore dell'uomo (come anche della dignità dell'uomo nel cuore della donna), sia nella convivenza coniugale, sia in ogni altro ambito dei rapporti reciproci.

2. La verità, secondo cui il matrimonio, quale sacramento della redenzione, è dato "all'uomo della concupiscenza", come grazia e in pari tempo come ethos, ha trovato particolare espressione anche nell'insegnamento di san Paolo, specialmente nel 7° capitolo della prima lettera ai Corinzi. L'Apostolo, confrontando il matrimonio con la verginità (ossia con la "continenza per il regno dei cieli") e dichiarandosi per la "superiorità" della verginità, costata ugualmente che "ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro" (1 Cor 7, 7). In base al mistero della Redenzione, *al matrimonio corrisponde dunque un "dono" particolare, ossia la grazia*. Nello stesso contesto l'Apostolo dando consigli ai suoi destinatari, raccomanda il matrimonio "per il pericolo dell'incontinenza" (1 Cor 7, 2), e in seguito raccomanda ai coniugi che "il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito" (1 Cor 7,3). E continua così: "È meglio sposarsi che ardere" (1 Cor 7, 9).

3. Su questi enunciati paolini si è formata l'opinione che il matrimonio costituisca uno specifico "*remedium concupiscentiae*". Tuttavia san Paolo, il quale, come abbiamo potuto constatare, insegna esplicitamente che al matrimonio corrisponde un "dono" particolare e che nel mistero della Redenzione il matrimonio è dato all'uomo e alla donna come grazia, esprime nelle sue parole, suggestive ed insieme paradossali, semplicemente il pensiero che il matrimonio è assegnato ai coniugi come ethos. Nelle parole paoline "È meglio sposarsi che ardere", il verbo "*ardere*" significa il disordine delle passioni, proveniente dalla stessa concupiscenza della carne (analogamente viene presentata la concupiscenza nell'Antico Testamento dal Siracide) (cf. *Sir* 23, 17). Il "matrimonio", invece, significa l'*ordine etico*, introdotto consapevolmente in questo ambito. Si può dire che il matrimonio è luogo d'incontro dell'eros con l'ethos e del reciproco compenetrarsi di essi nel "cuore" dell'uomo e della donna, come pure in tutti i loro rapporti reciproci.

4. Questa verità - che cioè il matrimonio, quale sacramento scaturito dal mistero della Redenzione, è dato all'uomo "storico" come grazia ed insieme come ethos - determina inoltre il carattere del matrimonio quale uno dei sacramenti della Chiesa. Come sacramento della Chiesa, il matrimonio ha indole di indissolubilità. *Come sacramento della Chiesa*, esso è anche parola dello Spirito, che esorta l'uomo e la donna a modellare tutta la loro convivenza attingendo forza dal mistero della "redenzione del corpo". In tal modo, essi sono chiamati alla castità come allo stato di vita "secondo lo Spirito" che è loro proprio (cf. *Rm* 8, 4-5; *Gal* 5, 25). La redenzione del corpo significa, in questo caso, anche quella "speranza" che, nella dimensione del matrimonio, può essere definita speranza del giorno quotidiano, speranza della temporalità. *Sulla base di una tale speranza viene dominata la concupiscenza della carne* come fonte della tendenza ad un egoistico appagamento, e la stessa "carne", nell'alleanza sacramentale della mascolinità e femminilità, diventa lo specifico "sostrato" di una comunione duratura ed indissolubile delle persone ("*communio personarum*") al modo degno delle persone.

5. Coloro che, come coniugi, secondo l'eterno disegno divino si uniscono così da *divenire*, in certo senso, "una sola carne", sono anche a loro volta *chiamati, mediante il sacramento*, ad una vita "secondo lo Spirito", tale che corrisponda al "dono" ricevuto nel sacramento. In virtù di quel "dono", conducendo come coniugi una vita "secondo lo Spirito", sono capaci di riscoprire la particolare gratificazione, di cui sono divenuti partecipi. Quanto la "concupiscenza" offusca l'orizzonte della visuale interiore, toglie ai cuori la limpidezza dei desideri e delle aspirazioni, altrettanto la vita "secondo lo Spirito" (ossia la grazia del sacramento del

matrimonio) consente all'uomo e alla donna di ritrovare la vera libertà del dono, unita alla consapevolezza del senso sponsale del corpo nella sua mascolinità e femminilità.

6. La vita "secondo lo Spirito" si esprime dunque anche nel reciproco "unirsi" (cf. *Gen* 4, 1), con cui i coniugi, divenendo "una sola carne", sottopongono la loro femminilità e mascolinità alla benedizione della procreazione: "Adamo si unì a Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì . . . e disse: Ho acquistato un uomo dal Signore" (*Gen* 4, 1).

La vita "secondo lo Spirito" si esprime anche qui nella consapevolezza della gratificazione, a cui corrisponde la dignità degli stessi coniugi in qualità di genitori, cioè si esprime *nella profonda consapevolezza della santità della vita ("sacrum")*, a cui ambedue danno origine, partecipando - come i progenitori - alle forze del mistero della creazione. Alla luce di quella speranza, che è connessa col mistero della redenzione del corpo (cf. *Rm* 8, 19-23), questa nuova vita umana, l'uomo nuovo concepito e nato dall'unione coniugale di suo padre e di sua madre, si apre alle "primizie dello Spirito" (*Rm* 8, 23) "per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio" (*Rm* 8, 21). E se "tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto" (*Rm* 8, 22), una particolare speranza accompagna le doglie della madre partorienti, cioè la speranza della "rivelazione dei figli di Dio" (*Rm* 8, 19), speranza di cui ogni neonato che viene al mondo porta con sé una scintilla.

7. Questa speranza che è "nel mondo", compenetrando - come insegna san Paolo - tutta la creazione, non è, al tempo stesso, "dal mondo". Ancor più: essa deve combattere nel cuore umano con ciò che è "dal mondo", con ciò che è "nel mondo". "Perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo" (*I Gv* 2, 16). *Il matrimonio, come sacramento primordiale* ed insieme come sacramento nato nel mistero della redenzione del corpo dall'amore sponsale di Cristo e della Chiesa, "viene dal Padre". Non è "dal mondo", ma "dal Padre". Di conseguenza, anche il matrimonio, come sacramento, costituisce la base della speranza per la persona, cioè per l'uomo e per la donna, per i genitori e per i figli, per le generazioni umane. Da una parte, infatti, "passa il mondo con la sua concupiscenza", dall'altra "chi fa la volontà di Dio rimane in eterno" (*I Gv* 2, 17). Con il matrimonio, quale sacramento, è unita l'origine dell'uomo nel mondo, e in esso è anche iscritto il suo avvenire, e ciò non soltanto nelle dimensioni storiche, ma anche in quelle escatologiche.

8. A ciò si riferiscono *le parole, in cui Cristo si richiama alla risurrezione dei corpi* - parole riportate dai tre sinottici (cf. *Mt* 22, 23-32; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 34-39). "Alla risurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo": così Matteo e in modo simile Marco; ed ecco Luca: "I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dei morti, non prendono moglie né marito; e nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli e, essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio" (*Lc* 20, 34-36). Questi testi sono stati sottoposti in precedenza ad una analisi particolareggiata.

9. Cristo afferma che *il matrimonio - sacramento dell'origine* dell'uomo nel mondo visibile temporaneo - non appartiene alla realtà escatologica del "mondo futuro". Tuttavia l'uomo, chiamato a partecipare a questo avvenire escatologico mediante la risurrezione del corpo, è il medesimo uomo, maschio e femmina, la cui origine nel mondo visibile temporaneo è collegata col matrimonio quale sacramento primordiale del mistero stesso della creazione. Anzi, ogni uomo, chiamato a partecipare alla realtà della futura risurrezione, porta nel mondo questa vocazione, per il fatto che nel mondo visibile temporaneo ha la sua *origine per opera del matrimonio dei suoi genitori*. Così, dunque, le parole di Cristo, che escludono il matrimonio dalla realtà del "mondo futuro", al tempo stesso svelano indirettamente il significato di questo sacramento per la *partecipazione* degli uomini, figli e figlie, *alla futura risurrezione*.

10. Il matrimonio, che è sacramento primordiale - rinato, in un certo senso, nell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa - non appartiene alla "redenzione del corpo" nella dimensione della speranza escatologica (cf. *Rm* 8, 23). Lo stesso matrimonio dato all'uomo come grazia, come "dono" destinato da Dio appunto ai coniugi, e al tempo stesso assegnato loro, con le parole di Cristo, come ethos - quel matrimonio sacramentale *si compie* e si realizza *nella prospettiva della speranza escatologica*. Esso ha un significato essenziale per la "redenzione del corpo" nella dimensione di questa speranza. Proviene, difatti, dal Padre ed a lui deve la sua origine nel mondo. E se questo "mondo passa", e se con esso passano anche la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, che vengono "dal mondo", il matrimonio come sacramento serve immutabilmente affinché l'uomo, maschio e femmina, dominando la concupiscenza, faccia la volontà del Padre. E chi "fa la volontà di Dio rimane in eterno" (*I Gv* 2, 17).

11. In tale senso il matrimonio, come sacramento, porta in sé anche il germe dell'avvenire escatologico dell'uomo, cioè la prospettiva della "redenzione del corpo" nella dimensione della speranza escatologica, a cui corrispondono le parole di Cristo circa la risurrezione: "Alla risurrezione . . . non si prende né moglie né marito" (*Mt* 22, 30); tuttavia, anche coloro che, "essendo figli della risurrezione . . . sono uguali agli angeli e . . . sono figli di Dio" (*Lc* 20, 36), debbono la propria origine nel mondo visibile temporaneo al matrimonio e alla procreazione dell'uomo e della donna. Il matrimonio, come sacramento del "principio" umano, *come sacramento della temporalità* dell'uomo storico, compie in tal modo un insostituibile servizio riguardo al suo avvenire extra-temporale, riguardo al mistero della "redenzione del corpo" nella dimensione della speranza escatologica.

Mercoledì, 15 dicembre 1982

1. L'Autore della lettera agli Efesini, come abbiamo già visto, parla di un "grande mistero", unito al sacramento primordiale mediante la continuità del piano salvifico di Dio. Anche egli si riporta al "principio", come aveva fatto Cristo nel colloquio con i Farisei (cf. *Mt* 19, 8), citando le stesse parole: "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (*Gen* 2, 24). Quel "grande mistero" è soprattutto il mistero della unione di Cristo con la Chiesa, che l'Apostolo presenta nella similitudine dell'unità dei coniugi: "Lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa" (*Ef* 5, 32). Ci troviamo nell'ambito della grande analogia, in cui il *matrimonio come sacramento* da un lato viene *presupposto* e, dall'altro, *riscoperto*. Viene presupposto come sacramento del "principio" umano, unito al mistero della creazione. E viene invece riscoperto come frutto dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa, collegato col mistero della Redenzione.

2. L'Autore della lettera agli Efesini, rivolgendosi direttamente ai coniugi, li esorta a plasmare il loro rapporto reciproco sul modello dell'unione sponsale di Cristo e della Chiesa. Si può dire che - presupponendo la sacramentalità del matrimonio nel suo significato primordiale - ordina loro di *apprendere nuovamente questo sacramento* dall'unione sponsale di Cristo e della Chiesa: "E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa . . ." (*Ef* 5, 25-26). Questo invito, indirizzato dall'Apostolo ai coniugi cristiani, ha la sua piena motivazione in quanto essi, mediante il matrimonio come sacramento, partecipano all'amore salvifico di Cristo, che si esprime al tempo stesso come amore sponsale di lui verso la Chiesa. Alla luce della lettera agli Efesini - appunto *mediante la partecipazione a questo amore salvifico di Cristo - viene confermato ed insieme rinnovato il matrimonio come sacramento del "principio" umano*, cioè sacramento in cui l'uomo e la donna, chiamati a diventare "una sola carne", partecipano all'amore creatore di Dio stesso. E vi partecipano, sia per il fatto che, creati ad immagine di Dio, sono stati chiamati in virtù di questa immagine ad una particolare unione ("communio personarum"), sia perché questa stessa unione è stata fin dal principio benedetta con la benedizione della fecondità (cf. *Gen* 1, 28).

3. Tutta questa originaria e stabile struttura del matrimonio come sacramento del mistero della creazione - secondo il "classico" testo della lettera agli Efesini (*Ef* 5, 21-33) - si rinnova nel mistero della Redenzione, quando quel mistero assume l'aspetto della gratificazione sponsale della Chiesa da parte di Cristo. Quell'originaria e stabile forma del matrimonio, si rinnova quando gli sposi lo ricevono come sacramento della Chiesa, attingendo alla nuova profondità della gratificazione dell'uomo da parte di Dio, che si è svelata e aperta col mistero della Redenzione, quando "Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa . . ." (*Ef* 5, 25-26). *Si rinnova* quella originaria e stabile immagine del matrimonio come sacramento, quando i coniugi cristiani - consapevoli dell'autentica profondità della "redenzione del corpo" - si uniscono "nel timore di Cristo" (*Ef* 5, 21).

4. L'immagine paolina del matrimonio, iscritta nel "grande mistero" di Cristo e della Chiesa, accosta la dimensione redentrica dell'amore alla dimensione sponsale. In certo senso unisce queste due dimensioni in una sola. Cristo è divenuto sposo della Chiesa, ha sposato la Chiesa come sua sposa, perché "ha dato se stesso per lei" (*Ef* 5, 25). Mediante il matrimonio come sacramento (come uno dei sacramenti della

Chiesa) *ambidue queste dimensioni dell'amore, quella sponsale e quella redentrice*, insieme con la grazia del sacramento, penetrano nella vita dei coniugi. Il significato sponsale del corpo nella sua mascolinità e femminilità, che si è manifestato per la prima volta nel mistero della creazione sullo sfondo dell'innocenza originaria dell'uomo, viene collegato nell'immagine della lettera agli Efesini col significato redentore, e in tal modo confermato e in certo senso "nuovamente creato".

5. Questo è importante riguardo al matrimonio, alla vocazione cristiana dei mariti e delle mogli. Il testo della lettera agli Efesini (*Ef* 5, 21-33) si rivolge direttamente a loro e parla soprattutto a loro. Tuttavia, quel collegamento del significato sponsale del corpo con il suo significato "redentore" è ugualmente essenziale e *valido per l'ermeneutica dell'uomo* in generale: per il fondamentale problema della comprensione di lui e dell'auto-comprensione del suo essere nel mondo. È ovvio che non possiamo escludere da questo problema l'interrogativo sul senso di essere corpo, sul senso di essere, in quanto corpo, uomo e donna. Questi interrogativi sono stati posti per la prima volta in rapporto con l'analisi del "principio" umano, nel contesto del libro della Genesi. Fu quel contesto stesso, in certo senso, ad esigere che fossero posti. Ugualmente lo richiede il "classico" testo della lettera agli Efesini. E se il "grande mistero" dell'unione di Cristo con la Chiesa ci obbliga a collegare *il significato sponsale del corpo con il suo significato redentore*, in tale collegamento i coniugi trovano la risposta all'interrogativo sul senso di "essere corpo", e non solo essi, benché soprattutto a loro sia indirizzato questo testo della lettera dell'Apostolo.

6. L'immagine paolina del "grande mistero" di Cristo e della Chiesa parla indirettamente anche della "continenza per il regno dei cieli", in cui ambedue le dimensioni dell'amore, sponsale e redentore, si uniscono reciprocamente in un modo diverso da quello matrimoniale, secondo diverse proporzioni. Non è forse quell'*amore sponsale, con cui Cristo "ha amato la Chiesa"*, sua sposa, "e ha dato se stesso per lei", ugualmente la più piena *incarnazione* dell'ideale della "continenza per il regno dei cieli" (cf. *Mt* 19, 12)? Non trovano sostegno proprio in essa tutti coloro - uomini e donne - che, scegliendo lo stesso ideale, desiderano collegare la dimensione sponsale dell'amore con la dimensione redentrice, secondo il modello di Cristo stesso? Essi desiderano confermare con la loro vita che il significato sponsale del corpo - della sua mascolinità o femminilità -, profondamente inscritto nella struttura essenziale della persona umana, è stato aperto in un modo nuovo, da parte di Cristo e con l'esempio della sua vita, alla speranza unita alla redenzione del corpo. Così, dunque, la grazia del mistero della Redenzione fruttifica anche - anzi fruttifica in modo particolare - con la vocazione alla continenza "per il regno dei cieli".

7. Il testo della lettera agli Efesini (*Ef* 5, 22-23) non ne parla esplicitamente. Esso è indirizzato ai coniugi e costruito secondo l'immagine del matrimonio, che attraverso l'analogia spiega l'unione di Cristo con la Chiesa: unione nell'amore redentore e sponsale insieme. Non è forse appunto questo amore che, quale viva e vivificante espressione del mistero della Redenzione, *oltrepassa il cerchio dei destinatari della lettera circoscritti dall'analogia del matrimonio*? Non abbraccia ogni uomo e, in certo senso, tutto il creato, come denota il testo paolino sulla "redenzione del corpo" nella lettera ai Romani (cf. *Rm* 8, 23)? Il "sacramentum magnum" in tal senso è addirittura *un nuovo sacramento* dell'uomo in Cristo e nella Chiesa: *sacramento "dell'uomo e del mondo"*, così come la creazione dell'uomo, maschio e femmina, ad immagine di Dio fu l'originario sacramento dell'uomo e del mondo. In questo nuovo sacramento della redenzione è inscritto organicamente il matrimonio, così come fu inscritto nell'originario sacramento della creazione.

8. L'uomo, che "dal principio" è maschio e femmina, deve cercare il senso della sua esistenza e il senso della sua umanità giungendo fino al mistero della creazione attraverso la realtà della Redenzione. Ivi si trova anche la risposta essenziale all'interrogativo sul significato del corpo umano, sul significato della mascolinità e femminilità della persona umana. L'unione di Cristo con la Chiesa ci consente di intendere in quale modo il significato sponsale del corpo si completa con il significato redentore, e ciò nelle diverse strade della vita e nelle diverse situazioni: non soltanto nel matrimonio o nella "continenza" (ossia verginità o celibato), ma anche, per esempio, nella multiforme *sofferenza umana*, anzi: nella stessa *nascita e morte* dell'uomo. Attraverso il "grande mistero", di cui tratta la lettera agli Efesini, attraverso la nuova alleanza di Cristo con la Chiesa, il matrimonio viene nuovamente inscritto in quel "sacramento dell'uomo" che abbraccia l'universo, nel sacramento dell'uomo e del mondo, che grazie alle forze della "redenzione del corpo" si modella secondo l'amore sponsale di Cristo e della Chiesa fino alla misura del compimento definitivo nel regno del Padre. Il matrimonio come sacramento rimane una parte viva e vivificante di questo processo salvifico.

1. “Io . . . prendo te . . . come mia sposa”; “Io . . . prendo te . . . come mio sposo”: queste parole sono al centro della liturgia del matrimonio quale sacramento della Chiesa. Queste parole pronunciano i fidanzati inserendole nella seguente formula del consenso: “. . . prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita”. Con tali parole i fidanzati contraggono il matrimonio e nello stesso tempo lo ricevono come sacramento, di cui entrambi sono ministri. Entrambi, uomo e donna, amministrano il sacramento. Lo fanno davanti ai testimoni. Testimone qualificato è il sacerdote, che in pari tempo benedice il matrimonio e presiede a tutta la liturgia del sacramento. Inoltre testimoni sono, in certo senso, tutti i partecipanti al rito delle nozze, e in modo “ufficiale” alcuni di essi (di solito due), appositamente chiamati. Essi debbono testimoniare che il matrimonio è contratto davanti a Dio e confermato dalla Chiesa. Nell’ordine normale delle cose, il matrimonio sacramentale è un atto pubblico, per mezzo del quale due persone, un uomo e una donna, diventano di fronte alla società e alla Chiesa marito e moglie, cioè soggetto attuale della vocazione e della vita matrimoniale.

2. Il matrimonio come sacramento viene contratto mediante la parola, che è segno sacramentale in ragione del suo contenuto: “Prendo te come mia sposa - come mio sposo - e prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita”. Tuttavia, questa parola sacramentale è, di per sé, soltanto il segno dell’attuazione del matrimonio. E l’attuazione del matrimonio si distingue dalla sua consumazione fino al punto che, senza questa consumazione, il matrimonio non è ancora costituito nella sua piena realtà. La constatazione che un matrimonio è stato giuridicamente contratto ma non consumato (“ratum - non consummatum”), corrisponde alla constatazione che esso non è stato costituito pienamente come matrimonio. Infatti le parole stesse: “Prendo te come mia sposa - mio sposo” si riferiscono non soltanto ad una realtà determinata, ma possono essere adempiute soltanto attraverso la copula coniugale. Tale realtà (la copula coniugale) è peraltro definita fin dal principio per istituzione del Creatore: “L’uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne” (*Gen 2, 24*).

3. Così, dunque, dalle parole, con le quali l’uomo e la donna esprimono la loro disponibilità a divenire “una sola carne”, secondo l’eterna verità stabilita nel mistero della creazione, passiamo alla realtà che corrisponde a queste parole. L’uno e l’altro elemento è importante rispetto alla struttura del segno sacramentale, a cui conviene dedicare il seguito delle presenti considerazioni. Dato che il sacramento è il segno per mezzo del quale si esprime ed insieme si attua la realtà salvifica della grazia e dell’alleanza, bisogna considerarlo ora sotto l’aspetto del segno, mentre le precedenti riflessioni sono state dedicate alla realtà della grazia e dell’alleanza.

Il matrimonio, come sacramento della Chiesa, viene contratto mediante le parole dei ministri, cioè degli sposi novelli: parole che significano e indicano, nell’ordine intenzionale, ciò che (o piuttosto: chi) entrambi hanno deciso di essere, d’ora in poi, l’uno per l’altro e l’uno con l’altro. Le parole degli sposi novelli fanno parte della struttura integrale del segno sacramentale, non soltanto per ciò che significano, ma, in certo senso, anche con ciò che esse significano e determinano. Il segno sacramentale si costituisce nell’ordine intenzionale, in quanto viene contemporaneamente costituito nell’ordine reale.

4. Di conseguenza, il segno del sacramento del matrimonio è costituito mediante le parole degli sposi novelli, in quanto ad esse corrisponde la “realtà” che loro stessi costituiscono. Tutti e due, come uomo e donna, essendo ministri del sacramento nel momento di contrarre il matrimonio, costituiscono in pari tempo il pieno e reale segno visibile del sacramento stesso. Le parole da essi pronunciate non costituirebbero di per sé il segno sacramentale del matrimonio, se non vi corrispondesse la soggettività umana del fidanzato e della fidanzata e contemporaneamente la coscienza del corpo, legata alla mascolinità e alla femminilità dello sposo e della sposa. Qui bisogna rievocare alla mente tutta la serie delle analisi relative al Libro della Genesi (cf. *Gen 1-2*), compiute in precedenza. La struttura del segno sacramentale resta infatti nella sua essenza la stessa che “in principio”. La determina, in certo senso, “il linguaggio del corpo”, in quanto l’uomo e la donna, che mediante il matrimonio debbono diventare una sola carne, esprimono in questo segno il reciproco dono della mascolinità e della femminilità, quale fondamento dell’unione coniugale delle persone.

5. Il segno del sacramento del matrimonio viene costituito per il fatto che le parole pronunciate dagli sposi novelli riprendono il medesimo “linguaggio del corpo” come al “principio”, e in ogni caso gli danno una



espressione concreta e irripetibile. Gli danno una espressione intenzionale sul piano dell'intelletto e della volontà, della coscienza e del cuore. Le parole: "Io prendo te come mia sposa - come mio sposo", portano in sé appunto quel perenne, e ogni volta unico e irripetibile, "linguaggio del corpo" e nello stesso tempo lo collocano nel contesto della comunione delle persone: "Prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita". In tal modo il perenne e ogni volta nuovo "linguaggio del corpo", è non soltanto il "substrato" ma, in certo senso, il contenuto costitutivo della comunione delle persone. Le persone - uomo e donna - diventano per sé un dono reciproco. Diventano quel dono nella loro mascolinità e femminilità scoprendo il significato sponsale del corpo e riferendolo reciprocamente a se stessi in modo irreversibile: nella dimensione di tutta la vita.

6. Così il sacramento del matrimonio come segno permette di comprendere le parole degli sposi novelli, parole che conferiscono un nuovo aspetto alla loro vita nella dimensione strettamente personale (e interpersonale: "communio personarum"), sulla base del "linguaggio del corpo". L'amministrazione del sacramento consiste in questo: che nel momento di contrarre il matrimonio l'uomo e la donna, con le parole adeguate e nella rilettura del perenne "linguaggio del corpo", formano un segno, un segno irripetibile, che ha anche un significato prospettico: "tutti i giorni della mia vita", cioè fino alla morte. Questo è segno visibile ed efficace dell'alleanza con Dio in Cristo, cioè della grazia, che in tale segno deve divenire parte loro, come "proprio dono" (secondo l'espressione della prima Lettera ai Corinzi 7, 7) (*1 Cor 7, 7*).

7. Formulando la questione in categorie socio-giuridiche, si può dire che fra gli sposi novelli è stipulato un patto coniugale di contenuto ben determinato. Si può inoltre dire che, in seguito a questo patto, essi sono diventati sposi in modo socialmente riconosciuto, e che in questo modo è anche costituita nel suo germe la famiglia come fondamentale cellula sociale. Tale modo di intendere è ovviamente concorde con la realtà umana del matrimonio, anzi, è fondamentale anche nel senso religioso e religioso-morale. Tuttavia, dal punto di vista della teologia del sacramento, la chiave per comprendere il matrimonio rimane la realtà del segno, con cui il matrimonio viene costituito sulla base dell'alleanza dell'uomo con Dio in Cristo e nella Chiesa: viene costituito nell'ordine soprannaturale del vincolo sacro esigente la grazia. In questo ordine, il matrimonio è un segno visibile ed efficace. Originato dal mistero della creazione, esso trae la sua nuova origine dal mistero della Redenzione, servendo all'"unione dei figli di Dio nella verità e nella carità" (*Gaudium et Spes*, 24). La liturgia del sacramento del matrimonio dà forma a quel segno: direttamente, durante il rito sacramentale, in base all'insieme delle sue eloquenti espressioni; indirettamente, nello spazio di tutta la vita. L'uomo e la donna, come coniugi, portano questo segno in tutta la loro vita e rimangono quel segno fino alla morte.

*Mercoledì, 12 gennaio 1983*

1. Analizziamo ora la sacramentalità del matrimonio sotto l'aspetto del segno.

Quando affermiamo che nella struttura del matrimonio quale segno sacramentale, entra essenzialmente anche il "linguaggio del corpo", facciamo riferimento alla lunga tradizione biblica. Questa ha la sua origine nel Libro della Genesi (*Gen 2, 23-25*) e trova il suo definitivo coronamento nella Lettera agli Efesini (cf. *Ef 5, 21-33*). I Profeti dell'Antico Testamento hanno avuto un ruolo essenziale nel formare questa tradizione. Analizzando i testi di Osea, Ezechiele, Deutero-Isaia, e di altri profeti, ci siamo trovati sulla via di quella grande analogia, la cui espressione ultima è la proclamazione della nuova alleanza sotto forma di uno spozializio tra Cristo e la Chiesa (cf. *Ef 5, 21-33*). In base a questa lunga tradizione, è possibile parlare di uno specifico "profetismo del corpo", sia per il fatto che incontriamo questa analogia anzitutto nei Profeti, sia riguardo al contenuto stesso di essa. Qui, il "profetismo del corpo" significa appunto il "linguaggio del corpo",

2. L'analogia sembra avere due strati. Nello strato primo e fondamentale, i Profeti prospettano il paragone dell'alleanza, stabilita tra Dio e Israele, come un matrimonio (il che ci consentirà ancora di comprendere il matrimonio stesso come un'alleanza tra marito e moglie) (cf. *Pro 2, 17; MI 2, 14*). In questo caso, l'alleanza deriva dall'iniziativa di Dio, Signore di Israele. Il fatto che, come Creatore e Signore, egli stringe alleanza

prima con Abramo e poi con Mosè, attesta già una elezione particolare. E perciò i Profeti, presupponendo tutto il contenuto giuridico-morale dell'alleanza vanno più in profondità, rivelandone una dimensione incomparabilmente più profonda di quella del solo "patto". Dio, scegliendo Israele, si è unito col suo popolo mediante l'amore e la grazia. Si è legato con vincolo particolare, profondamente personale, e perciò Israele, sebbene sia un popolo, viene presentato in questa visione profetica dell'alleanza come "sposa" o "moglie", quindi, in certo senso, come persona: ". . . Tuo sposo è il tuo Creatore, / Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele / è chiamato Dio di tutta la terra . . . / Dice il tuo Dio . . . / Non si allontanerebbe da te il mio affetto, / né vacillerebbe la mia alleanza di pace (Is 54, 5. 6,10),

3. Jahvè è il Signore di Israele, ma divenne anche il suo Sposo. I libri del Vecchio Testamento attestano la completa originalità del "dominio" di Jahvè sul suo popolo. Agli altri aspetti del dominio di Jahvè, Signore dell'alleanza e Padre di Israele, se ne aggiunge uno nuovo svelato dai Profeti, cioè la dimensione stupenda di questo "dominio", che è la dimensione sponsale. In tal modo, l'assoluto del dominio risulta l'assoluto dell'amore. In rapporto a tale assoluto, la rottura dell'alleanza significa non soltanto l'infrazione del "patto" collegata con l'autorità del supremo Legislatore, ma l'infedeltà e il tradimento: un colpo che addirittura trafugge il suo cuore di Padre, di Sposo e di Signore.

4. Se, nell'analogia usata dai Profeti, si può parlare di strati, questo è in un certo senso lo strato primo e fondamentale. Dato che l'alleanza di Jahvè con Israele ha il carattere di vincolo sponsale a somiglianza del patto coniugale, quel primo strato dell'analogia ne svela il secondo, che è appunto il "linguaggio del corpo". Abbiamo qui in mente, in primo luogo, il linguaggio in senso oggettivo, i Profeti paragonano l'alleanza al matrimonio, si riportano a quel sacramento primordiale di cui parla *Genesi* 2, 24, nel quale l'uomo e la donna diventano, per libera scelta, "una sola carne". Tuttavia è caratteristico del modo di esprimersi dei Profeti il fatto che, supponendo il "linguaggio del corpo" in senso oggettivo, essi passano, ad un tempo, al suo significato soggettivo: cioè consentono, per così dire, al corpo stesso di parlare. Nei testi profetici dell'alleanza, in base all'analogia dell'unione sponsale dei coniugi, è il corpo stesso che "parla"; parla con la sua mascolinità o femminilità, parla con il misterioso linguaggio del dono personale, parla infine - e ciò avviene più spesso - sia col linguaggio della fedeltà cioè dell'amore, sia con quello dell'infedeltà coniugale, cioè dell'"adulterio".

5. E noto che sono stati i diversi peccati del popolo eletto - e soprattutto le frequenti infedeltà relative al culto del Dio uno, cioè varie forme di idolatria - a offrire ai Profeti l'occasione per le enunciazioni suddette. Il profeta dell'"adulterio" di Israele è diventato in modo particolare Osea, che lo stigmatizza non solo con le parole, ma, in certo senso, anche con atti dal significato simbolico: "Va', prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore (Os 1, 2). Osea pone in rilievo tutto lo splendore dell'alleanza, di quello spozalizio in cui Jahvè si dimostra sposo-coniuge sensibile, affettuoso, disposto a perdonare, e insieme esigente e severo, L'"adulterio" e la "prostituzione" di Israele costituiscono un evidente contrasto col vincolo sponsale, su cui è basata l'alleanza, così come, analogamente, il matrimonio dell'uomo con la donna.

6. Ezechiele stigmatizza in modo analogo l'idolatria, servendosi del simbolo dell'adulterio di Gerusalemme (cf. *Ez* 16) e, in un altro passo, di Gerusalemme e di Samaria (cf. *Ez* 23): "Passai vicino a te e ti vidi; ecco la tua età era l'età dell'amore . . . Giurai alleanza con te, dice il Signore Dio, e diventasti mia" (*Ez* 16, 8). "Tu però, infatuata per la tua bellezza e approfittando della tua fama, ti sei prostituita concedendo i tuoi favori ad ogni passante" (*Ez* 16, 15).

7. Nei testi profetici, il corpo umano parla un "linguaggio", di cui esso non è l'autore. Suo autore è l'uomo in quanto maschio o femmina, in quanto sposo o sposa: l'uomo con la sua perenne vocazione alla comunione delle persone. L'uomo, tuttavia, non è capace, in certo senso, di esprimere senza corpo questo linguaggio singolare della sua esistenza personale e della sua vocazione. Egli è stato costituito in tal modo già dal "principio", così che le più profonde parole dello spirito - parole di amore, di donazione, di fedeltà - esigono un adeguato "linguaggio del corpo". E senza di esso non possono essere pienamente espresse. Sappiamo dal Vangelo che ciò si riferisce sia al matrimonio sia alla continenza "per il Regno dei cieli".

8. I Profeti, come ispirati portavoce dell'alleanza di Jahvè con Israele, cercano appunto, mediante questo "linguaggio del corpo", di esprimere sia la profondità sponsale della suddetta alleanza, sia tutto ciò che la contraddice. Elogiano la fedeltà, stigmatizzano invece l'infedeltà come "adulterio": parlano dunque secondo categorie etiche, contrapponendo reciprocamente il bene e il male morale. La contrapposizione del bene e del

male è essenziale per l'ethos. I testi profetici hanno in questo campo un significato essenziale, come abbiamo già rivelato nelle nostre precedenti riflessioni. Sembra, però, che il "linguaggio del corpo" secondo i Profeti non sia unicamente un linguaggio dell'ethos, un elogio della fedeltà e della purezza, nonché una condanna dell'"adulterio" e della "prostituzione". Infatti, per ogni linguaggio, quale espressione della conoscenza, le categorie della verità e della non-verità (ossia del falso) sono essenziali. Nei testi dei Profeti, che scorgono l'analogia dell'alleanza di Jahvè con Israele nel matrimonio, il corpo dice la verità mediante la fedeltà e l'amore coniugale, e, quando commette "adulterio", dice la menzogna, commette la falsità.

9. Non si tratta qui di sostituire le differenziazioni etiche con quelle logiche. Se i testi profetici indicano la fedeltà coniugale e la castità come "verità", e l'adulterio, invece, o la prostituzione, come non-verità, come "falsità" del linguaggio del corpo, ciò avviene perché nel primo caso il soggetto (Israele come sposa) è concorde col significato sponsale che corrisponde al corpo umano (a motivo della sua mascolinità o femminilità) nella struttura integrale della persona; nel secondo caso, invece, lo stesso oggetto è in contraddizione e collisione con questo significato.

Possiamo dunque dire che l'essenziale per il matrimonio come sacramento è il "linguaggio del corpo", riletto nella verità. Proprio mediante esso si costituisce infatti il segno sacramentale.

*Mercoledì, 19 gennaio 1983*

1. I testi dei Profeti hanno grande importanza per comprendere il matrimonio come alleanza di persone (ad immagine dell'alleanza di Jahvè con Israele) e, in particolare, per comprendere l'alleanza sacramentale dell'uomo e della donna nella dimensione del segno. Il "linguaggio del corpo" entra - come già in precedenza è stato considerato - nella struttura integrale del segno sacramentale, il cui precipuo soggetto è l'uomo, maschio e femmina. Le parole del consenso coniugale costituiscono questo segno, perché in esse trova espressione il significato sponsale del corpo nella sua mascolinità e femminilità. Un tale significato viene espresso soprattutto dalle parole: "Io . . . prendo te . . . come mia sposa . . . mio sposo". Per di più con queste parole è confermata l'essenziale "verità" del linguaggio del corpo e viene anche (almeno indirettamente) esclusa l'essenziale "non verità", la falsità del linguaggio del corpo. Il corpo, infatti, dice la verità attraverso l'amore, la fedeltà, l'onestà coniugali, così come la non verità, ossia la falsità, viene espressa attraverso tutto ciò che è negazione dell'amore, della fedeltà, dell'onestà coniugali. Si può quindi dire che, nel momento di proferire le parole del consenso coniugale, gli sposi novelli si pongono sulla linea dello stesso "profetismo del corpo", i cui portavoce furono gli antichi Profeti. Il "linguaggio del corpo", espresso per bocca dei ministri del matrimonio come sacramento della Chiesa, istituisce lo stesso segno visibile dell'alleanza e della grazia, che - risalendo con la sua origine al mistero della creazione - si alimenta continuamente con la forza della "redenzione del corpo", offerta da Cristo alla Chiesa.

2. Secondo i testi profetici il corpo umano parla un "linguaggio . . . di cui esso non è l'autore. L'autore ne è l'uomo che, come maschio e femmina, sposo e sposa, rilegge correttamente il significato di questo "linguaggio". Rilegge dunque quel significato sponsale del corpo come integralmente inscritto nella struttura della mascolinità o femminilità del soggetto personale. Una corretta rilettura "nella verità" è condizione indispensabile per proclamare tale verità, ossia per istituire il segno visibile del matrimonio come sacramento. Gli sposi proclamano appunto questo "linguaggio del corpo", riletto nella verità, quale contenuto e principio della loro nuova vita in Cristo e nella Chiesa. Sulla base del "profetismo del corpo", i ministri del sacramento del matrimonio compiono un atto di carattere profetico. Confermano in tal modo la loro partecipazione alla missione profetica della Chiesa, ricevuta da Cristo. "Profeta" è colui che esprime con parole umane la verità proveniente da Dio, colui che proferisce tale verità in sostituzione di Dio, nel suo nome e, in certo senso, con la sua autorità.

3. Tutto ciò si riferisce agli sposi novelli, i quali, come ministri del sacramento del matrimonio, istituiscono con le parole del consenso coniugale il segno visibile, proclamando il "linguaggio del corpo", riletto nella verità, come contenuto e principio della loro nuova vita in Cristo e nella Chiesa. Questa proclamazione "profetica" ha un carattere complesso. Il consenso coniugale è insieme annunzio e causa del fatto che, d'ora

in poi, entrambi saranno dinanzi alla Chiesa e alla società marito e moglie (un tale annuncio intendiamo come “indicazione” nel senso ordinario del termine). Tuttavia, il consenso coniugale ha soprattutto il carattere di una reciproca professione degli sposi novelli, fatta dinanzi a Dio. Basta soffermarsi con attenzione sul testo, per convincersi che quella proclamazione profetica del linguaggio del corpo, riletto nella verità, è immediatamente e direttamente rivolta dall’“io” al “tu”: dall’uomo alla donna e da lei a lui. Posto centrale nel consenso coniugale hanno proprio le parole che indicano il soggetto personale, i pronomi “io” e “te”. Il “linguaggio del corpo”, riletto nella verità del suo significato sponsale, costituisce mediante le parole degli sposi novelli l’unione-comunione delle persone. Se il consenso coniugale ha carattere profetico, se è la proclamazione della verità proveniente da Dio, e in certo senso l’enunciazione di questa verità nel nome di Dio, ciò si attua soprattutto nella dimensione della comunione interpersonale, e soltanto indirettamente “dinanzi” agli altri e “per” gli altri.

4. Sullo sfondo delle parole pronunciate dai ministri del sacramento del matrimonio, sta il perenne “linguaggio del corpo”, a cui Dio “diede inizio” creando l’uomo quale maschio e femmina: linguaggio, che è stato rinnovato da Cristo. Questo perenne “linguaggio del corpo” porta in sé tutta la ricchezza e la profondità del Mistero: prima della creazione, poi della redenzione. Gli sposi, attuando il segno visibile del sacramento mediante le parole del loro consenso coniugale, esprimono in esso “il linguaggio del corpo”, con tutta la profondità del mistero della creazione e della redenzione (la liturgia del sacramento del matrimonio ne offre un ricco contesto). Rileggendo in tal modo “il linguaggio del corpo”, gli sposi non solo racchiudono nelle parole del consenso coniugale la soggettiva pienezza della professione, indispensabile ad attuare il segno proprio di questo sacramento, ma giungono anche, in un certo senso, alle sorgenti stesse, da cui quel segno attinge ogni volta la sua eloquenza profetica e la sua forza sacramentale. Non è lecito dimenticare che “il linguaggio del corpo”, prima di essere pronunciato dalle labbra degli sposi, ministri del matrimonio quale sacramento della Chiesa, è stato pronunciato dalla parola del Dio vivo, iniziando dal Libro della Genesi, attraverso i Profeti dell’antica alleanza, fino all’Autore della Lettera agli Efesini.

5. Adoperiamo qui a più riprese l’espressione “linguaggio del corpo”, riportandoci ai testi profetici. In questi testi, come abbiamo già detto, il corpo umano parla un “linguaggio”, di cui esso non è l’autore nel senso proprio del termine. L’autore è l’uomo - maschio e femmina - che rilegge il vero senso di quel “linguaggio”, riportando alla luce il significato sponsale del corpo come integralmente iscritto nella struttura stessa della mascolinità e femminilità del soggetto personale. Tale rilettura “nella verità” del linguaggio del corpo già di per sé conferisce un carattere profetico alle parole del consenso coniugale, per mezzo delle quali l’uomo e la donna attuano il segno visibile del matrimonio come sacramento della Chiesa. Queste parole contengono tuttavia qualcosa di più che una semplice rilettura nella verità di quel linguaggio, di cui parla la femminilità e la mascolinità degli sposi novelli nel loro rapporto reciproco: “Io prendo te come mia sposa - come mio sposo”. Nelle parole del consenso coniugale sono racchiusi: il proposito, la decisione e la scelta. Entrambi gli sposi decidono di agire in conformità col linguaggio del corpo, riletto nella verità. Se l’uomo, maschio e femmina, è l’autore di quel linguaggio, lo è soprattutto in quanto vuole conferire, ed effettivamente conferisce al suo comportamento e alle sue azioni il significato conforme all’eloquenza riletta della verità della mascolinità e della femminilità nel reciproco rapporto coniugale.

6. In questo ambito l’uomo è artefice delle azioni che hanno di per sé significati definiti. È dunque artefice delle azioni e insieme autore dei loro significati. La somma di quei significati costituisce, in certo senso, l’insieme del “linguaggio del corpo”, con cui gli sposi decidono di parlare tra loro come ministri del sacramento del matrimonio. Il segno che essi attuano con le parole del consenso coniugale non è puro segno immediato e passeggero, ma un segno prospettico che riproduce un effetto duraturo, cioè il vincolo coniugale, unico e indissolubile (“tutti i giorni della mia vita”, cioè fino alla morte). In questa prospettiva essi debbono riempire quel segno del molteplice contenuto offerto dalla comunione coniugale e familiare delle persone, e anche di quel contenuto che, originato “dal linguaggio del corpo”, viene continuamente riletto nella verità. In tal modo la “verità” essenziale del segno rimarrà organicamente legata all’ethos della condotta coniugale. In questa verità del segno e, in seguito, nell’ethos della condotta coniugale, s’inserisce prospetticamente il significato procreativo del corpo, cioè la paternità e la maternità, di cui abbiamo trattato in precedenza. Alla domanda: “Siete disposti ad accogliere responsabilmente con amore i figli che Dio vorrà donarvi ed educarli secondo la legge di Cristo e della sua Chiesa?”, l’uomo e la donna rispondono: “Sì”.  
E per ora rimandiamo ad altri incontri approfondimenti ulteriori del tema.

1. Il segno del matrimonio come sacramento della Chiesa viene costituito ogni volta secondo quella dimensione, che gli è propria dal “principio”, e allo stesso tempo viene costituito sul fondamento dell’amore sponsale di Cristo e della Chiesa, come l’unica e irripetibile espressione dell’alleanza fra “questo” uomo e “questa” donna, che sono ministri del matrimonio come sacramento della loro vocazione e della loro vita. Nel dire che il segno del matrimonio come sacramento della Chiesa si costituisce sulla base del “linguaggio del corpo”, ci serviamo dell’analogia (“analogia attributionis”), che abbiamo cercato di chiarire già in precedenza. È ovvio che il corpo come tale non “parla”, ma parla l’uomo, rileggendo ciò che esige di essere espresso appunto in base al “corpo”, alla mascolinità o femminilità del soggetto personale, anzi, in base a ciò che può essere espresso dall’uomo unicamente per mezzo del corpo.

In questo senso, l’uomo - maschio o femmina - non soltanto parla col linguaggio del corpo, ma in un certo senso consente al corpo di parlare “per lui” e “da parte di lui”: direi, a suo nome e con la sua autorità personale. In tal modo, anche il concetto di “profetismo del corpo” sembra essere fondato: il “profeta”, infatti, è colui che parla “per” e “da parte di”: a nome e con l’autorità di una persona.

2. Gli sposi novelli ne sono consapevoli quando, contraendo il matrimonio, ne istituiscono il segno visibile. Nella prospettiva della vita in comune e della vocazione coniugale, quel segno iniziale, segno originario del matrimonio come sacramento della Chiesa, verrà continuamente colmato dal “profetismo del corpo”. I corpi degli sposi parleranno “per” e “da parte di” ciascuno di loro, parleranno nel nome e con l’autorità della persona, di ciascuna delle persone, svolgendo il dialogo coniugale, proprio della loro vocazione e basato sul linguaggio del corpo, riletto a suo tempo opportunamente e continuamente: ed è necessario che esso sia riletto nella verità! I coniugi sono chiamati a formare la loro vita e la loro convivenza come “comunione delle persone” sulla base di quel linguaggio. Dato che al linguaggio corrisponde un complesso di significati, i coniugi - attraverso la loro condotta e comportamento, attraverso le loro azioni e gesti (“gesti di tenerezza”) (cf. *Gaudium et Spes*, 49) - sono chiamati a diventare gli autori di tali significati del “linguaggio del corpo”, di cui conseguentemente si costruiscono e di continuo si approfondiscono l’amore, la fedeltà, l’onestà coniugale e quell’unione che rimane indissolubile fino alla morte.

3. Il segno del matrimonio come sacramento della Chiesa si forma per l’appunto di quei significati, di cui i coniugi sono autori. Tutti questi significati sono iniziati e in certo senso “programmati” in modo sintetico nel consenso coniugale, al fine di costruire in seguito - nel modo più analitico, giorno per giorno - lo stesso segno, immedesimandosi con esso nella dimensione dell’intera vita. C’è un legame organico fra il rileggere nella verità l’integrale significato del “linguaggio del corpo” e il conseguente usare di quel linguaggio nella vita coniugale. In quest’ultimo ambito l’essere umano - maschio e femmina - è l’autore dei significati del “linguaggio del corpo”. Ciò implica che questo linguaggio, di cui egli è autore, corrisponda alla verità che è stata riletta. In base alla tradizione biblica, parliamo qui del “profetismo del corpo”. Se l’essere umano - maschio e femmina - nel matrimonio (e indirettamente anche in tutti gli ambiti della mutua convivenza) conferisce al suo comportamento un significato conforme alla verità fondamentale del linguaggio del corpo, allora anche lui stesso “è nella verità”. Nel caso contrario, egli commette menzogne e falsifica il linguaggio del corpo.

4. Se ci poniamo sulla linea prospettica del consenso coniugale, che - come abbiamo ormai detto - offre agli sposi una particolare partecipazione alla missione profetica della Chiesa, tramandata da Cristo stesso, ci si può a questo proposito servire anche della distinzione biblica tra profeti “veri” e profeti “falsi”.

Attraverso il matrimonio come sacramento della Chiesa, l’uomo e la donna sono in modo esplicito chiamati a dare - servendosi correttamente del “linguaggio del corpo” - la testimonianza dell’amore sponsale e procreativo, testimonianza degna di “veri profeti”. In questo consiste il significato giusto e la grandezza del consenso coniugale nel sacramento della Chiesa.

5. La problematica del segno sacramentale del matrimonio ha carattere altamente antropologico. La costruiamo sulla base dell’antropologia teologica e in particolare su ciò che, sin dall’inizio delle presenti considerazioni, abbiamo definito come “teologia del corpo”. Perciò, nel continuare queste analisi, dobbiamo sempre avere davanti agli occhi le considerazioni precedenti, che si riferiscono all’analisi delle parole-chiave di Cristo (diciamo “parole-chiave, perché ci aprono - come la chiave - le singole dimensioni dell’antropologia teologica, specialmente della teologia del corpo). Costruendo su questa base l’analisi del

segno sacramentale del matrimonio di cui - anche dopo il peccato originale - sono sempre partecipi l'uomo e la donna, quale "uomo storico", dobbiamo ricordare costantemente il fatto che quell'uomo "storico", maschio e femmina, è ad un tempo l'"uomo della concupiscenza" come tale, ogni uomo e ogni donna entrano nella storia della salvezza e ne vengono coinvolti mediante il sacramento, che è segno visibile dell'alleanza e della grazia.

6. Perciò, nel contesto delle presenti riflessioni sulla struttura sacramentale del segno del matrimonio, dobbiamo tener conto non soltanto di ciò che Cristo disse sull'unità e indissolubilità del matrimonio facendo riferimento al "principio", ma anche (e ancor più) di ciò che egli espresse nel Discorso della Montagna, quando si richiamò al "cuore umano".

*Mercoledì, 9 febbraio 1983*

1. Abbiamo detto in precedenza che nel contesto delle presenti riflessioni sulla struttura del matrimonio come segno sacramentale, dobbiamo tener conto non soltanto di ciò che Cristo dichiarò sulla sua unità e indissolubilità facendo riferimento al "principio", ma anche (e ancor più) di ciò che egli disse nel Discorso della Montagna, quando si richiamò al "cuore umano". Riportandosi al comandamento: "Non commettere adulterio", Cristo parlò dell'"adulterio nel cuore": "Chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (Mt 5, 28).

Così, dunque, nell'affermare che il segno sacramentale del matrimonio - segno dell'alleanza coniugale dell'uomo e della donna - si forma in base al "linguaggio del corpo" una volta riletto nella verità (e di continuo riletto), ci rendiamo conto che colui il quale rilegge questo "linguaggio" e poi lo esprime, non secondo le esigenze proprie del matrimonio come patto e sacramento, è naturalmente e moralmente l'uomo della concupiscenza: maschio e femmina, intesi ambedue come l'"uomo della concupiscenza". I profeti dell'Antico Testamento hanno certamente davanti agli occhi questo uomo quando, servendosi di una analogia, stigmatizzano l'"adulterio di Israele e di Giuda". L'analisi delle parole pronunciate da Cristo nel Discorso della Montagna c'induce a comprendere più profondamente l'"adulterio" stesso. E in pari tempo ci porta a convincerci che il "cuore" umano non è tanto "accusato e condannato" da Cristo a motivo della concupiscenza ("concupiscentia carnis"), quanto prima di tutto "chiamato". Qui passa una decisa divergenza fra l'antropologia (o l'ermeneutica antropologica) del Vangelo e alcuni influenti rappresentanti dell'ermeneutica contemporanea dell'uomo (i cosiddetti maestri del sospetto).

2. Passando sul terreno della nostra presente analisi, possiamo constatare che sebbene l'uomo, nonostante il segno sacramentale del matrimonio, nonostante il consenso coniugale e la sua attuazione, rimanga naturalmente l'"uomo della concupiscenza", tuttavia egli è contemporaneamente l'uomo della "chiamata". È "chiamato" attraverso il mistero della redenzione del corpo, mistero divino, che ad un tempo è - in Cristo e per Cristo in ogni uomo - realtà umana. Quel mistero, inoltre, comporta un determinato ethos che per essenza è "umano", e che abbiamo già in precedenza chiamato ethos della redenzione.

3. Alla luce delle parole pronunciate da Cristo nel Discorso della Montagna, alla luce di tutto il Vangelo e della nuova alleanza, la triplice concupiscenza (e in particolare la concupiscenza della carne) non distrugge la capacità di rileggere nella verità il "linguaggio del corpo" - e di rileggerlo continuamente in modo più maturo e più pieno -, per cui il segno sacramentale viene costituito sia nel suo primo momento liturgico sia, in seguito, nella dimensione di tutta la vita. A questa luce occorre constatare che, se la concupiscenza di per sé genera molteplici "errori" nel rileggere il "linguaggio del corpo" e insieme a ciò genera anche il "peccato", il male morale, contrario alla virtù della castità (sia coniugale che extra-coniugale), tuttavia nell'ambito dell'ethos della redenzione rimane sempre la possibilità di passare dall'"errore" alla "verità", come pure la possibilità di ritorno, ossia di conversione, dal peccato alla castità, quale espressione di una vita secondo lo Spirito (cf. Gal 5, 16).

4. In questo modo, nell'ottica evangelica e cristiana del problema, l'uomo "storico" (dopo il peccato originale), in base al "linguaggio del corpo" riletto nella verità, è capace - come maschio e femmina - di

costituire il segno sacramentale dell'amore, della fedeltà e dell'onestà coniugale, e questo come segno duraturo: "Esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita". Ciò significa che l'uomo, in modo reale, è autore dei significati per mezzo dei quali, dopo aver riletto nella verità il "linguaggio del corpo", è anche capace di formare nella verità quel linguaggio nella comunione coniugale e familiare delle persone. Ne è capace anche come "uomo della concupiscenza", essendo nello stesso tempo "chiamato" dalla realtà della Redenzione di Cristo ("simul lapsus et redemptus").

5. Mediante la dimensione del segno, propria del matrimonio come sacramento, viene confermata la specifica antropologia teologica, la specifica ermeneutica dell'uomo, che in questo caso potrebbe anche chiamarsi "ermeneutica del sacramento", perché consente di comprendere l'uomo in base all'analisi del segno sacramentale. L'uomo - maschio e femmina - come ministro del sacramento, autore (co-autore) del segno sacramentale, è soggetto cosciente e capace di autodeterminazione. Soltanto su questa base egli può essere l'autore del "linguaggio del corpo", può essere anche autore (co-autore) del matrimonio come segno: segno della divina creazione e "redenzione del corpo". Il fatto che l'uomo (il maschio e la femmina) è l'uomo della concupiscenza, non pregiudica che egli sia capace di rileggere il linguaggio del corpo nella verità. È l'"uomo della concupiscenza", ma nello stesso tempo è capace di discernere la verità dalla falsità nel linguaggio del corpo e può essere autore dei significati veri (o falsi) di quel linguaggio.

6. È l'uomo della concupiscenza, ma non è completamente determinato dalla "libido" (nel senso in cui viene spesso usato questo termine). Una tale determinazione significherebbe che l'insieme dei comportamenti dell'uomo, perfino anche, per esempio, la scelta della continenza per motivi religiosi, si spiegherebbe soltanto attraverso le specifiche trasformazioni di questa "libido". In tal caso - nell'ambito del linguaggio del corpo - l'uomo sarebbe in certo senso condannato a falsificazioni essenziali: sarebbe soltanto colui che esprime una specifica determinazione da parte della "libido", ma non esprimerebbe la verità (o la falsità) dell'amore sponsale e della comunione delle persone, anche se pensasse di manifestarla. Di conseguenza, egli sarebbe dunque condannato a sospettare se stesso e gli altri, riguardo alla verità del linguaggio del corpo. A causa della concupiscenza della carne potrebbe essere soltanto "accusato", ma non potrebbe essere veramente "chiamato".

L'"ermeneutica del sacramento" ci consente di tirare la conclusione che l'uomo è sempre essenzialmente "chiamato" e non soltanto "accusato", e ciò proprio in quanto "uomo della concupiscenza".

*Mercoledì, 23 maggio 1984*

1. Durante l'Anno Santo sospendo la trattazione del tema dell'amore umano nel piano divino. Vorrei ora concludere quell'argomento con alcune considerazioni soprattutto circa l'insegnamento dell'*Humanæ Vitæ*, premettendo qualche riflessione circa il *Cantico dei Cantici* e il *Libro di Tobia*. Mi sembra, infatti, che quanto intendo esporre nelle prossime settimane costituisca come il coronamento di quanto ho illustrato.

Il tema dell'amore sponsale, che unisce l'uomo e la donna, connette in certo senso questa parte della Bibbia con tutta la tradizione della "grande analogia" che, attraverso gli scritti dei profeti, è confluita nel Nuovo Testamento e in particolare nella lettera agli Efesini (cf. *Ef* 5, 21-23), la cui spiegazione ho interrotto all'inizio dell'Anno Santo.

Esso è divenuto oggetto di numerosi studi esegetici, commenti e ipotesi. In merito al suo contenuto, in apparenza "profano", le posizioni sono state diverse: mentre da un lato se ne sconsigliava spesso la lettura, dall'altro esso è stato la fonte a cui hanno attinto i più grandi scrittori mistici e i versetti del Cantico dei cantici sono stati inseriti nella liturgia della Chiesa.

Infatti sebbene l'analisi del testo di questo libro ci obblighi a collocare il suo contenuto al di fuori dell'ambito della grande analogia profetica, tuttavia *non è possibile staccarlo dalla realtà del sacramento primordiale*. Non è possibile rileggerlo se non nella linea di ciò che è scritto nei primi capitoli della Genesi, come testimonianza del "principio" - di quel "principio" al quale Cristo si riferì nel decisivo colloquio con i farisei (cf. *Mt* 19, 4). Il Cantico dei cantici si trova certamente sulla scia di quel sacramento, in cui, attraverso

il “linguaggio del corpo” è costituito il segno visibile della partecipazione dell’uomo e della donna all’alleanza della grazia e dell’amore, offerta da Dio all’uomo. Il Cantico dei cantici dimostra la ricchezza di questo “linguaggio”, la cui prima espressione è già in *Genesi 2, 23-25*.

2. Già i primi versetti del “Cantico” ci introducono immediatamente nell’atmosfera di tutto il “poema”, in cui lo sposo e la sposa sembrano muoversi nel cerchio tracciato dall’irradiazione dell’amore. Le parole degli sposi, i loro movimenti, i loro gesti, corrispondono all’interiore mozione dei cuori. Soltanto attraverso il prisma di tale mozione è possibile comprendere il “linguaggio del corpo”, nel quale si attua *quella scoperta a cui diede espressione il primo uomo* di fronte a colei che era stata creata come “un aiuto che gli fosse simile” (cf. *Gen 2, 20.23*), e che era stata tratta, come riporta il testo biblico, da una delle sue “costole” (la “costola” sembra anche indicare il cuore).

Questa scoperta - già analizzata in base a *Genesi 2* - nel Cantico dei cantici si riveste di tutta la ricchezza del linguaggio dell’amore umano. Ciò che nel capitolo 2 della *Genesi* (cf. *Gen 2, 23-25*) è stato espresso appena in poche parole, semplici ed essenziali, qui si sviluppa come in un ampio dialogo o piuttosto un duetto, in cui le parole dello sposo si intrecciano con quelle della sposa e si completano a vicenda. Le prime parole dell’uomo nella *Genesi*, capitolo 2,23, alla vista della donna creata da Dio esprimono lo stupore e l’ammirazione, anzi il senso di fascino. *E un simile fascino - che è stupore e ammirazione* - scorre in una forma più ampia attraverso i versetti del Cantico dei cantici. Scorre in onda placida e omogenea dall’inizio sino alla fine del poema.

3. Perfino un’analisi sommaria del testo del Cantico dei cantici permette di sentire esprimersi in quel fascino reciproco il “linguaggio del corpo”. Tanto il punto di partenza quanto il punto d’arrivo di questo fascino - reciproco stupore e ammirazione - sono infatti la femminilità della sposa e la mascolinità dello sposo nell’esperienza diretta della loro visibilità. Le parole d’amore, pronunciate da entrambi, si concentrano dunque sul “corpo”, non solo perché esso costituisce per se stesso sorgente di reciproco fascino, ma anche e soprattutto perché su di esso si sofferma direttamente e immediatamente quell’*attrazione verso l’altra persona*, verso l’altro “io” - femminile o maschile - che nell’interiore impulso del cuore genera l’amore.

*L’amore inoltre sprigiona una particolare esperienza del bello*, che si accentra su ciò che è visibile, ma coinvolge contemporaneamente la persona intera. L’esperienza del bello genera il compiacimento, che è reciproco.

“O bellissima tra le donne . . .” (*Ct 1, 8*), dice lo sposo, e gli echeggiano le parole della sposa: “Bruna sono ma bella, o figlie di Gerusalemme” (*Ct 1, 5*). Le parole dell’incanto maschile si ripetono continuamente, ritornano in tutti e cinque i canti del poema. Ad esse fanno eco espressioni simili della sposa.

4. Si tratta di *metafore* che possono oggi sorprenderci. Molte di esse sono state prese dalla vita dei pastori; e altre sembrano indicare lo stato regale dello sposo. L’analisi di quel linguaggio poetico va lasciata agli esperti. Il fatto stesso di adoperare la metafora dimostra quanto, nel nostro caso, il “*linguaggio del corpo*” cerchi appoggio e conferma in tutto il mondo visibile. Questo è senza dubbio un “linguaggio” che viene riletto contemporaneamente col cuore e con gli occhi dello sposo, nell’atto di speciale concentrazione su tutto l’“io” femminile della sposa. Questo “io” parla a lui attraverso ogni tratto femminile, suscitando quello stato d’animo, che può essere definito fascino, incanto. Questo “io” femminile si esprime quasi senza parole; tuttavia il “linguaggio del corpo” espresso senza parole trova ricca eco nelle parole dello sposo, nel suo parlare pieno di trasporto poetico e di metafore, che testimoniano l’esperienza del bello, un amore di compiacimento. Se le metafore del “Cantico” cercano per questo bello un’analogia nelle diverse cose del mondo visibile (in questo mondo, che è il “mondo proprio” dello sposo), nello stesso tempo sembrano indicare l’insufficienza di ognuna di esse in particolare. “*Tutta bella tu sei, amica mia*, in te nessuna macchia” (*Ct 4, 7*): con questa locuzione lo sposo termina il suo canto, lasciando tutte le metafore, per volgersi a quell’unica, attraverso cui il “linguaggio del corpo” sembra esprimere ciò che è più proprio della femminilità e il tutto della persona.

Continueremo l’analisi del Cantico dei cantici nella prossima udienza generale.



1. Riprendiamo la nostra analisi del Cantico dei cantici, al fine di comprendere in modo più adeguato ed esauriente il segno sacramentale del matrimonio, quale lo manifesta il linguaggio del corpo, che è un singolare linguaggio d'amore generato dal cuore.

Lo sposo a un certo punto, esprimendo una particolare *esperienza di valori*, che irradia su tutto ciò che è in rapporto con la persona amata, dice: "Tu mi hai rapito il cuore, / sorella mia, sposa, / tu mi hai rapito il cuore / con un solo tuo sguardo, / con una perla sola della tua collana! / Quanto sono soavi le tue carezze, / sorella mia, sposa . . ." (Ct 4, 9-10).

Da queste parole emerge che è di importanza essenziale per la teologia del corpo - e in questo caso per la teologia del segno sacramentale del matrimonio - sapere *chi è il femminile "tu" per il maschile "io" e viceversa*.

Lo sposo del Cantico dei cantici esclama: "Tutta bella tu sei, amica mia" (Ct 4, 7) e la chiama: "Sorella mia, sposa" (Ct 4, 9). Non la chiama col nome proprio, ma usa espressioni che dicono di più.

Sotto un certo aspetto, rispetto all'appellativo di "amica", quello di "sorella", usato per la sposa, sembra essere più eloquente e radicato nell'insieme del Cantico, che *manifesta come l'amore riveli l'altro*.

2. Il termine "*amica*" indica ciò che è sempre essenziale per l'amore, che pone il secondo "*io*" accanto al proprio "*io*". L'amicizia - l'amore di amicizia ("*amor amicitiae*") - significa nel Cantico un particolare avvicinamento sentito e sperimentato come forza interiormente unificante. Il fatto che in questo avvicinamento quell'"*io*" femminile si riveli per lo sposo come "sorella" - e che proprio *come sorella sia sposa* - ha una particolare eloquenza. L'espressione "sorella" parla dell'unione nell'umanità e insieme della diversità e originalità femminile della medesima nei riguardi non solo del sesso, ma del modo stesso di "essere persona", che vuol dire sia "essere soggetto" sia "essere in rapporto". Il termine "sorella" sembra esprimere, in modo più semplice, la soggettività dell'"*io*" femminile nel rapporto personale con l'uomo, cioè *nell'apertura di lui* verso gli altri, che vengono *intesi e percepiti come fratelli*. La "sorella" in un certo senso aiuta l'uomo a definirsi e concepirsi in tal modo, costituendo per lui una sorta di sfida in questa direzione.

3. Lo sposo del Cantico accoglie la sfida e cerca il passato comune, come se lui e la sua donna discendessero dalla cerchia della stessa famiglia, come se fin dall'infanzia fossero uniti dai ricordi del comune focolare. Così si sentono reciprocamente vicini come fratello e sorella, che debbono la loro esistenza alla stessa madre. Ne consegue uno specifico senso di comune appartenenza. Il fatto che si sentano fratello e sorella permette loro di vivere in sicurezza la reciproca vicinanza e di manifestarla, trovando in ciò appoggio e non temendo il giudizio iniquo degli altri uomini.

Le parole dello sposo, mediante l'appellativo "sorella", tendono a riprodurre, direi, la storia della femminilità della persona amata, la vedono ancora nel tempo della fanciullezza e abbracciano il suo intero "io", anima e corpo, con una *tenerezza disinteressata*. Da qui *nasce quella pace* di cui parla la sposa. Questa è la "pace del corpo", che in apparenza somiglia al sonno ("non destate, non scuotete dal sonno l'amata, finché non lo voglia"). Questa è soprattutto la pace dell'incontro nell'umanità quale immagine di Dio e l'incontro *per mezzo di un dono reciproco e disinteressato* ("Così sono ai tuoi occhi, come colei che ha trovato pace") (Ct 8, 10).

4. In relazione al precedente trama, che potrebbe essere chiamata trama "fraterna", emerge nell'amoroso duetto del Cantico dei cantici un'altra trama, diciamo: un altro sostrato del contenuto. Possiamo esaminarla partendo da certe locuzioni che nel poemetto sembrano avere un significato chiave. Questa trama non emerge mai esplicitamente, ma attraverso tutto il componimento e si manifesta espressamente solo in alcuni passi. Ecco, parla lo sposo: "*Giardino chiuso* tu sei, / *sorella mia, sposa / giardino chiuso, fontana sigillata*" (Ct 4, 12).

Le metafore appena lette: "giardino chiuso, fonte sigillata" rivelano *la presenza di un'altra visione dello stesso "io" femminile, padrone del proprio mistero*. Si può dire che ambedue le metafore esprimono la dignità personale della donna che, in quanto soggetto spirituale si possiede e può decidere non solo della profondità metafisica, ma anche della verità essenziale e dell'autenticità del dono di sé, teso a quell'unione di cui parla il libro della Genesi.

Il linguaggio delle metafore - linguaggio poetico - sembra essere in questo ambito particolarmente appropriato e preciso. La "sorella-sposa" è per l'uomo padrona del suo mistero come "giardino chiuso" e

“fonte sigillata”. Il “linguaggio del corpo” riletto nella verità va di pari passo *con la scoperta dell’interiore inviolabilità della persona*. Al tempo stesso proprio questa scoperta esprime l’autentica profondità della reciproca appartenenza degli sposi coscienti di appartenersi vicendevolmente, di essere destinati l’uno all’altra: “Il mio diletto è per me e io per lui” (Ct 2, 16; cf. Ct 6, 3).

5. Questa coscienza del reciproco appartenersi risuona soprattutto sulla bocca della sposa. In un certo senso ella risponde con tali parole a quelle dello sposo con cui egli l’ha riconosciuta padrona del proprio mistero. Quando la sposa dice: “Il mio diletto è per me”, vuol dire al tempo stesso: è colui al quale affido me stessa, e perciò dice: “E io per lui” (Ct 2, 16). Gli aggettivi: “mio” e “mia” affermano qui tutta *la profondità di quell’affidamento*, che corrisponde alla verità interiore della persona.

Corrisponde inoltre al significato sponsale della femminilità in relazione all’“io” maschile, cioè al “linguaggio del corpo” riletto nella verità della dignità personale.

Questa verità è stata pronunciata dallo sposo con le metafore del “giardino chiuso” e della “fonte sigillata”. La sposa gli risponde con le parole del dono, cioè dell’affidamento di se stessa. Come padrona della propria scelta dice: “Io sono per il mio diletto”. Il Cantico dei cantici rileva sottilmente *la verità interiore* di questa risposta. La libertà del dono e risposta alla profonda coscienza del dono espressa dalle parole dello sposo. Mediante tale verità e libertà si costruisce l’amore, di cui occorre affermare che è amore autentico.

*Mercoledì, 6 giugno 1984*

1. Anche oggi riflettiamo sul Cantico dei cantici al fine di comprendere maggiormente il segno sacramentale del matrimonio.

La verità dell’amore, proclamata dal Cantico dei cantici, non può essere separata dal “linguaggio del corpo”. La verità dell’amore *fa sì che lo stesso “linguaggio del corpo” venga riletto nella verità*. Questa è anche la verità del progressivo avvicinarsi degli sposi che cresce attraverso l’amore: e la vicinanza significa pure l’iniziazione al mistero della persona, senza però implicarne la violazione (cf. Ct 1, 13-14.16).

La verità della crescente vicinanza degli sposi attraverso l’amore si sviluppa nella dimensione soggettiva “del cuore”, dell’affetto e del sentimento, la quale permette di scoprire in sé l’altro come dono e, in un certo senso, di “gustarlo” in sé (cf. Ct 2, 3-6).

Attraverso questa vicinanza lo sposo vive più pienamente l’esperienza di quel dono che da parte dell’“io” femminile si unisce con l’espressione e il significato sponsali del corpo. Le parole dell’uomo (cf. Ct 7, 1-8) non contengono solo una descrizione poetica dell’amata, della sua bellezza femminile, su cui si soffermano i sensi, ma parlano *del dono e del donarsi della persona*.

La sposa sa che verso di lei è la “brama” dello sposo e gli va incontro con la prontezza del dono di sé (cf. Ct 7, 9-13) perché l’amore che li unisce è di natura spirituale e sensuale insieme. Ed è anche in base a quest’amore che si attua la rilettura nella verità del significato del corpo, poiché l’uomo e la donna debbono in comune costituire quel segno del reciproco dono di sé, che pone il *sigillo su tutta la loro vita*.

2. Nel Cantico dei cantici il “linguaggio del corpo” è inserito nel singolare processo della reciproca attrattiva dell’uomo e della donna, che viene espresso nei frequenti ritornelli che parlano della ricerca piena di nostalgia, di sollecitudine affettuosa (cf. Ct 2, 7) e del vicendevole ritrovarsi degli sposi (cf. Ct 5, 2). Ciò porta loro gioia e quiete e sembra indurli a una ricerca continua. Si ha l’impressione che, incontrandosi, raggiungendosi, sperimentando la propria vicinanza, *continuino incessantemente a tendere a qualcosa*: cedano alla chiamata di qualcosa che sovrasta il contenuto del momento e oltrepassa i limiti dell’eros, rilette nelle parole del mutuo “linguaggio del corpo” (cf. Ct 1, 7-8; 2, 17). Questa ricerca ha la sua dimensione interiore: “il cuore veglia” perfino nel sonno. Questa aspirazione nata dall’amore sulla base del “linguaggio del corpo” è una ricerca del bello integrale, della purezza libera da ogni macchia: è una ricerca di perfezione che contiene, direi, la sintesi della bellezza umana, bellezza dell’anima e del corpo.

Nel Cantico dei Cantici l’eros umano svela il volto dell’amore sempre *alla ricerca* e quasi *mai appagato*. L’eco di questa inquietudine percorre le strofe del poemetto: “Ho aperto allora al mio diletto, / il mio diletto già se n’era andato, era scomparso. / Io venni meno, ma non l’ho trovato, / l’ho chiamato ma non m’ha

risposto” (Ct 5, 6). “Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, / se trovate il mio diletto / che cosa gli racconterete? / Che sono malata d’amore” (Ct 5, 9).

3. Dunque alcune strofe del Cantico dei cantici presentano l’eros come la forma dell’amore umano, in cui operano le energie del desiderio. Ed è in esse che si radica la coscienza ossia la certezza soggettiva del reciproco, fedele ed esclusivo appartenersi. Al tempo stesso, però, molte altre strofe del poema ci impongono di riflettere sulla causa della ricerca e dell’inquietudine che accompagnano la coscienza dell’essere l’uno dell’altra. Questa inquietudine fa parte anch’essa della natura dell’eros? Se così fosse, tale inquietudine indicherebbe pure la *necessità dell’autosuperamento*. La verità dell’amore si esprime nella coscienza del reciproco appartenersi, frutto dell’aspirazione e della ricerca vicendevole e della necessità dell’aspirazione e della ricerca, esito del reciproco appartenersi.

In tale necessità interiore, in tale dinamica di amore, si svela indirettamente *la quasi impossibilità di appropriarsi e impossessarsi della persona da parte dell’altra*. La persona è qualcuno che sovrasta tutte le misure di appropriazione e padroneggiamento, di possesso e di appagamento, che emergono dallo stesso “linguaggio del corpo”. Se lo sposo e la sposa rileggono questo “linguaggio” nella piena verità della persona e dell’amore, giungono alla sempre più profonda convinzione che l’ampiezza della loro appartenenza costituisce quel dono reciproco in cui l’amore si rivela “forte come la morte”, cioè risale fino agli ultimi limiti del “linguaggio del corpo” per superarli. La verità dell’amore interiore e la verità del dono reciproco chiamano, in un certo senso, continuamente lo sposo e la sposa – attraverso i mezzi di espressione del reciproco appartenersi e perfino staccandosi da quei mezzi – a pervenire a ciò che costituisce il nucleo del dono da persona a persona.

4. Seguendo i sentieri delle parole tracciate dalle strofe del Cantico dei cantici sembra che ci avviciniamo dunque alla dimensione in cui l’“eros” cerca di integrarsi, mediante ancora un’altra verità dell’amore. Secoli dopo – alla luce della morte e risurrezione di Cristo – questa verità la proclamerà Paolo di Tarso, con le parole della lettera ai Corinzi: “La carità è paziente, è benigna la carità, non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell’ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine” (1 Cor 13, 4-8).

La verità sull’amore, espressa nelle strofe del Cantico dei cantici *viene confermata alla luce di queste parole paoline?* Nel Cantico leggiamo, ad esempio sull’amore, che la sua “gelosia” è “tenace come gli inferi” (Ct 8, 6), e nella lettera paolina leggiamo che “non è invidiosa la carità”. In quale rapporto sono entrambe le espressioni sull’amore? In quale rapporto sta l’amore che “è forte come la morte”, secondo il Cantico dei cantici, con l’amore “che non avrà mai fine”, secondo la lettera paolina? Non moltiplichiamo queste domande, non apriamo l’analisi comparativa. Sembra tuttavia che l’amore si apra, davanti a noi, in due prospettive: come se ciò, in cui l’“eros” umano chiude il proprio orizzonte, si aprisse ancora, attraverso le parole paoline, a un altro orizzonte di amore che parla un altro linguaggio; l’amore che sembra emergere da un’altra dimensione della persona e chiama, invita a un’altra comunione. *Questo amore è stato chiamato col nome di “agape”* e l’agape porta a compimento, purificandolo, l’eros.

Abbiamo così concluso queste brevi meditazioni sul Cantico dei cantici, intese ad approfondire ulteriormente il tema del “linguaggio del corpo”. In questo ambito, il Cantico dei cantici ha un significato del tutto singolare.

*Mercoledì, 27 giugno 1984*

1. Commentando nelle scorse settimane il Cantico dei cantici, ho sottolineato come il segno sacramentale del matrimonio si costituisce sulla base del “linguaggio del corpo”, che l’uomo e la donna esprimono nella verità che gli è propria. Sotto tale aspetto intendo analizzare oggi alcuni brani del Libro di Tobia.

Nel racconto dello spozalizio di Tobia con Sara si trova, oltre l’espressione “sorella” - per cui sembra essere radicata nell’amore sponsale un’indole fraterna - anche un’altra espressione analoga a quelle del suddetto Cantico.

Come ricorderete, nel duetto degli sposi l'amore, che si dichiarano vicendevolmente, è "forte come la morte" (Ct 8, 6). Nel Libro di Tobia troviamo la frase che, dicendo che egli amò Sara "al punto di non saper più distogliere il cuore da lei" (Tb 6, 19), presenta una situazione confermando la verità delle parole sull'amore "forte come la morte".

2. Per capire meglio occorre rifarsi ad alcuni particolari che trovano spiegazione sullo sfondo dello specifico carattere del Libro di Tobia. Vi leggiamo che Sara, figlia di Raguele, in precedenza era "stata data in moglie a sette uomini" (Tb 6, 14), ma tutti erano morti prima di unirsi a lei. Ciò era accaduto per opera dello spirito maligno e anche il giovane Tobia aveva ragioni per temere una morte analoga.

Così l'amore di Tobia doveva fin dal primo momento *affrontare la prova della vita e della morte*. Le parole sull'amore "forte come la morte", pronunciate dagli sposi del Cantico dei cantici nel trasporto del cuore, assumono qui il carattere di una prova reale. Se l'amore si dimostra forte come la morte, ciò avviene soprattutto nel senso che Tobia e, insieme con lui, Sara, vanno senza esitare verso questa prova. Ma in questa prova della vita e della morte *vince la vita*, perché, durante la prova della prima notte di nozze, *l'amore, sorretto dalla preghiera, si rivela più forte della morte*.

3. Questa prova della vita e della morte ha pure un altro significato che ci fa comprendere l'amore e il matrimonio degli sposi novelli. Infatti essi, unendosi come marito e moglie, si trovano nella situazione in cui *le forze del bene e del male si combattono e si misurano reciprocamente*. Il duetto degli sposi del Cantico dei cantici sembra non percepire affatto questa dimensione della realtà. Gli sposi del Cantico vivono e si esprimono in un mondo ideale o "astratto", in cui è come se non esistesse la lotta delle forze oggettive tra il bene e il male. È forse proprio la forza e la verità interiore dell'amore ad attenuare la lotta che si svolge nell'uomo e intorno a lui?

La pienezza di questa verità e di questa forza propria dell'amore sembra tuttavia essere diversa e sembra tendere piuttosto là dove ci conduce l'esperienza del Libro di Tobia. La verità e la forza dell'amore si manifestano nella capacità di porsi tra le forze del bene e del male, che combattono nell'uomo e intorno a lui, perché l'amore è fiducioso nella vittoria del bene ed è pronto a fare di tutto affinché il bene vinca. Di conseguenza la verità dell'amore degli sposi del Libro di Tobia non viene confermata dalle parole espresse dal linguaggio del trasporto amoroso come nel Cantico dei cantici, ma dalle scelte e dagli atti che assumono tutto il peso dell'esistenza umana nell'unione di entrambi. Il "linguaggio del corpo", qui, sembra usare le parole delle scelte e degli atti scaturiti dall'amore, che vince perché prega.

4. La preghiera di Tobia (Tb 8, 5-8), che è innanzitutto preghiera di lode e di ringraziamento, poi di supplica, colloca il "linguaggio del corpo" sul terreno dei termini essenziali della teologia del corpo. È un linguaggio "oggettivizzato", pervaso non tanto dalla forza emotiva dell'esperienza, quanto dalla profondità e gravità della verità dell'esistenza stessa.

Gli sposi professano questa verità insieme, all'unisono davanti al Dio dell'alleanza: "Dio dei nostri padri". Si può dire che sotto questo aspetto il "linguaggio del corpo" diventa il *linguaggio dei ministri del sacramento* consapevoli che nel patto coniugale si esprime e si attua il mistero che ha la sua sorgente in Dio stesso. Il loro patto coniugale è infatti l'immagine - e il primordiale sacramento dell'alleanza di Dio con l'uomo, con il genere umano - di quell'alleanza che trae la sua origine dall'amore eterno.

Tobia e Sara terminano la loro preghiera con le parole seguenti: "Degnati di aver misericordia di me e di lei e di farci giungere insieme alla vecchiaia" (Tb 8, 7).

Si può ammettere (in base al contesto) che essi hanno davanti agli occhi la prospettiva di perseverare nella comunione sino alla fine dei loro giorni: prospettiva che si apre dinanzi a loro con la prova della vita e della morte, già durante la prima notte nuziale. Al tempo stesso essi vedono con lo sguardo della fede la santità di questa vocazione, in cui - attraverso l'unità dei due, costruita sulla verità reciproca del "linguaggio del corpo" - debbono *rispondere alla chiamata di Dio stesso*, contenuta nel mistero del principio. E per questo chiedono: "Degnati di aver misericordia di me e di lei".

5. Gli sposi del Cantico dei cantici dichiarano vicendevolmente, con parole ardenti, il loro amore umano. Gli sposi novelli del Libro di Tobia chiedono a Dio di saper rispondere all'amore. L'uno e l'altro trovano il loro posto in ciò che costituisce il segno sacramentale del matrimonio. L'uno e l'altro partecipano alla formazione di questo segno.

Si può dire che *attraverso l'uno e l'altro* il "linguaggio del corpo", riletto sia nella dimensione soggettiva della verità dei cuori umani, sia nella dimensione "oggettiva" della verità del vivere nella comunione, *diviene la lingua della liturgia*.

La preghiera degli sposi novelli del Libro di Tobia sembra certamente confermarlo in un modo diverso dal Cantico dei cantici, e anche in modo che senza dubbio commuove più profondamente.

*Mercoledì, 4 luglio 1984*

1. Riportiamoci oggi al classico testo del capitolo 5° della lettera agli Efesini, la quale rivela le sorgenti eterne dell'alleanza nell'amore del Padre e insieme la sua nuova e definitiva istituzione in Gesù Cristo. Questo testo ci conduce a una dimensione tale del "linguaggio del corpo" che potrebbe essere chiamata "mistica". Parla infatti del matrimonio come di un "grande mistero". "Questo mistero è grande" (Ef 5, 32). E sebbene questo mistero si compia nell'unione sponsale di Cristo redentore con la Chiesa e nella Chiesa-sposa con Cristo ("Lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa" (Ef 5, 32)), sebbene si effettui definitivamente nelle dimensioni escatologiche, tuttavia l'autore della lettera agli Efesini non esita ad estendere l'analogia dell'unione di Cristo con la Chiesa nell'amore sponsale, delineata in modo così "assoluto" ed "escatologico", al segno sacramentale del patto sponsale dell'uomo e della donna, i quali sono "sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (Ef 5, 21). Non esita a *estendere quella mistica analogia al "linguaggio del corpo"*, riletto nella verità dell'amore sponsale e dell'unione coniugale dei due.

2. Bisogna riconoscere la logica di questo stupendo testo, che libera radicalmente il nostro modo di pensare dagli elementi di manicheismo o da una considerazione non personalista del corpo e al tempo stesso avvicina il "linguaggio del corpo", racchiuso nel segno sacramentale del matrimonio, alla dimensione della *reale santità*.

I sacramenti innestano la santità sul terreno dell'umanità dell'uomo: penetrano l'anima e il corpo, la femminilità e la mascolinità del soggetto personale, con la forza della santità. Tutto ciò viene espresso nella lingua della liturgia: vi si esprime e vi si attua.

*La liturgia*, la lingua liturgica, *eleva il patto coniugale* dell'uomo e della donna, basato sul "linguaggio del corpo" riletto nella verità, *alle dimensioni del "mistero"* e, nel medesimo tempo, consente che quel patto si realizzi nelle suddette dimensioni attraverso il "linguaggio del corpo".

Di ciò parla appunto il segno del sacramento del matrimonio, il quale nella lingua liturgica esprime un evento interpersonale, carico di intenso contenuto personale, assegnato ai due "fino alla morte". Il segno sacramentale significa non solo il "*fieri*", il nascere del matrimonio, ma costruisce il suo "esse", la sua durata: l'uno e l'altro come realtà sacra e sacramentale, radicata nella dimensione dell'alleanza e della grazia, nella dimensione della creazione e della redenzione. In tal modo la lingua liturgica assegna a entrambi, all'uomo e alla donna, l'amore, la fedeltà e l'onestà coniugale mediante il "linguaggio del corpo". Assegna loro l'unità e l'indissolubilità del matrimonio nel "linguaggio del corpo". *Assegna loro come compito tutto il "sacrum" della persona e della comunione delle persone*, e parimenti la loro femminilità e mascolinità, *proprio in questo linguaggio*.

3. In tale senso affermiamo, che la lingua liturgica diventa "linguaggio del corpo". Ciò significa una serie di fatti e di compiti, che formano la "*spiritualità*" del matrimonio, il suo "*ethos*". Nella vita quotidiana dei coniugi questi fatti diventano compiti, e i compiti, fatti. Questi fatti - come anche gli impegni - sono di natura spirituale, tuttavia si esprimono a un tempo col "linguaggio del corpo".

L'Autore della lettera agli Efesini scrive in proposito: ". . . i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo . . ." (Ef 5, 28) ("come se stesso": Ef 5, 33), "e la donna sia rispettosa verso il marito" (Ef 5, 33). Ambedue, del resto, siano "sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (Ef 5, 21).

Il "linguaggio del corpo", quale ininterrotta continuità della lingua liturgica si esprime non solo come *il fascino e il compiacimento reciproco* del Cantico dei Cantici, ma anche come una profonda esperienza del "sacrum", che sembra essere *infuso* nella stessa mascolinità e femminilità attraverso *la dimensione del "mysterium"*: "mysterium magnum" della lettera agli Efesini, che affonda le radici appunto nel "principio", cioè nel mistero della creazione dell'uomo: maschio e femmina a immagine di Dio, chiamati fin "dal principio" ad essere segno visibile dell'amore creativo di Dio.

4. Così dunque “quel timore di Cristo” e “rispetto”, di cui parla l’autore della lettera agli Efesini, è nient’altro che *una forma spiritualmente matura* di quel *fascino* reciproco: vale a dire dell’uomo per la femminilità e della donna per la mascolinità, che si rivela per la prima volta nel libro della Genesi (*Gen 2, 23-25*). In seguito, lo stesso fascino sembra scorrere come un largo torrente attraverso i versetti del Cantico dei cantici per trovare, in circostanze del tutto diverse, la sua concisa e concentrata espressione nel libro di Tobia.

La maturità spirituale di questo fascino altro non è che *il fruttificare del dono del timore*, uno dei sette doni dello Spirito Santo, di cui ha parlato san Paolo nella prima lettera ai Tessalonicesi (*1 Ts 4, 4-7*).

D'altronde, la dottrina di Paolo sulla castità, come “vita secondo lo Spirito” (cf. *Rm 8, 5*), ci consente (particolarmente in base alla prima lettera ai Corinzi 6) di interpretare quel “rispetto” in senso carismatico, cioè quale dono dello Spirito Santo.

5. La lettera agli Efesini - nell’esortare i coniugi, perché siano sottomessi gli uni agli altri “nel timore di Cristo” (*Ef 5, 21*) e nell’invogliarli, in seguito, al “rispetto” nel rapporto coniugale, sembra rivelare - conformemente alla tradizione paolina - la castità quale virtù e quale dono.

In tal modo, *attraverso la virtù* e ancor più *attraverso il dono* (“vita secondo lo Spirito”) *matura spiritualmente il reciproco fascino* della mascolinità e della femminilità. Entrambi, l’uomo e la donna, allontanandosi dalla concupiscenza, trovano la giusta dimensione della libertà del dono, unita alla femminilità e mascolinità nel vero significato sponsale del corpo.

Così la lingua liturgica, cioè la lingua del sacramento e del “mysterium”, diviene nella loro vita e convivenza “linguaggio del corpo” in tutta una profondità, semplicità e bellezza fino a quel momento sconosciute.

6. Tale sembra essere *il significato integrale del segno* sacramentale del matrimonio. In quel segno, attraverso il “linguaggio del corpo”, l’uomo e la donna vanno incontro al “grande mysterium”, per trasferire la luce di quel mistero, luce di verità e di bellezza, espresso nella lingua liturgica, in “linguaggio del corpo”, nel linguaggio cioè della prassi dell’amore, della fedeltà e dell’onestà coniugale, ossia nell’ethos radicato nella “redenzione del corpo” (cf. *Rm 8, 23*). Su questa via, la vita coniugale diviene in certo senso liturgia.

*Mercoledì, 11 luglio 1984*

1. Le riflessioni finora svolte sull’amore umano nel piano divino resterebbero in qualche modo incomplete, se non cercassimo di vederne l’applicazione concreta nell’ambito della morale coniugale e familiare. Vogliamo compiere questo ulteriore passo, che ci porterà alla conclusione del nostro ormai lungo cammino, sulla scorta di un importante pronunciamento del magistero recente: l’enciclica *Humanae vitae*, che il papa Paolo VI ha pubblicato nel luglio del 1968. Rileggeremo questo significativo documento alla luce dei risultati a cui siamo giunti esaminando l’iniziale disegno divino e le parole di Cristo, che ad esso rimandano.

2. “*La Chiesa insegna* che qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere per sé aperto alla trasmissione della vita . . . Tale dottrina, più volte esposta dal magistero, è fondata sulla connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l’uomo non può rompere di sua iniziativa, tra *i due significati dell’atto coniugale*: il significato unitivo e il significato procreativo” (*Humanae Vitae*, 11-12).

3. Le considerazioni che mi accingo a fare riguarderanno particolarmente il passo dell’enciclica che tratta dei “due significati dell’atto coniugale” e della loro “connessione inscindibile”. Non intendo presentare un commento all’intera enciclica, ma piuttosto illustrarne e approfondirne un passo. Dal punto di vista della dottrina morale racchiusa nel documento citato, quel passo ha un significato centrale. Al tempo stesso è un brano che si collega strettamente con le nostre precedenti riflessioni sul *matrimonio nella dimensione del segno (sacramentale)*.

Poiché - come detto - è un passo centrale dell’enciclica, è ovvio che esso sia inserito molto profondamente in tutta la sua struttura: la sua analisi pertanto deve orientarci verso le varie componenti di quella struttura, anche se l’intenzione è di non commentare l’intero testo.

4. Nelle riflessioni sul segno sacramentale, è stato già detto a più riprese che esso è basato sul “*linguaggio del corpo*” *riletto nella verità*. Si tratta di una verità affermata una prima volta all’inizio del matrimonio,

quando gli sposi novelli, promettendosi a vicenda di “essere fedeli sempre . . . e di amarsi e onorarsi tutti i giorni della loro vita”, divengono ministri del matrimonio come sacramento della Chiesa.

Si tratta poi di una verità che viene, per così dire, sempre nuovamente affermata. Infatti l’uomo e la donna, vivendo nel matrimonio “sino alla morte”, ripropongono di continuo, in un certo senso, quel segno ch’essi hanno posto - attraverso la liturgia del sacramento - il giorno del loro sposalizio.

Le parole sopra citate dell’enciclica di papa Paolo VI riguardano quel momento nella vita comune dei coniugi, in cui entrambi, unendosi nell’atto coniugale, diventano, secondo l’espressione biblica, “una sola carne” (*Gen 2, 24*). Proprio *in un tale momento, così ricco di significato*, è pure particolarmente importante che si rilegga il “linguaggio del corpo” nella verità. Tale lettura diviene condizione indispensabile per *agire nella verità*, ossia per comportarsi *conformemente al valore e alla norma morale*.

5. L’enciclica non solo ricorda questa norma, ma cerca anche di darne *l’adeguato fondamento*. Per chiarire più a fondo quella “connessione inscindibile che Dio ha voluto . . . tra i due significati dell’atto coniugale”, Paolo VI così scrive nella frase successiva: “. . . per la sua intima struttura, l’atto coniugale, mentre unisce profondamente gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi iscritte nell’essere stesso dell’uomo e della donna” (*Humanae Vitae*, 12).

Osserviamo che nella frase precedente il testo appena citato tratta soprattutto del “*significato*” e nella frase successiva, della “*intima struttura*” (cioè della natura) del rapporto coniugale. Definendo questa “struttura intima”, il testo fa riferimento “alle leggi iscritte nell’essere stesso dell’uomo e della donna”.

Il passaggio dalla frase, che esprime la norma morale, alla frase che la esplica e motiva, è particolarmente significativo. L’enciclica induce a cercare il fondamento della norma, che determina la moralità delle azioni dell’uomo e della donna nell’atto coniugale, nella natura di questo stesso atto e, ancor più profondamente, nella natura degli *stessi soggetti* che agiscono.

6. In tal modo, l’“*intima struttura*” (ossia *natura*) dell’atto coniugale costituisce *la base necessaria per un’adeguata lettura e scoperta dei significati*, che devono trasferirsi nella coscienza e nelle decisioni delle persone agenti, e anche la base necessaria per stabilire l’adeguato rapporto di questi significati, cioè la loro inscindibilità. Poiché ad un tempo “l’atto coniugale unisce profondamente gli sposi . . . e li rende atti alla generazione di nuove vite”, e l’una cosa e l’altra avvengono “per la sua intima struttura”, ne consegue che la persona umana (con la necessità propria della ragione, la necessità logica) “deve” leggere *contemporaneamente* i “*due significati* dell’atto coniugale” e anche la “*connessione inscindibile* tra i due significati dell’atto coniugale”.

Di null’altro qui si tratta che di leggere nella verità il “linguaggio del corpo” come è stato detto più volte nelle precedenti analisi bibliche. La norma morale, insegnata costantemente dalla Chiesa in questo ambito, ricordata e riconfermata da Paolo VI nella sua enciclica, scaturisce dalla lettura del “linguaggio del corpo” *nella verità*.

Si tratta qui della *verità*, prima *nella dimensione ontologica* (“struttura intima”) e poi - di conseguenza - nella *dimensione soggettiva e psicologica* (“significato”). Il testo dell’enciclica sottolinea che nel caso in questione si tratta di una norma della legge naturale.

*Mercoledì, 18 luglio 1984*

1. Nell’enciclica *Humanae Vitae* (Pauli VI, *Humane Vitae*, n. 11) si legge: “Richiamando gli uomini all’osservanza delle norme della legge naturale interpretata dalla sua costante dottrina, la Chiesa insegna che qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere per sé aperto alla trasmissione della vita”.

In pari tempo lo stesso testo considera e perfino pone in rilievo la dimensione soggettiva e psicologica, quando parla del “significato”, ed esattamente dei “due significati dell’atto coniugale”.

Il “*significato*” nasce nella coscienza *con la rilettura della verità* (ontologica) *dell’oggetto*. Mediante questa rilettura, la verità (ontologica) entra per così dire nella dimensione conoscitiva: soggettiva e psicologica.

L’*Humanae Vitae* sembra volgere particolarmente la nostra attenzione verso quest’ultima dimensione. Ciò è confermato tra l’altro, indirettamente, anche dalla frase seguente: “Noi pensiamo che gli uomini del nostro

tempo sono particolarmente in grado di afferrare il carattere profondamente ragionevole e umano di questo fondamentale principio” (*Ibid.*, 12).

2. Quel “carattere ragionevole” riguarda non soltanto la verità nella dimensione ontologica, ossia ciò che corrisponde alla struttura reale dell’atto coniugale. Esso riguarda anche la stessa verità nella dimensione soggettiva e psicologica, vale a dire la *retta comprensione* dell’intima struttura dell’atto coniugale, cioè l’adeguata rilettura dei significati corrispondenti a tale struttura e della loro connessione inscindibile, in vista di un comportamento moralmente retto. In questo consiste appunto la norma morale e la corrispondente regolazione degli atti umani nella sfera della sessualità. In tal senso diciamo che la norma s’identifica con la rilettura, nella verità, del “linguaggio del corpo”.

3. L’enciclica *Humanae Vitae* contiene dunque la norma morale e la sua motivazione, o almeno un approfondimento di ciò che costituisce la motivazione della norma. Poiché, per altro, nella norma si esprime in modo vincolante il valore morale, ne segue che gli atti conformi alla norma sono moralmente retti, gli atti contrari sono invece intrinsecamente illeciti. L’autore dell’enciclica sottolinea che tale norma *appartiene alla “legge naturale”*, vale a dire, che essa è conforme alla ragione come tale. La Chiesa insegna questa norma, sebbene essa non sia espressa formalmente (cioè letteralmente) nella Sacra Scrittura; e ciò fa nella convinzione che l’interpretazione dei precetti della legge naturale appartenga alla competenza del magistero. Possiamo tuttavia dire di più. Anche se la norma morale, in tal modo formulata nell’enciclica *Humanae vitae*, non si trova letteralmente nella Sacra Scrittura, nondimeno dal fatto che essa è contenuta nella tradizione e - come scrive il papa Paolo VI - è stata “più volte esposta dal magistero” (*Ivi*) ai fedeli, risulta che questa norma *corrisponde all’insieme della dottrina rivelata contenuta nelle fonti bibliche* (*Ivi*, 4).

4. Si tratta qui non solo dell’insieme della dottrina morale racchiusa nella Sacra Scrittura, delle sue premesse essenziali e del carattere generale del suo contenuto, ma di quel complesso più ampio, al quale abbiamo dedicato in precedenza numerose analisi trattando della “teologia del corpo”.

Proprio sullo sfondo di tale ampio complesso si rende evidente che la menzionata norma morale appartiene non soltanto alla legge morale naturale, ma anche all’*ordine morale rivelato da Dio*: anche da questo punto di vista essa non potrebbe essere diversa, ma unicamente quale la tramandano la tradizione e il magistero e, ai giorni nostri, l’enciclica *Humanae Vitae*, come documento contemporaneo di tale magistero.

Paolo VI scrive: “Noi pensiamo che gli uomini del nostro tempo sono particolarmente in grado di afferrare il carattere profondamente ragionevole e umano di questo fondamentale principio” (*Humanae Vitae*, 12). Si può aggiungere: essi sono in grado di afferrare anche la sua profonda conformità con tutto ciò che viene trasmesso dalla tradizione scaturita dalle fonti bibliche. Le basi di questa conformità sono da ricercarsi particolarmente nell’antropologia biblica. D’altronde, è noto il significato che l’antropologia ha per l’etica, cioè per la dottrina morale. Sembra essere del tutto ragionevole cercare proprio nella “teologia del corpo” *il fondamento della verità delle norme* che riguardano la problematica così fondamentale dell’uomo in quanto “corpo”: “i due saranno una sola carne” (*Gen 2, 24*).

5. La norma dell’enciclica *Humanae Vitae* riguarda tutti gli uomini, in quanto è norma della legge naturale e si basa sulla conformità con la ragione umana (quando, s’intende, questa cerca la verità). A maggior ragione essa concerne tutti i credenti membri della Chiesa, dato che il carattere ragionevole di questa norma trova indirettamente conferma e solido sostegno nell’insieme della “teologia del corpo”. Da questo punto di vista abbiamo parlato, nelle precedenti analisi, dell’*“ethos” della redenzione del corpo*.

La norma della legge naturale, basata su questo “ethos”, trova non soltanto una nuova espressione, ma anche un pieno fondamento antropologico ed etico sia nella parola del Vangelo, sia nell’azione purificante e corroborante dello Spirito Santo.

Vi sono tutte le ragioni affinché ogni credente e in particolare ogni teologo rilegga e comprenda sempre più profondamente la dottrina morale dell’enciclica in questo contesto integrale.

Le riflessioni, che da lungo tempo facciamo qui, costituiscono appunto un tentativo di tale rilettura.



1. Riprendiamo le riflessioni che tendono a collegare l'enciclica *Humanae Vitae* con l'insieme della teologia del corpo.

Tale enciclica non si limita a ricordare la norma morale che concerne la convivenza coniugale, riconfermandola davanti alle nuove circostanze. Paolo VI, nel pronunciarsi con magistero autentico mediante l'enciclica (1968), ha avuto dinanzi agli occhi l'autorevole enunciato del Concilio Vaticano II, contenuto nella costituzione *Gaudium et Spes* (1965).

L'enciclica non si trova soltanto sulla linea dell'insegnamento conciliare, ma costituisce anche *lo svolgimento e il completamento* dei problemi ivi racchiusi, in modo particolare riguardo al problema dell'"accordo dell'amore umano col rispetto della vita". Su questo punto, leggiamo nella *Gaudium et Spes* le seguenti parole (*Gaudium et Spes*, n. 51): "La Chiesa ricorda che non può esserci vera contraddizione tra le leggi divine del trasmettere la vita e del dovere di favorire l'autentico amore coniugale".

2. La costituzione pastorale del Vaticano II *esclude qualsiasi "vera contraddizione"* nell'ordine normativo, il che, da parte sua, conferma Paolo VI, cercando contemporaneamente di far luce su quella "non-contraddizione" e in tal modo di motivare la rispettiva norma morale, dimostrandone la conformità alla ragione.

Tuttavia, l'*Humanae Vitae* parla non tanto della "non contraddizione" nell'ordine normativo, quanto della "connessione inscindibile" tra la trasmissione della vita e l'autentico amore coniugale dal punto di vista dei "due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo" (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 12), di cui abbiamo già trattato.

3. Ci si potrebbe soffermare a lungo sull'analisi della norma stessa; ma il carattere dell'uno e dell'altro documento induce piuttosto a riflessioni, almeno indirettamente, pastorali. Infatti, la *Gaudium et Spes* è una costituzione pastorale e l'enciclica di Paolo VI - con il suo valore dottrinale - tende ad avere lo stesso orientamento. Essa vuol essere, infatti, *risposta agli interrogativi dell'uomo contemporaneo*. Sono, questi, interrogativi di carattere demografico, conseguentemente di carattere socio-economico e politico, in rapporto alla crescita della popolazione sul globo terrestre. Sono interrogativi che partono dal campo delle scienze particolari, e di pari passo sono gli interrogativi dei moralisti contemporanei (teologi-moralisti). Sono innanzitutto gli interrogativi dei coniugi, che si trovano già al centro dell'attenzione della costituzione conciliare e che l'enciclica riprende con tutta la precisione desiderabile. Vi leggiamo infatti: "Date le condizioni della vita odierna e dato il significato che le relazioni coniugali hanno per l'armonia tra gli sposi e per la loro mutua fedeltà, *non sarebbe forse indicata una revisione delle norme etiche finora vigenti, soprattutto se si considera che esse non possono essere osservate senza sacrifici, talvolta eroici?*" (*Ibid.*, 3).

4. Nella suddetta formulazione è evidente con quanta sollecitudine l'autore dell'enciclica cerchi di affrontare gli interrogativi dell'uomo contemporaneo in tutta la loro portata. La rilevanza di questi interrogativi suppone una risposta proporzionalmente ponderata e profonda. Se dunque da una parte è giusto attendersi un'acuta trattazione della norma, dall'altra, ci si può pure aspettare che un peso non minore *sia dato agli argomenti pastorali*, concernenti più direttamente la vita degli uomini concreti, di coloro appunto che pongono le domande menzionate all'inizio.

Paolo VI ha avuto sempre davanti agli occhi questi uomini. Di ciò è espressione, tra l'altro, il seguente passo della *Humanae Vitae* (Pauli VI, *Humanae Vitae*, n. 20): "La dottrina della Chiesa sulla regolazione della natalità, che promulga la legge divina, apparirà facilmente a molti di difficile o addirittura impossibile attuazione. E certamente, come tutte le realtà grandi e benefiche, essa *richiede serio impegno e molti sforzi*, individuali, familiari e sociali. Anzi, non sarebbe attuabile senza l'aiuto di Dio, che sorregge e corrobora la buona volontà, degli uomini. Ma a chi ben riflette non potrà non apparire che tali sforzi *sono nobilitanti per l'uomo e benefici per la comunità umana*".

5. A questo punto non si parla più della "non-contraddizione" normativa, ma piuttosto della "*possibilità dell'osservanza della legge divina*", cioè di un argomento, almeno indirettamente, pastorale. Il fatto che la legge debba essere di "possibile" attuazione, appartiene direttamente alla natura stessa della legge, ed è dunque contenuto nel quadro della "non-contraddittorietà normativa". Tuttavia la "possibilità", *intesa come "attuabilità"* della norma, appartiene anche alla sfera pratica e pastorale. Nel testo citato il mio predecessore parla, precisamente, da questo punto di vista.

6. Si può qui aggiungere una considerazione: il fatto che tutto il *retrotterra biblico*, denominato “teologia del corpo”, ci offra, anche se indirettamente, la conferma della verità della norma morale, contenuta nella *Humanae Vitae*, ci prepara a *considerare più a fondo gli aspetti pratici e pastorali* del problema nel suo insieme. I principi e i presupposti generali della “teologia del corpo” non erano forse estratti tutti quanti dalle risposte che Cristo diede alle domande dei suoi concreti interlocutori? E i testi di Paolo - come ad esempio quelli della lettera ai Corinzi - non sono forse un piccolo manuale riguardante i problemi della vita morale dei primi seguaci di Cristo? E in questi testi troviamo certamente quella “*regola di comprensione*”, che sembra tanto indispensabile di fronte ai problemi di cui tratta l’*Humanae vitae*, e che in questa enciclica è presente.

Chi crede che il Concilio e l’enciclica non tengano abbastanza conto delle difficoltà presenti nella vita concreta, non comprende la preoccupazione pastorale che fu all’origine di quei documenti. Preoccupazione pastorale significa ricerca del *vero* bene dell’uomo, promozione dei valori impressi da Dio nella sua persona; significa cioè attuazione di quella “regola di comprensione”, che mira alla scoperta sempre più chiara del disegno di Dio sull’amore umano, nella certezza che l’*unico e vero* bene della persona umana consiste nell’attuazione di questo disegno divino.

Si potrebbe dire che, proprio nel nome della citata “regola di comprensione” il Concilio ha posto la questione dell’“accordo dell’amore umano col rispetto della vita” (*Gaudium et Spes*, 51), e l’enciclica *Humanae Vitae* ha in seguito ricordato non soltanto le norme morali che obbligano in questo ambito, ma si occupa inoltre ampiamente del problema della “possibilità dell’osservanza della legge divina”.

Le presenti riflessioni sul carattere del documento *Humanae Vitae* ci preparano a trattare in seguito il tema della “paternità responsabile”.

*Mercoledì, 1 agosto 1984*

1. Per oggi abbiamo scelto il tema della “paternità e maternità responsabili” alla luce della costituzione *Gaudium et Spes* e dell’enciclica *Humanae Vitae*.

*La Costituzione conciliare*, nell’affrontare l’argomento, si limita a ricordare le premesse fondamentali; *il documento pontificio* invece va oltre, dando a queste premesse contenuti più concreti.

Il testo conciliare suona così: “. . . Quando si tratta di comporre l’amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona umana e dei suoi atti e sono destinati a mantenere in un contesto di vero amore l’integro senso della mutua donazione e della procreazione umana; e tutto ciò non sarà possibile se non venga coltivata con sincero animo *la virtù della castità coniugale*”.

E il Concilio aggiunge: “I figli della Chiesa, fondati su questi principi, *nel regolare la procreazione* non potranno seguire strade che sono condannate dal magistero” (*Gaudium et Spes*, 51. 50).

2. Prima del passo citato, il Concilio insegna che i coniugi “adempiranno il loro dovere con umana e cristiana *responsabilità* e con docile riverenza verso Dio”. Il che vuol dire che: “con riflessione e impegno comune si formeranno un retto giudizio, tenendo conto sia del proprio bene personale che di quello dei figli, tanto di quelli nati che di quelli che si prevede nasceranno, valutando le condizioni di vita del proprio tempo e del proprio stato di vita, nel loro aspetto tanto materiale, che spirituale; e, infine, salvaguardando la scala dei valori del bene della comunità familiare, della società temporale e della stessa Chiesa”.

A questo punto seguono parole particolarmente importanti per determinare con maggiore precisione *il carattere morale della “paternità e maternità responsabili”*. Leggiamo: “Questo giudizio, in ultima analisi, lo devono formulare, davanti a Dio, gli sposi stessi”.

E proseguendo: “Però nella loro linea di condotta i coniugi cristiani siano consapevoli che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono sempre essere retti da una coscienza che sia conforme alla legge divina stessa, docili al magistero della Chiesa, che in modo autentico quella legge interpreta alla luce del Vangelo. Tale legge divina manifesta il significato pieno dell’amore coniugale, lo salvaguarda e lo spinge verso la sua perfezione veramente umana” (*Gaudium et Spes*, 50).

3. La costituzione conciliare, limitandosi a ricordare le premesse necessarie per una “paternità e maternità responsabili”, le ha rilevate *in maniera del tutto univoca*, precisando *gli elementi costitutivi* di tale paternità e maternità, cioè il giudizio maturo della coscienza personale nel suo rapporto con la legge divina, autenticamente interpretata dal magistero della Chiesa.

4. L'enciclica *Humanae Vitae*, basandosi sulle medesime premesse, prosegue oltre, offrendo indicazioni concrete. Lo si vede prima *nel modo di definire la “paternità responsabile”* (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 10). Paolo VI cerca di precisare questo concetto, risalendo ai suoi vari aspetti ed escludendo in anticipo la sua riduzione a uno degli aspetti “parziali”, come fanno coloro che parlano esclusivamente di controllo delle nascite. Fin dall'inizio, infatti, Paolo VI è guidato nella sua argomentazione da una concezione integrale dell'uomo (cf. *Ibid.*, 7) e dell'amore coniugale (cf. *Ibid.*, 8. 9).

5. Si può parlare di responsabilità nell'esercizio della funzione paterna e materna sotto diversi aspetti. Così, egli scrive, “in rapporto ai *processi biologici*, paternità responsabile significa conoscenza e *rispetto* delle loro funzioni: l'intelligenza scopre, nel potere di dare la vita, leggi biologiche che fanno parte della persona umana” (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 10). Quando poi si tratta della dimensione psicologica delle “*tendenze dell'istinto e delle passioni*”, la paternità responsabile significa il necessario dominio che la ragione e la volontà devono esercitare su di esse” (*Ibid.*, 10).

Supposti i suddetti aspetti intra-personali e aggiungendo ad essi “le condizioni economiche e sociali”, occorre riconoscere che “la paternità responsabile si esercita, sia con la deliberazione ponderata e generosa di far crescere una famiglia numerosa, sia con la decisione, presa per gravi motivi e nel rispetto della legge morale, di evitare temporaneamente e anche a tempo indeterminato, una nuova nascita” (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 10).

Ne consegue che nella concezione della “paternità responsabile” è contenuta *la disposizione non soltanto ad evitare “una nuova nascita” ma anche a far crescere* la famiglia secondo i criteri della prudenza. In questa luce, in cui bisogna esaminare e decidere la questione della “paternità responsabile”, resta sempre centrale “*l'ordine morale oggettivo*, stabilito da Dio, e di cui la retta coscienza è fedele interprete” (*Ibid.*, 10).

6. I coniugi adempiono in questo ambito “i propri doveri verso Dio, verso se stessi, verso la famiglia e verso la società, in una giusta gerarchia dei valori” (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 10). Non si può dunque parlare qui di “procedere a proprio arbitrio”. Al contrario, i coniugi devono “conformare il loro agire all'intenzione creatrice di Dio” (*Ibid.*, 10).

A partire da questo principio l'enciclica fonda la sua argomentazione sull’“intima struttura dell'atto coniugale” e sulla “connessione inscindibile dei due significati dell'atto coniugale” (cf. *Ibid.*, 12); il che è stato già in precedenza riferito. Il relativo principio della morale coniugale risulta essere, pertanto, la fedeltà al piano divino, manifestato nell’“intima struttura dell'atto coniugale” e nella “connessione inscindibile dei due significati dell'atto coniugale”.

*Mercoledì, 8 agosto 1984*

1. Abbiamo detto precedentemente che il principio della morale coniugale, insegnato dalla Chiesa (Concilio Vaticano II, Paolo VI), è il criterio della fedeltà al piano divino.

In conformità con questo principio l'enciclica *Humanae Vitae* *distingue rigorosamente* tra quello che costituisce il modo *moralmente illecito* della regolazione delle nascite o, con più precisione, della regolazione della fertilità e quello *moralmente retto*.

In primo luogo, è moralmente illecita “l'interruzione diretta del processo generativo già iniziato” (“aborto”) (*Ibid.*, 14), la “sterilizzazione diretta” e “ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle conseguenze naturali si proponga, come scopo o come mezzo, di rendere impossibile la procreazione” (*Ibid.*, 14), quindi, tutti i mezzi contraccettivi. È invece moralmente lecito “*il ricorso ai periodi infecundi*” (*Ibid.*, 16): “Se dunque per distanziare le nascite esistono seri motivi, derivanti o dalle condizioni fisiche o psicologiche dei coniugi, o da circostanze esteriori, la Chiesa insegna essere

allora lecito tener conto dei ritmi naturali immanenti alle funzioni generative per l'uso del matrimonio nei soli periodi infecondi e così regolare la natalità senza offendere i principi morali . . ." (*Ibid.*, 16).

2. L'enciclica sottolinea in modo particolare che "tra i due casi esiste una differenza essenziale" e cioè una *differenza di natura etica*: "Nel primo caso, i coniugi usufruiscono legittimamente di una disposizione naturale; nell'altro caso, essi impediscono lo svolgimento dei processi naturali" (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 16).

Ne derivano due azioni con qualificazione etica diversa, anzi, addirittura opposta: la regolazione naturale della fertilità è moralmente retta, la contraccezione non è moralmente retta. Questa differenza essenziale tra le due azioni (modi di agire) concerne la loro intrinseca qualificazione etica, sebbene il mio predecessore Paolo VI affermi che "nell'uno e nell'altro caso, i coniugi concordano nella volontà positiva di evitare la prole *per ragioni plausibili*", e persino scriva: "cercando la sicurezza che non verrà" (*Ibid.*, 16). In queste parole il documento ammette che, sebbene anche coloro che fanno uso delle pratiche anticoncezionali possano essere ispirati da "ragioni plausibili", tuttavia ciò *non cambia la qualificazione morale che si fonda sulla struttura stessa dell'atto coniugale come tale*.

3. Si potrebbe osservare, a questo punto, che i coniugi, i quali ricorrono alla regolazione naturale della fertilità, potrebbero essere privi delle ragioni valide, di cui si è parlato in precedenza: ciò costituisce, però, *un problema etico a parte*, quando si tratti del senso morale della "paternità e maternità responsabili". Supponendo che le ragioni per decidere di non procreare siano moralmente rette, resta il problema *morale* del modo di agire in tale caso, e questo si esprime in un atto che - secondo la dottrina della Chiesa trasmessa nell'enciclica - possiede una sua intrinseca qualificazione morale positiva o negativa. La prima, positiva, corrisponde alla "naturale" regolazione della fertilità; la seconda, negativa, corrisponde alla "contraccezione artificiale".

4. Tutta la precedente argomentazione si riassume *nell'esposizione della dottrina* contenuta nella *Humanae Vitae*, rilevandone il carattere normativo e insieme pastorale. Nella dimensione normativa si tratta di precisare e chiarire i principi morali dell'agire; nella dimensione pastorale si tratta soprattutto di illustrare la possibilità di agire secondo questi principi ("possibilità dell'osservanza della legge divina": *Humanae Vitae*, 20).

*Dobbiamo soffermarci sull'interpretazione* del contenuto dell'enciclica. A tal fine occorre vedere quel contenuto, quell'insieme normativa-pastorale alla luce della teologia del corpo, quale emerge dall'analisi dei testi biblici.

5. La teologia del corpo non è tanto una teoria, quanto piuttosto una specifica, evangelica, cristiana pedagogia del corpo. Ciò deriva dal carattere della Bibbia, e soprattutto dal Vangelo che, come messaggio salvifico, rivela *ciò che è il vero bene dell'uomo*, al fine di modellare - a misura di questo bene - la vita sulla terra nella prospettiva della speranza del mondo futuro.

L'enciclica *Humanae Vitae*, seguendo questa linea, risponde al quesito sul vero bene dell'uomo come persona, in quanto maschio e femmina; su ciò che corrisponde alla dignità dell'uomo e della donna, quando si tratta dell'importante problema della trasmissione della vita nella convivenza coniugale.

A questo problema dedicheremo ulteriori riflessioni.

*Mercoledì, 22 agosto 1984*

1. Qual è l'essenza della dottrina della Chiesa circa la trasmissione della vita nella comunità coniugale, di quella dottrina che ci è stata ricordata dalla costituzione pastorale del Concilio *Gaudium et Spes* e dall'enciclica *Humanae Vitae* di papa Paolo VI?

Il problema sta nel mantenere *l'adeguato rapporto* tra ciò che viene definito "*dominio . . . delle forze della natura*" (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 2) e la "*padronanza di sé*" (*Ibid.*, 21) indispensabile alla persona umana. L'uomo contemporaneo manifesta la tendenza a trasferire i metodi propri del primo ambito a quelli del secondo. "L'uomo ha compiuto progressi stupendi nel dominio e nell'organizzazione razionale delle forze

della natura - leggiamo nell'enciclica - talché tende ad estendere questo dominio al suo stesso essere globale: al corpo, alla vita psichica, alla vita sociale, e perfino alle leggi che regolano la trasmissione della vita" (*Ibid.*, 2).

Tale estensione della sfera dei mezzi di "dominio . . . delle forze della natura", minaccia la persona umana, per la quale il metodo della "padronanza di sé" è e rimane specifico. Essa - la padronanza di sé - infatti corrisponde alla costituzione fondamentale della persona: è appunto un metodo "naturale". Invece la trasposizione dei "mezzi artificiali" *infrange* la dimensione costitutiva della persona, priva l'uomo della soggettività che gli è propria e fa di lui *un oggetto di manipolazione*.

2. Il corpo umano non è soltanto il campo di reazioni di carattere sessuale, ma è, al tempo stesso, il mezzo di espressione dell'uomo integrale, della persona, che rivela se stessa attraverso il "linguaggio del corpo". Questo "linguaggio" ha un importante significato interpersonale, specialmente quando si tratta dei rapporti reciproci tra l'uomo e la donna. Per di più, le nostre analisi precedenti mostrano che in questo caso il "linguaggio del corpo" deve *esprimere*, a un determinato livello, *la verità del sacramento*. Partecipando all'eterno piano d'amore "Sacramentum absconditum in Deo" il "linguaggio del corpo" diventa infatti quasi un "profetismo del corpo".

Si può dire che l'enciclica *Humanae Vitae* porta alle estreme conseguenze, non soltanto logiche e morali, ma anche pratiche e pastorali, questa verità sul corpo umano nella sua mascolinità e femminilità.

3. L'unità dei due aspetti del problema - della *dimensione sacramentale* (ossia teologica) e di *quella personalistica* - corrisponde alla globale "rivelazione del corpo". Da qui deriva anche la connessione della visione strettamente teologica con quella etica, che si richiama alla "legge naturale".

Il soggetto della legge naturale è infatti l'uomo non soltanto nell'aspetto "naturale" della sua esistenza, ma anche nella verità integrale della sua soggettività personale. Egli ci si manifesta, nella rivelazione, come maschio e femmina, nella sua piena vocazione temporale ed escatologica. Egli è chiamato da Dio ad essere testimone e interprete dell'eterno disegno dell'amore, divenendo ministro del sacramento, che "da principio" è costituito nel segno dell'"unione della carne".

4. Come ministri di un sacramento che si costituisce attraverso il consenso e si perfeziona attraverso l'unione coniugale, l'uomo e la donna sono chiamati *ad esprimere* quel misterioso "*linguaggio*" dei loro corpi *in tutta la verità che gli è propria*. Per mezzo dei gesti e delle reazioni, per mezzo di tutto il dinamismo, reciprocamente condizionato, della tensione e del godimento - la cui diretta sorgente è il corpo nella sua mascolinità e femminilità, il corpo nella sua azione e interazione - attraverso tutto questo "parla" l'uomo, la persona.

L'uomo e la donna svolgono nel "linguaggio del corpo" quel dialogo che - secondo la Genesi (*Gen 2, 24-25*) - ebbe inizio nel giorno della creazione. È appunto a livello di questo "linguaggio del corpo" - che è qualcosa di più della sola reattività sessuale e che, come autentico linguaggio delle persone, è sottoposto alle esigenze della verità, cioè a norme morali obiettive - l'uomo e la donna esprimono reciprocamente se stessi nel modo più pieno e più profondo, in quanto è loro consentito dalla stessa dimensione somatica . . . mascolinità e femminilità: l'uomo e la donna esprimono se stessi nella misura di tutta la verità della loro persona.

5. L'uomo è *appunto persona perché è padrone di sé e domina se stesso*. In quanto infatti è padrone di se stesso può "donarsi" all'altro. Ed è questa dimensione della libertà del dono - che diventa essenziale e decisiva per quel "linguaggio del corpo", in cui l'uomo e la donna si esprimono reciprocamente nell'unione coniugale. Dato che questa è comunione di persone, il "linguaggio del corpo" deve essere giudicato secondo il criterio della verità. Proprio tale criterio richiama l'enciclica *Humanae Vitae*, come è confermato dai passi citati in precedenza.

6. *Secondo il criterio di questa verità*, che deve esprimersi nel "linguaggio del corpo", l'atto coniugale "significa" non soltanto l'amore, ma anche la potenziale fecondità, e perciò non può essere privato del suo pieno e adeguato significato mediante interventi artificiali. Nell'atto coniugale non è lecito separare artificialmente il significato unitivo dal significato procreativo, perché l'uno e l'altro appartengono alla verità intima dell'atto coniugale: l'uno si attua insieme all'altro e in certo senso l'uno attraverso l'altro. Così insegna l'enciclica (cf. *Humanae Vitae*, 12). Quindi in tal caso l'atto coniugale *privo della sua verità interiore*, perché privato artificialmente della sua capacità procreativa, *cessa anche di essere atto di amore*.

7. Si può dire che nel caso di un'artificiale separazione di questi due significati, nell'atto coniugale si compie una reale unione corporea, ma essa non corrisponde alla verità interiore e alla dignità della comunione

personale: “*communio personarum*”. Tale comunione esige infatti che il “linguaggio del corpo” sia espresso reciprocamente nell’integrale verità del suo significato. Se manca questa verità, non si può parlare né della verità del reciproco dono e della reciproca accettazione di sé da parte della persona. Tale violazione dell’ordine interiore della comunione coniugale, che affonda le sue radici nell’ordine stesso della persona, *costituisce il male essenziale dell’atto contraccettivo*.

8. La suddetta interpretazione della dottrina morale, esposta nell’enciclica *Humanae Vitae*, si situa sul vasto sfondo delle riflessioni connesse con la teologia del corpo. Specialmente valide per questa interpretazione sono le riflessioni sul “segno” in connessione col matrimonio, inteso come sacramento. E l’assenza della violazione che turba l’ordine interiore dell’atto coniugale non può essere intesa in modo teologicamente adeguato, senza le riflessioni sul tema della “concupiscenza della carne”.

*Mercoledì, 29 agosto 1984*

1. L’enciclica *Humanae Vitae*, dimostrando, il male morale della contraccezione, *al tempo stesso approva pienamente la regolazione naturale della fertilità* e, in questo senso, approva *la paternità e maternità responsabili*. Bisogna qui escludere che possa qualificarsi “responsabile” dal punto di vista etico quella procreazione nella quale si ricorre alla contraccezione per attuare la regolazione della fertilità. Il vero concetto di “paternità e maternità responsabili” è invece connesso con la regolazione della fertilità onesta dal punto di vista etico.

2. Leggiamo a proposito: “Un’onesta pratica di regolazione della natalità richiede anzitutto dagli sposi che acquistino e posseggano solide convinzioni circa *i veri valori della vita e della famiglia*, e che tendano ad acquistare una perfetta padronanza di sé. Il dominio dell’istinto, mediante la ragione e la libera volontà, impone indubbiamente un’ascesi, affinché le manifestazioni affettive della vita coniugale siano secondo il retto ordine e in particolare per l’osservanza della continenza periodica. Ma questa disciplina, propria della purezza degli sposi, ben lungi dal nuocere all’amore coniugale, gli conferisce invece un più alto valore umano. Esige un continuo sforzo, ma grazie al suo benefico influsso i coniugi sviluppano integralmente la loro personalità arricchendosi di valori spirituali . . . (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 21).

3. L’enciclica illustra poi le conseguenze di tale comportamento non soltanto per gli stessi coniugi, ma anche per tutta la famiglia, intesa come comunità di persone. Occorrerà riprendere in considerazione questo argomento. Essa sottolinea che la regolazione eticamente onesta della fertilità esige dai coniugi anzitutto un determinato *comportamento familiare e procreativo*: esige cioè “che acquistino e posseggano solide convinzioni circa i valori della vita e della famiglia” (*Humanae Vitae*, 21). Partendo da questa premessa, è stato necessario procedere a una considerazione globale della questione, come fece il *Sinodo dei Vescovi del 1980 (De muneribus familiae christianae)*. In seguito, la dottrina relativa a questo particolare problema della morale coniugale e familiare, di cui tratta l’enciclica *Humanae Vitae*, ha trovato il giusto posto e l’ottica opportuna nel complessivo contesto dell’esortazione apostolica *Familiaris Consortio*. La teologia del corpo, particolarmente come pedagogia del corpo, *affonda le radici, in certo senso, nella teologia della famiglia e, ad un tempo, ad essa conduce*. Tale pedagogia del corpo, la cui chiave oggi è l’enciclica *Humanae Vitae*, si spiega soltanto nel pieno contesto di una corretta visione dei valori della vita e della famiglia.

4. Nel testo sopra citato papa Paolo VI si richiama alla castità coniugale, scrivendo che l’osservanza della continenza periodica è la forma di padronanza di sé, in cui si manifesta “la purezza degli sposi” (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 21).

Nell’intraprendere ora un’analisi più approfondita di questo problema, occorre tener presente tutta la dottrina sulla purezza intesa come vita dello Spirito (cf. *Gal 5, 25*), considerata da noi già in precedenza, per comprendere così le rispettive indicazioni dell’enciclica sul tema della “continenza periodica”. Quella dottrina resta infatti *la vera ragione, a partire dalla quale* l’insegnamento di Paolo VI definisce la regolazione della natalità e *la paternità e maternità responsabili come eticamente oneste*.

Sebbene la “periodicità” della continenza venga in questo caso applicata ai cosiddetti “ritmi naturali” (*Humanae Vitae*, 16), tuttavia la *continenza* stessa è un determinato e permanente atteggiamento morale, è *virtù*, e perciò tutto il modo di comportarsi, da essa guidato, acquista carattere virtuoso. L’enciclica sottolinea abbastanza chiaramente che qui *non* si tratta solo di una determinata “*tecnica*”, ma dell’*etica* nel senso stretto del termine come *moralità di un comportamento*.

Pertanto, opportunamente l’enciclica pone in rilievo, da un lato, la necessità di rispettare nel suddetto comportamento l’ordine stabilito dal Creatore, e, dall’altro, la necessità dell’immediata motivazione di carattere etico.

5. *Riguardo al primo aspetto* leggiamo: “Usufruire . . . del dono dell’amore coniugale rispettando le leggi del processo generativo significa riconoscersi non arbitri delle sorgenti della vita umana, ma piuttosto ministri del disegno stabilito dal Creatore” (*Humanae Vitae*, 13). “La vita umana è sacra” - come ha ricordato il nostro predecessore Giovanni XXIII - fin dal suo affiorare impegna direttamente l’azione creatrice di Dio” (*Mater et magistra*; cf. *Humanae Vitae*, 13). *Quanto all’immediata motivazione*, l’enciclica *Humanae Vitae* richiede che “per distanziare le nascite esistano seri motivi, derivanti o dalle condizioni fisiche o psicologiche dei coniugi, o da circostanze esteriori . . .” (*Humanae Vitae*, 16).

6. Nel caso di una regolazione moralmente retta della fertilità che si attua mediante la continenza periodica, si tratta chiaramente di *praticare la castità coniugale*, cioè di un determinato atteggiamento etico. Nel linguaggio biblico, diremo che si tratta di vivere dello Spirito (cf. *Gal 5*, 25).

La regolazione moralmente retta viene anche denominata “regolazione *naturale della fertilità*”, il che può essere spiegato quale conformità alla “legge naturale”. Per “legge naturale” intendiamo qui l’“ordine della natura” nel campo della procreazione, in quanto esso è compreso dalla retta ragione: tale ordine è l’espressione del piano del Creatore sull’uomo. Ed è proprio questo che l’enciclica, insieme con tutta la tradizione della dottrina e della pratica cristiana, sottolinea in modo particolare: il carattere virtuoso dell’atteggiamento, che si esprime nella “naturale” regolazione della fertilità, è determinato *non tanto* dalla fedeltà a un’impersonale “*legge naturale*” quanto al *Creatore-persona*, sorgente e Signore dell’ordine che si manifesta in tale legge.

Da questo punto di vista, la riduzione alla sola regolarità biologica, staccata dall’“ordine della natura” cioè dal “piano del Creatore” deforma l’autentico pensiero dell’enciclica *Humanae Vitae* (cf. *Humanae Vitae*, 14). Il documento prosegue certamente quella *regolarità biologica*, anzi, esorta le persone competenti a studiarla e ad applicarla in modo ancor più approfondito, ma intende sempre tale regolarità come *l’espressione dell’“ordine della natura” cioè del provvidenziale piano del Creatore*, nella cui fedele esecuzione consiste il vero bene della persona umana.

Mercoledì, 5 settembre 1984

1. Abbiamo precedentemente parlato dell’onestà regolazione della fertilità, secondo la dottrina contenuta nell’enciclica *Humanae Vitae* (Pauli VI, *Humane Vitae*, n. 19), e nell’esortazione *Familiaris Consortio*. La qualifica di “naturale”, che si attribuisce alla regolazione moralmente retta della fertilità (seguendo i ritmi naturali, cf. *Humanae Vitae*, 16), si spiega con il fatto che il relativo modo di comportarsi corrisponde alla verità della persona e quindi alla sua dignità: una dignità che “per natura” spetta all’uomo quale essere ragionevole e libero. L’uomo, come essere ragionevole e libero, può e deve rileggere con perspicacia quel ritmo biologico che appartiene all’ordine naturale. Può e deve conformarsi ad esso, al fine di esercitare quella “paternità-maternità responsabile”, che, secondo il disegno del Creatore, è iscritta nell’ordine naturale della fecondità umana. Il concetto di regolazione moralmente retta della fertilità non è altro che la rilettura del “linguaggio del corpo” nella verità. Gli stessi “*ritmi naturali immanenti alle funzioni generative*” *appartengono alla verità oggettiva di quel linguaggio*, che le persone interessate dovrebbero rileggere nel suo pieno contenuto oggettivo. Bisogna aver presente che il “corpo parla” non soltanto con tutta l’eterna espressione della mascolinità e della femminilità, ma anche con le strutture interne dell’organismo,

della reattività somatica e psicosomatica. Tutto ciò che deve trovare il posto che gli spetta in quel linguaggio, con cui dialogano i coniugi, come persone chiamate alla comunione nell'“unione del corpo”.

2. Tutti gli sforzi che tendono alla conoscenza sempre più precisa di quei “ritmi naturali”, che si manifestano in rapporto alla procreazione umana, tutti gli sforzi poi dei consultori familiari e infine degli stessi coniugi interessati, non mirano a “biologizzare” il linguaggio del corpo (a “biologizzare l'etica”, come erroneamente ritengono alcuni), ma esclusivamente *ad assicurare l'integrale verità* a quel “linguaggio del corpo”, con cui i coniugi debbono esprimersi in modo maturo di fronte alle esigenze della paternità e maternità responsabili.

L'enciclica *Humanae Vitae* sottolinea a più riprese che la “paternità responsabile” è connessa a un continuo sforzo e impegno, e che essa viene attuata a prezzo di una precisa ascesi (cf. Pauli VI, *Humanae Vitae*, 21). Tutte queste e altre simili espressioni mostrano che nel caso della “paternità responsabile” ossia della regolazione della fertilità moralmente retta, si tratta di ciò che è *il vero bene delle persone umane e di ciò che corrisponde alla vera dignità della persona*.

3. L'usufruire dei “periodi inferti” nella convivenza coniugale può diventare sorgente di abusi, se i coniugi cercano in tal modo di eludere senza giuste ragioni la procreazione, abbassandola sotto il livello moralmente giusto delle nascite nella loro famiglia. Occorre che questo giusto livello sia stabilito tenendo conto non soltanto del bene della propria famiglia, come pure dello stato di salute e delle possibilità degli stessi coniugi, ma anche del bene della società a cui appartengono, della Chiesa, e perfino dell'umanità intera.

L'enciclica *Humanae Vitae* presenta la “paternità responsabile” come espressione di un alto valore etico. In *nessun modo* essa è *unilateralmente diretta* alla limitazione e ancor meno all'esclusione della prole; essa significa anche la disponibilità ad accogliere una prole più numerosa. Soprattutto, secondo l'enciclica *Humanae Vitae*, la “paternità responsabile” attua “un più profondo rapporto all'ordine morale chiamato oggettivo, stabilito da Dio e di cui la retta coscienza è fedele interprete” (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 10).

4. La verità della paternità e maternità responsabile, e la sua messa in atto, è unita alla maturità morale della persona, ed è qui che molto spesso si rivela la divergenza tra ciò a cui l'enciclica attribuisce esplicitamente *il primato* e ciò a cui questo viene attribuito nella mentalità comune.

Nell'enciclica viene messa in primo piano la dimensione etica del *problema*, sottolineando il ruolo della *virtù della temperanza, retamente intesa*. Nell'ambito di questa dimensione c'è anche un adeguato “metodo” secondo cui agire. Nel comune modo di pensare capita spesso che il “metodo”, staccato dalla dimensione etica che gli è proprio, viene messo in atto in modo meramente funzionale, e perfino utilitario. Separando il “metodo naturale” dalla dimensione etica, si cessa di percepire la differenza che intercorre tra esso e gli altri “metodi” (mezzi artificiali) e si arriva a parlarne come se si trattasse soltanto di una diversa forma di contraccezione.

5. Dal punto di vista dell'autentica dottrina, espressa dall'enciclica *Humanae Vitae* è dunque importante una corretta presentazione del metodo stesso, di cui fa cenno il medesimo documento (cf. Pauli VI, *Humanae Vitae*, 16); soprattutto è importante *l'approfondimento della dimensione etica*, nel cui ambito il metodo, come “naturale”, acquista il significato di metodo onesto, “moralmente retto”. E perciò, nel quadro della presente analisi, ci converrà volgere principalmente l'attenzione a ciò che l'enciclica asserisce sul tema della padronanza di sé e sulla *continenza*. Senza un'interpretazione penetrante di quel tema non giungeremo né al nucleo della verità morale, né al nucleo della verità antropologica del problema. Già prima è stato rilevato che le radici di questo problema affondano nella teologia del corpo: è questa (quando diviene, come deve, pedagogia del corpo) che costituisce in realtà il “metodo” moralmente onesto della regolazione della natalità, inteso nel suo senso più profondo e più pieno.

6. Caratterizzando in seguito i valori specificamente morali della regolazione della natalità “naturale” (cioè onesta, ossia moralmente retta), l'autore della *Humanae Vitae* così si esprime: “Questa disciplina . . . apporta alla vita familiare frutti di serenità e di pace e agevola la soluzione di altri problemi; favorisce l'attenzione verso l'altro coniuge, aiuta gli sposi a bandire l'egoismo, nemico del vero amore, e approfondisce il loro senso di responsabilità. I genitori acquistano con essa la capacità di un influsso più profondo ed efficace per l'educazione dei figli; la fanciullezza e la gioventù crescono nella giusta stima dei valori umani e nello sviluppo sereno e armonioso delle loro facoltà spirituali e sensibili” (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 21).



7. Le frasi citate *completano il quadro* di ciò che l'enciclica *Humanae Vitae* (Pauli VI, *Humane Vitae*, n. 21) intende per "onesta pratica di regolazione della natalità". Questa è, come si vede, non soltanto un "modo di comportarsi" in un determinato campo, ma un atteggiamento che si fonda *sull'integrale maturità morale delle persone* e insieme la completa.

Mercoledì, 3 ottobre 1984

1. Riferendoci alla dottrina contenuta nell'enciclica *Humanae Vitae*, cercheremo di delineare ulteriormente la vita spirituale dei coniugi.

Eccone le grandi parole: "La Chiesa, mentre insegna le esigenze inviolabili della legge divina, annunzia la salvezza e apre con i sacramenti le vie della grazia, la quale fa dell'uomo una nuova creatura, capace di corrispondere nell'amore e nella vera libertà al disegno supremo del suo Creatore e Salvatore e di trovare dolce il giogo di Cristo.

Gli sposi cristiani, dunque, docili alla sua voce, ricordino che la loro vocazione cristiana iniziata col Battesimo si è ulteriormente specificata e rafforzata col sacramento del matrimonio. *Per esso i coniugi sono corroborati e quasi consacrati* per l'adempimento fedele dei propri doveri, per l'attuazione della propria vocazione fino alla perfezione e per una testimonianza cristiana loro propria di fronte al mondo. Ad essi il Signore affida il compito di rendere visibile agli uomini la santità e la soavità della legge che unisce l'amore vicendevole degli sposi con la loro cooperazione all'amore di Dio autore della vita umana" (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 25).

2. Mostrando il male morale dell'atto contraccettivo, e delineando al tempo stesso un quadro possibilmente integrale della pratica "onesta" della regolazione della fertilità, ossia della paternità e maternità responsabili, l'enciclica *Humanae Vitae* crea le premesse che consentono di tracciare le grandi linee della *spiritualità cristiana della vocazione e della vita coniugale*, e, parimente, di quella *dei genitori e della famiglia*.

Si può anzi dire che l'enciclica presuppone l'intera tradizione di questa spiritualità, la quale affonda le radici nelle sorgenti bibliche, già in precedenza analizzate, offrendo l'occasione di riflettere nuovamente su di esse e di costruire un'adeguata sintesi.

Conviene ricordare qui ciò ch'è stato detto sul rapporto organico tra la teologia del corpo e la pedagogia del corpo. Tale "teologia-pedagogia", infatti, costituisce già di per se stessa il nucleo essenziale della spiritualità coniugale. E ciò è indicato anche dalle frasi sopraccitate dell'enciclica.

3. Certamente rileggerebbe ed interpreterebbe in modo erroneo l'enciclica *Humanae Vitae* colui che vedesse in essa soltanto la riduzione della "paternità e maternità responsabile" ai soli "ritmi biologici di fecondità". L'autore dell'enciclica energicamente disapprova e contraddice ogni forma di interpretazione riduttiva (e in tal senso "parziale"), e ripropone con insistenza l'intendimento integrale. *La paternità-maternità responsabile, intesa integralmente*, non è altro che un'importante *componente di tutta la spiritualità coniugale e familiare*, di quella vocazione cioè di cui parla il testo citato della *Humanae Vitae*, quando afferma che i coniugi debbono attuare la "propria vocazione fino alla perfezione" (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 25). È il sacramento del matrimonio che li corrobora e quasi consacra a raggiungerla (cf. *Humanae Vitae*, 25).

Alla luce della dottrina, espressa nell'enciclica, conviene renderci maggiormente conto di quella "forza corroborante" che è unita alla "consacrazione sui generis" del sacramento del matrimonio.

Poiché l'analisi della problematica etica del documento di Paolo VI era centrata soprattutto sulla giustezza della *rispettiva norma*, l'abbozzo della spiritualità coniugale, che vi si trova, intende porre in rilievo proprio queste "forze" che rendono possibile l'autentica testimonianza cristiana della vita coniugale.

4. "Non intendiamo affatto nascondere le difficoltà talvolta gravi inerenti alla vita dei coniugi cristiani: per essi, come per ognuno, "è stretta la porta e angusta *la via che conduce alla vita*" (cf. *Mt 7, 14*). Ma *la speranza di questa vita* deve illuminare il loro cammino, mentre coraggiosamente si sforzano di vivere con saggezza, giustizia e pietà nel tempo presente, sapendo che la figura di questo mondo passa" (*Humanae Vitae*, 25).

Nell'enciclica, la visione della vita coniugale è, ad ogni passo, contrassegnata da realismo cristiano, ed è proprio questo che giova maggiormente a raggiungere quelle "forze" che consentono di formare la spiritualità dei coniugi e dei genitori nello spirito di un'autentica pedagogia del cuore e del corpo.

La stessa coscienza "della vita futura" apre, *per così dire, un ampio orizzonte ai quelle forze* che debbono guidarli per la via angusta (cf. *Humanae Vitae*, 25) e condurli per la porta stretta della vocazione evangelica. L'enciclica dice: "Affrontino quindi gli sposi i necessari sforzi, sorretti dalla fede e dalla speranza che "non delude, perché l'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori con lo Spirito Santo, che ci è stato dato" (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 25).

5. Ecco la "forza" essenziale e fondamentale: *l'amore innestato nel cuore* ("effuso nei cuori") *dallo Spirito Santo*. In seguito l'enciclica indica come i coniugi debbano implorare tale "forza" essenziale e ogni altro "aiuto divino" con la preghiera; come debbano attingere la grazia e l'amore alla sorgente sempre viva dell'Eucaristia; come debbano superare "con umile perseveranza" le proprie mancanze e i propri peccati nel sacramento della Penitenza.

Questi sono i mezzi - *infallibili e indispensabili* - per formare la spiritualità cristiana della vita coniugale e familiare. Con essi quella essenziale e *spiritualmente creativa* "forza" d'amore giunge ai cuori umani e, nello stesso tempo, ai corpi umani nella loro soggettiva mascolinità e femminilità. Questo amore, infatti, consente di costruire tutta la convivenza dei coniugi *secondo* quella "verità del segno", per mezzo della quale viene costruito il matrimonio nella sua dignità sacramentale, come rivela il punto centrale dell'enciclica (cf. *Humanae Vitae*, 12).

Mercoledì, 10 ottobre 1984

1. Continuiamo a delineare la spiritualità coniugale nella luce dell'enciclica *Humanae Vitae*.

Secondo la dottrina in essa contenuta, conformemente alle fonti bibliche e a tutta la tradizione, *l'amore* è - dal punto di vista soggettivo - "forza", cioè capacità dello spirito umano, *di carattere* "teologico" (o piuttosto "teologale"). Questa è dunque *la forza data all'uomo per partecipare* a quell'amore con cui Dio stesso ama nel mistero della creazione e della redenzione. È quell'amore che "si compiace della verità" (*1 Cor* 13, 6), nel quale cioè si esprime la gioia spirituale (il "frui" agostiniano) di ogni autentico valore: gaudio simile al gaudio dello stesso Creatore, il quale al principio vide che "era cosa molto buona" (*Gen* 1, 31).

*Se le forze della concupiscenza tentano di staccare* il "linguaggio del corpo" dalla verità, tentano cioè di falsificarlo, *la forza dell'amore invece lo corrobora* sempre di nuovo in quella verità, affinché il mistero della redenzione del corpo possa fruttificare in essa.

2. Lo stesso amore, che rende possibile e fa sì che il dialogo coniugale si attui secondo la verità piena della vita degli sposi, è *a un tempo forza ossia capacità di carattere morale*, orientata attivamente verso la pienezza del bene e per ciò stesso verso ogni vero bene. E perciò il suo compito consiste nel salvaguardare l'unità inscindibile dei "due significati dell'atto coniugale", di cui tratta l'enciclica (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 12), vale a dire nel proteggere sia il valore della vera unione dei coniugi (cioè della comunione personale) sia quello della paternità e maternità responsabili (nella loro forma matura e degna dell'uomo).

3. Secondo il linguaggio tradizionale, l'amore, quale "forza" superiore, coordina le azioni delle persone, del marito e della moglie, *nell'ambito dei fini del matrimonio*. Sebbene né la costituzione conciliare né l'enciclica, nell'affrontare l'argomento, usino il linguaggio un tempo consueto, essi trattano, tuttavia, di ciò a cui si riferiscono le espressioni tradizionali.

L'amore, come forza superiore che l'uomo e la donna ricevono da Dio insieme alla particolare "consacrazione" del sacramento del matrimonio, comporta *una coordinazione* corretta dei fini, secondo i quali - nell'insegnamento tradizionale della Chiesa - *si costituisce l'ordine morale* (o piuttosto "teologale e morale") della vita dei coniugi.

La dottrina della costituzione *Gaudium et Spes*, come pure quella dell'enciclica *Humanae Vitae*, chiariscono lo stesso ordine morale nel riferimento all'amore, inteso come forza superiore che conferisce *adeguato*

*contenuto e valore* agli atti coniugali *secondo la verità* dei due significati, quello unitivo e quello procreativo, nel rispetto della loro inscindibilità.

In questa rinnovata impostazione, il tradizionale insegnamento sui fini del matrimonio (e sulla loro gerarchia) viene confermato e insieme approfondito dal punto di vista della vita interiore dei coniugi, ossia della spiritualità coniugale e familiare.

4. Il compito dell'amore, che è "effuso nei cuori" (*Rm 5, 5*) degli sposi come la fondamentale forza spirituale del loro patto coniugale, consiste - come si è detto - nel proteggere sia il valore della vera comunione dei coniugi, sia quello della paternità-maternità veramente responsabile. La forza dell'amore - autentica nel senso teologico ed etico - si esprime in questo che l'amore *unisce correttamente "i due significati dell'atto coniugale"*, escludendo non solo nella teoria, ma soprattutto nella pratica, la "contraddizione" che potrebbe verificarsi in questo campo. Tale "contraddizione" è il più frequente motivo di obiezione all'enciclica *Humanae Vitae* e all'insegnamento della Chiesa. Occorre un'analisi ben approfondita, e non soltanto teologica ma anche antropologica (abbiamo cercato di farla in tutta la presente riflessione), per dimostrare che non bisogna qui parlare di contraddizione", ma soltanto di "difficoltà". Orbene, l'enciclica stessa sottolinea tale "difficoltà" in vari passi.

E questa deriva dal fatto che *la forza dell'amore è innestata nell'uomo insidiato dalla concupiscenza*: nei soggetti umani l'amore s'imbatta con la triplice concupiscenza (cf. *I Gv 2, 16*), in particolare con la concupiscenza della carne che deforma la verità del "linguaggio del corpo". E perciò anche l'amore non è in grado di realizzarsi nella verità del "linguaggio del corpo", se non mediante il dominio sulla concupiscenza.

5. Se l'elemento chiave della spiritualità dei coniugi e dei genitori - quella essenziale "forza" che i coniugi debbono di continuo attingere dalla "consacrazione" sacramentale - è *l'amore*, questo amore, come risulta dal testo dell'enciclica (cf. Pauli VI, *Humanae Vitae*, 20), è per sua natura *congiunto con la castità che si manifesta come padronanza di sé, ossia come continenza*: in particolare, come continenza periodica. Nel linguaggio biblico, sembra alludere a ciò l'autore della Lettera agli Efesini, quando nel suo "classico" testo esorta gli sposi a essere "sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (*Ef 5, 21*).

Si può dire che l'enciclica *Humanae Vitae* costituisca appunto lo sviluppo di questa verità biblica sulla spiritualità cristiana coniugale e familiare. Tuttavia per renderlo ancor più manifesto occorre *un'analisi più profonda della virtù della continenza* e del suo particolare significato per la verità del mutuo "linguaggio del corpo" nella convivenza coniugale e (indirettamente) nell'ampia sfera dei reciproci rapporti tra l'uomo e la donna.

Intraprenderemo questa analisi durante le successive riflessioni del mercoledì.

*Mercoledì, 24 ottobre 1984*

1. In conformità a quanto preannunciato, intraprendiamo oggi l'analisi della virtù della continenza.

La "continenza", che fa parte della virtù più generale della temperanza, consiste nella *capacità di dominare, controllare e orientare le pulsioni di carattere sessuale* (concupiscenza della carne) e le loro conseguenze, nella soggettività psico-somatica dell'uomo. Tale capacità, in quanto disposizione costante della volontà, merita di essere chiamata virtù.

Sappiamo dalle precedenti analisi che la concupiscenza della carne, e il relativo "desiderio" di carattere sessuale da essa suscitato, si esprime con una specifica pulsione nella sfera della reattività somatica e inoltre con un'eccitazione psico-emotiva dell'impulso sessuale.

Il soggetto personale per giungere a padroneggiare tale pulsione ed eccitazione deve impegnarsi in una progressiva educazione all'autocontrollo della volontà, dei sentimenti, delle emozioni, che deve svilupparsi a partire dai gesti più semplici, nei quali è relativamente facile tradurre in atto la decisione interiore. Ciò suppone, com'è ovvio, la chiara percezione dei valori espressi nella norma e la conseguente maturazione di salde convinzioni che, se accompagnate dalla *rispettiva disposizione* della volontà, danno origine alla corrispondente virtù. Tale è appunto la virtù della continenza (padronanza di sé), che si rivela fondamentale condizione sia perché il reciproco linguaggio del corpo rimanga nella verità, e sia perché i coniugi "siano

sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo”, secondo le parole bibliche (*Ef 5, 21*). Questa “sottomissione reciproca” *significa la comune sollecitudine per la verità del “linguaggio del corpo”*, la sottomissione invece “nel timore di Cristo” indica il dono del timore di Dio (dono dello Spirito Santo) che accompagna la virtù della continenza.

2. Questo è molto importante per un’adeguata comprensione della virtù della continenza e, in particolare, della cosiddetta “continenza periodica”, di cui tratta l’enciclica *Humanae Vitae*. La convinzione che *la virtù della continenza* “si oppone” alla concupiscenza della carne è giusta, ma non è del tutto completa. Non è completa, specialmente quando teniamo conto del fatto che questa virtù non appare e non agisce astrattamente e quindi isolatamente, ma sempre in connessione con le altre (“*nexus virtutum*”), dunque in connessione con la prudenza, giustizia, forza e *soprattutto con la carità*.

Alla luce di queste considerazioni, è facile intendere che la continenza non si limita a opporre resistenza alla concupiscenza della carne, ma mediante questa resistenza *si apre ugualmente a quei valori, più profondi e più maturi*, che ineriscono al significato sponsale del corpo nella sua femminilità e mascolinità, come anche all’autentica libertà del dono nel reciproco rapporto delle persone. La concupiscenza stessa della carne, in quanto cerca anzitutto il godimento carnale e sensuale, rende l’uomo, in certo senso, cieco e insensibile ai valori più profondi che scaturiscono dall’amore e che nello stesso tempo costituiscono l’amore nella verità interiore che gli è propria.

3. In tal modo si manifesta anche il carattere essenziale della castità coniugale nel suo legame organico con la “forza” dell’amore, che è effuso nei cuori degli sposi insieme alla “consacrazione” del sacramento del matrimonio. Diviene inoltre evidente che l’invito diretto ai coniugi, affinché siano “sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo” (*Ef 5, 21*), sembra aprire quello spazio interiore in cui *entrambi divengono sempre più sensibili ai valori più profondi* e più maturi, che sono connessi con il significato sponsale del corpo e con la vera libertà del dono.

Se la castità coniugale (e la castità in generale) si manifesta dapprima come capacità di resistere alla concupiscenza della carne, in seguito essa gradualmente si rivela quale *singolare capacità* di percepire, amare e attuare quei significati del “linguaggio del corpo”, che rimangono del tutto sconosciuti alla concupiscenza stessa e che progressivamente arricchiscono il dialogo sponsale dei coniugi, purificandolo, approfondendolo e insieme semplificandolo.

Perciò quell’ascesi della continenza, di cui parla l’enciclica (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 21) *non comporta l’impoverimento delle “manifestazioni affettive”*, anzi le rende più intense spiritualmente, e quindi ne comporta *l’arricchimento*.

4. Analizzando in tal modo la continenza, nella dinamica propria di questa virtù (antropologica, etica e teologica), ci accorgiamo che sparisce quell’apparente “contraddizione” che viene spesso obiettata all’enciclica *Humanae Vitae* e alla dottrina della Chiesa sulla morale coniugale. Esisterebbe cioè “contraddizione” (secondo coloro che muovono questa obiezione) tra i due significati dell’atto coniugale, il significato unitivo e quello procreativo (cf. *Humanae Vitae*, 12), così che se non fosse lecito dissociarli i coniugi verrebbero privati del diritto all’unione coniugale, quando non potessero responsabilmente permettersi di procreare.

A questa apparente “contraddizione” *dà risposta l’enciclica Humanae Vitae* se studiata profondamente. Papa Paolo VI conferma, infatti, che non esiste tale “contraddizione”, ma soltanto una “difficoltà” collegata con tutta la situazione interiore dell’“uomo della concupiscenza”. Invece, precisamente in ragione di questa “difficoltà”, *viene assegnato all’impegno interiore e ascetico dei coniugi il vero ordine della convivenza* coniugale, in vista del quale essi vengono “corroborati e quasi consacrati” (*Humanae Vitae*, 25) dal sacramento del matrimonio.

5. Quell’ordine della convivenza coniugale significa inoltre l’armonia soggettiva tra la paternità (responsabile) e la comunione personale, armonia creata dalla castità coniugale. In essa, di fatto, maturano i frutti interiori della continenza. Attraverso questa maturazione interiore *lo stesso atto coniugale* acquista l’importanza e dignità che gli è propria nel suo significato potenzialmente procreativo; contemporaneamente acquistano un adeguato significato *tutte le “manifestazioni affettive”* (*Humanae Vitae*, 21), che servono a esprimere la comunione personale dei coniugi proporzionalmente alla ricchezza soggettiva della femminilità e mascolinità.

6. Conformemente all’esperienza e alla tradizione, l’enciclica rivela che l’atto coniugale è *anche* una “manifestazione di affetto” (*Humanae Vitae*, 16), ma una “manifestazione di affetto” *particolare*, perché, al

*tempo stesso* ha un significato potenzialmente procreativo, Di conseguenza, esso è orientato ad esprimere l'unione personale, ma *non soltanto* quella. Contemporaneamente l'enciclica, sia pure in modo indiretto, indica molteplici "manifestazioni di affetto", efficaci *esclusivamente* ad esprimere l'unione personale dei coniugi.

Il compito della castità coniugale, e ancor più precisamente quello della continenza, *non sta solo* nel proteggere l'importanza e la dignità dell'atto coniugale in rapporto al suo significato potenzialmente procreativo, *ma anche* nel tutelare l'importanza e la dignità proprie dell'atto coniugale in quanto espressivo dell'unione interpersonale, svelando alla coscienza e all'esperienza dei coniugi tutte le altre possibili "manifestazioni di affetto", che esprimano tale loro comunione profonda.

Si tratta infatti di *non recare danno alla comunione dei coniugi* nel caso in cui per giuste ragioni essi debbano astenersi dall'atto coniugale. E, ancor più, che tale comunione, costruita di continuo, giorno per giorno, mediante conformi "manifestazioni affettive", costituisca, per così dire, *un vasto terreno* su cui, nelle condizioni opportune, matura la decisione di un atto coniugale moralmente retto.

Mercoledì, 31 ottobre 1984

1. Procediamo nell'analisi della continenza, alla luce dell'insegnamento contenuto nell'enciclica *Humanae Vitae*. Si pensa spesso che la continenza provochi tensioni interiori, dalle quali l'uomo deve liberarsi. Alla luce delle analisi compiute, la continenza, integralmente intesa, è piuttosto l'unica *via per liberare l'uomo da tali tensioni*. Essa significa nient'altro che lo sforzo spirituale che mira ad esprimere il "linguaggio del corpo" non solo nella verità, ma anche nell'autentica ricchezza delle "manifestazioni di affetto".

2. *È possibile questo sforzo?* Con altre parole (e sotto altro aspetto) ritorna qui l'interrogativo circa l'"attuabilità della norma morale", ricordata e confermata dall'*Humanae Vitae*. Esso costituisce uno degli interrogativi più essenziali (ed attualmente anche uno dei più urgenti) nell'ambito della spiritualità coniugale. La Chiesa è pienamente convinta della giustezza del principio che afferma la paternità e maternità responsabili - nel senso spiegato in precedenti catechesi - e questo non soltanto per motivi "demografici", ma per ragioni più essenziali. *Responsabile chiamiamo la paternità e maternità che corrispondono alla dignità personale dei coniugi* come genitori, alla verità della loro persona e dell'atto coniugale. Di qui deriva lo stretto e diretto rapporto che collega questa dimensione con tutta la spiritualità coniugale.

Il papa Paolo VI, nella *Humanae Vitae*, ha espresso ciò che d'altronde avevano affermato molti autorevoli moralisti e scienziati anche non cattolici, e cioè precisamente che in questo campo, tanto profondamente ed essenzialmente umano e personale, occorre anzitutto far riferimento all'uomo come persona, al soggetto che decide di se stesso e non ai "mezzi" che lo fanno "oggetto" (di manipolazioni) e lo "depersonalizzano". Si tratta dunque qui di un significato autenticamente "umanistico" dello sviluppo e del progresso della civiltà umana.

3. *È possibile questo sforzo?* Tutta la *problematica dell'enciclica Humanae Vitae* non si riduce semplicemente alla dimensione biologica della fertilità umana (alla questione dei "ritmi naturali di fecondità"), *ma risale alla soggettività stessa* dell'uomo, a quell'"io" personale, per cui egli è uomo o è donna.

Già *durante la discussione nel Concilio Vaticano II*, in relazione al capitolo della *Gaudium et Spes* sulla "Dignità del matrimonio e della famiglia e la sua valorizzazione" si parlava della necessità di *un'analisi approfondita delle relazioni* (e anche delle emozioni) *collegate con la reciproca influenza della mascolinità e femminilità* sul soggetto umano. Questo problema appartiene non tanto alla biologia quanto alla psicologia: dalla biologia e psicologia passa in seguito nella sfera della spiritualità coniugale e familiare. Qui, infatti, questo problema è in stretto rapporto con il metodo di intendere la virtù della continenza, ossia della padronanza di sé e, in particolare, della continenza periodica.

4. Un'attenta analisi della psicologia umana (che è ad un tempo una soggettiva autoanalisi e in seguito diviene analisi di un "oggetto" accessibile alla scienza umana), consente di giungere ad alcune affermazioni essenziali. Di fatto, nelle relazioni interpersonali in cui si esprime l'influsso reciproco della mascolinità e

femminilità, si libera *nel soggetto psico-emotivo* nell'“io” umano, accanto a *una reazione* qualificabile come “eccitazione”, un'altra reazione che può e deve essere chiamata “emozione”. Benché questi due generi di reazioni appaiano congiunti, è possibile distinguerli sperimentalmente e “differenziarli” riguardo al contenuto ovvero al loro “oggetto”.

La differenza oggettiva tra l'uno e l'altro genere di reazioni consiste nel fatto che l'*eccitazione* è anzitutto “corporea” e in questo senso, “*sessuale*”; l'emozione invece - sebbene suscitata dalla reciproca reazione della mascolinità e femminilità - si riferisce soprattutto all'altra persona intesa nella sua “integralità”. Si può dire che questa è una “*emozione causata dalla persona*”, in rapporto alla sua mascolinità o femminilità.

5. Ciò che qui affermiamo relativamente alla psicologia delle reciproche reazioni della mascolinità e femminilità aiuta a comprendere la funzione della virtù della continenza, di cui si è parlato in precedenza. Questa non è soltanto - e neppure principalmente - *la capacità di “astenersi”*, cioè la padronanza delle molteplici reazioni che s'intrecciano nel reciproco influsso della mascolinità e femminilità: una tale funzione potrebbe essere definita come “negativa”. Ma esiste anche un'altra funzione (che possiamo chiamare “positiva”) della padronanza di sé: ed è *la capacità di dirigere* le rispettive reazioni, sia quanto al loro contenuto sia quanto al loro carattere.

È stato già detto che, nel campo delle reciproche reazioni della mascolinità e femminilità, l'“eccitazione” e l'“emozione” appaiono non soltanto come due distinte e differenti esperienze dell'“io” umano, ma molto spesso appaiono congiunte nell'ambito della stessa esperienza quali due diverse componenti di essa. Da varie circostanze di natura interiore ed esteriore dipende la reciproca proporzione in cui queste due componenti appaiono in una determinata esperienza. Alle volte prevale nettamente una delle componenti, altre volte piuttosto c'è equilibrio tra loro.

6. La continenza, quale capacità di dirigere l'“eccitazione” e l'“emozione” nella sfera dell'influsso reciproco della mascolinità e femminilità, ha *il compito essenziale di mantenere l'equilibrio* tra la comunione in cui i coniugi desiderano esprimere reciprocamente soltanto la loro unione intima e quella in cui (almeno implicitamente) accolgono la paternità responsabile. Difatti, l'“eccitazione” e l'“emozione” possono pregiudicare, da parte del soggetto, l'orientamento e il carattere del reciproco “linguaggio del corpo”.

*L'eccitazione* cerca anzitutto di esprimersi nella forma del piacere sensuale e corporeo, ossia tende all'*atto coniugale* che (dipendente dai “ritmi naturali di fecondità”) comporta la possibilità di procreazione. Invece *l'emozione* provocata da un altro essere umano come persona, anche se nel suo contenuto emotivo è condizionata dalla femminilità o mascolinità dell'“altro”, non tende di per sé all'atto coniugale, ma *si limita* ad altre “*manifestazioni di affetto*”, nelle quali si esprime il significato sponsale del corpo, e che tuttavia non racchiudono il suo significato (potenzialmente) procreativo.

È facile comprendere quali conseguenze derivano da ciò rispetto al problema della paternità e maternità responsabili. Queste conseguenze sono di natura morale.

Mercoledì, 7 novembre 1984

1. Proseguiamo l'analisi della virtù della continenza alla luce della dottrina contenuta nell'enciclica *Humanae Vitae*. Conviene ricordare che i grandi classici del pensiero etico (e antropologico), sia precristiani sia cristiani (Tommaso d'Aquino), vedono nella virtù della continenza non soltanto la capacità di “contenere” le reazioni corporali e sensuali, ma ancor più la capacità di controllare e guidare tutta la sfera sensuale ed emotiva dell'uomo. Nel caso in questione si tratta della *capacità di dirigere sia la linea dell'eccitazione* verso il suo corretto sviluppo, *sia anche* la *linea dell'emozione* stessa, orientandola verso l'approfondimento e l'intensificazione interiore del suo carattere “puro” e, in un certo senso, “disinteressato”.

2. Questa differenziazione tra la linea dell'eccitazione e la linea dell'emozione non è una contrapposizione. Essa non significa che l'atto coniugale, come effetto dell'eccitazione, non comporti nello stesso tempo la commozione dell'altra persona. Certamente è così, o comunque, *non dovrebbe essere altrimenti*.

Nell'atto coniugale, l'unione intima dovrebbe comportare una particolare intensificazione dell'emozione, anzi, la commozione dell'altra persona. Ciò è anche contenuto nella Lettera agli Efesini, sotto forma di esortazione, diretta ai coniugi: "Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (Ef 5, 21).

La distinzione tra "eccitazione" ed "emozione", rilevata in questa analisi, comprova soltanto *la soggettiva ricchezza reattivo-emozionale* dell'"io" umano; questa ricchezza esclude qualunque riduzione unilaterale e fa sì che la virtù della continenza possa essere attuata come capacità di dirigere il manifestarsi sia dell'eccitazione sia dell'emozione, suscitate dalla reciproca reattività della mascolinità e della femminilità.

3. La virtù della continenza, così intesa, ha un ruolo essenziale per mantenere l'equilibrio interiore tra i due significati, l'unitivo e il procreativo, dell'atto coniugale (cf. Pauli VI, *Humanae Vitae*, 12), in vista di una paternità e maternità veramente responsabili.

L'enciclica *Humanae Vitae* dedica la dovuta attenzione all'aspetto biologico del problema, vale a dire, al carattere ritmico della fecondità umana. Sebbene tale *periodicità* possa essere chiamata, alla luce dell'enciclica, *indice provvidenziale* per una paternità e maternità responsabili, tuttavia *non solo a questo livello si risolve un problema* come questo, che ha un significato così profondamente personalistico e sacramentale (teologico).

L'enciclica insegna la paternità e maternità responsabili "come verifica di un maturo amore coniugale" e perciò contiene non soltanto la risposta al concreto interrogativo che si pone nell'ambito dell'etica della vita coniugale, ma, come è già stato detto, indica altresì un tracciato della spiritualità coniugale, che desideriamo almeno delineare.

4. Il corretto modo di *intendere e praticare la continenza periodica quale virtù* (ossia, secondo la *Humanae Vitae*, 21, la "padronanza di sé") decide anche essenzialmente della "naturalità" del metodo, denominato anch'esso "metodo naturale": questa è "naturalità" a livello della persona. Non si può quindi pensare a un'applicazione meccanica delle leggi biologiche. La conoscenza stessa dei "ritmi di fecondità" – anche se indispensabile – non crea ancora quella libertà interiore del dono, che è di natura esplicitamente spirituale e dipende dalla maturità dell'uomo interiore. Questa libertà suppone una capacità tale di dirigere le reazioni sensuali ed emotive, da rendere possibile *la donazione di sé* all'altro "io" *in base al possesso* maturo del proprio "io" nella sua soggettività corporea ed emotiva.

5. Come è noto dalle analisi bibliche e teologiche fatte in precedenza, il corpo umano nella sua mascolinità e femminilità è interiormente ordinato alla comunione delle persone ("*communio personarum*"). In questo consiste il suo significato sponsale.

Proprio il significato sponsale del corpo è stato deformato, quasi alle sue stesse basi, dalla concupiscenza (in particolare dalla concupiscenza della carne, nell'ambito della "triplice concupiscenza"). La virtù della continenza nella sua forma matura svela gradatamente l'aspetto "puro" del significato sponsale del corpo. In tal modo la continenza sviluppa *la comunione personale* dell'uomo e della donna, comunione che *non è in grado di formarsi* e di svilupparsi nella piena verità delle sue possibilità *unicamente sul terreno della concupiscenza*. Appunto ciò afferma l'enciclica *Humanae Vitae*. Tale verità ha due aspetti: quello personalistico e quello teologico.

Mercoledì, 14 novembre 1984

1. Alla luce dell'enciclica *Humanae Vitae* l'elemento fondamentale della spiritualità coniugale è l'amore effuso nei cuori degli sposi come dono dello Spirito Santo (cf. *Rm* 5, 5). Gli sposi ricevono nel sacramento questo dono insieme a una particolare "consacrazione". L'amore è unito alla castità coniugale che, manifestandosi come continenza, realizza l'ordine interiore della convivenza coniugale.

La castità è vivere nell'ordine del cuore. Questo ordine consente lo sviluppo delle "manifestazioni affettive" nella proporzione e nel significato loro propri. In tal modo viene confermata anche *la castità coniugale come "vita dello Spirito"* (cf. *Gal* 5, 25), secondo l'espressione di san Paolo. L'apostolo aveva in mente non soltanto le energie immanenti dello spirito umano, ma soprattutto l'influsso santificante dello Spirito Santo e i suoi doni particolari.

2. Al centro della spiritualità coniugale sta dunque la castità, non solo come virtù morale (formata dall'amore), ma parimente come virtù connessa con i doni dello Spirito Santo - *anzitutto con il dono del rispetto di ciò che viene da Dio* ("*donum pietatis*"). Questo dono è nella mente dell'autore della Lettera agli Efesini, quando esorta i coniugi ad essere "sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (Ef 5, 21). Così dunque l'ordine interiore della convivenza coniugale, che consente alle "manifestazioni affettive" di svilupparsi secondo la loro giusta proporzione e significato, è frutto non solo *della virtù* in cui i coniugi *si esercitano*, ma anche *dei doni* dello Spirito Santo *con cui collaborano*.

L'enciclica *Humanae Vitae* in alcuni passi del testo (particolarmente 21; 26), trattando della specifica asceti coniugale, ossia dell'impegno per acquistare la virtù dell'amore, della castità e della continenza, parla indirettamente dei doni dello Spirito Santo, ai quali i coniugi divengono sensibili nella misura della maturazione nella virtù.

3. Ciò corrisponde alla vocazione dell'uomo al matrimonio. Quei "due", i quali - secondo l'espressione più antica della Bibbia - "saranno una sola carne" (Gen 2, 24), non possono attuare tale unione al livello delle persone ("*communio personarum*"), *se non mediante le forze provenienti dallo spirito*, e precisamente, *dallo Spirito Santo* che purifica, vivifica, corrobora e perfeziona le forze dello spirito umano. "È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla" (Gv 6, 63).

Ne risulta che le linee essenziali della spiritualità coniugale sono "dal principio" iscritte nella verità biblica sul matrimonio. Tale spiritualità è anche "da principio" *aperta ai doni dello Spirito Santo*. Se l'enciclica *Humanae Vitae* esorta i coniugi ad una "perseverante preghiera" e alla vita sacramentale (dicendo: "attingano soprattutto nell'Eucaristia la sorgente della grazia e della carità"; "ricorrono con umile perseveranza alla misericordia di Dio, che viene elargita nel sacramento della Penitenza", Pauli VI, *Humanae Vitae*, 25), essa lo fa in quanto è memore dello Spirito che "dà vita" (2 Cor 3, 6).

4. I doni dello Spirito Santo, e in particolare il dono del rispetto di ciò che è sacro, sembrano avere qui un significato fondamentale. Tale dono sostiene infatti e sviluppa nei coniugi una singolare *sensibilità a tutto* ciò che nella loro vocazione e convivenza porta *il segno del mistero della creazione e redenzione*: a tutto ciò che è un riflesso creato della sapienza e dell'amore di Dio. Pertanto quel dono sembra iniziare l'uomo e la donna in modo particolarmente profondo al rispetto dei due significati inscindibili dell'atto coniugale, di cui parla l'enciclica (*Humanae Vitae*, 12) in rapporto al sacramento del matrimonio. Il rispetto dei due significati dell'atto coniugale può svilupparsi pienamente solo in base ad un profondo riferimento alla *dignità personale* di ciò che nella persona umana è intrinseco alla *mascolinità e femminilità*, e inscindibilmente in riferimento alla *dignità personale della nuova vita*, che può sorgere *dall'unione* coniugale dell'uomo e della donna. Il dono del rispetto di quanto è creato da Dio si esprime appunto in tale riferimento.

5. Il rispetto del duplice significato dell'atto coniugale nel matrimonio, che nasce dal dono del rispetto per la creazione di Dio, si manifesta anche come timore salvifico: timore di infrangere o di degradare ciò che porta in sé il segno del mistero divino della creazione e redenzione. Di tale timore parla appunto l'autore della Lettera agli efesini: "Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo" (Ef 5, 21).

Se tale *timore salvifico* si associa immediatamente alla funzione "negativa" della continenza (ossia alla resistenza nei riguardi della concupiscenza della carne), esso si manifesta pure - e in misura crescente, via via che tale virtù matura - come sensibilità piena di venerazione per *i valori essenziali dell'unione coniugale*: per i "due significati dell'atto coniugale (ovvero, parlando nel linguaggio delle analisi precedenti, per la verità interiore del mutuo "linguaggio del corpo").

In base a un profondo riferimento a questi due valori essenziali, ciò che significa *unione* dei coniugi viene armonizzato nel soggetto con ciò che significa *paternità e maternità* responsabili. Il dono del rispetto di ciò che è creato da Dio fa sì che l'apparente "contraddizione" in questa sfera sparisca e la difficoltà derivante dalla concupiscenza venga gradatamente superata, grazie alla maturità della virtù e alla forza del dono dello Spirito Santo.

6. Se si tratta della problematica della cosiddetta continenza periodica (ossia del ricorso ai "metodi naturali"), il dono del rispetto per l'opera di Dio aiuta, in linea di massima, a conciliare la dignità umana con i "*ritmi naturali di fecondità*", cioè con la dimensione biologica della femminilità e mascolinità dei coniugi; dimensione che ha anche un proprio significato per la verità del mutuo "linguaggio del corpo" nella convivenza coniugale. In tal modo, anche ciò che - non tanto nel senso biblico, quanto addirittura in quello "biologico" - si riferisce all'"unione coniugale del corpo", trova la sua forma umanamente matura grazie alla vita "secondo lo spirito".



Tutta la pratica dell'onesta regolazione della fertilità, così strettamente unita alla paternità e maternità responsabili, fa parte della cristiana spiritualità coniugale e familiare; e soltanto vivendo "secondo lo Spirito" diventa interiormente vera e autentica.

Mercoledì, 21 novembre 1984

1. Sullo sfondo della dottrina contenuta nell'enciclica *Humanae Vitae* intendiamo tracciare un abbozzo della spiritualità coniugale. Nella vita spirituale dei coniugi operano anche i doni dello Spirito Santo e, in particolare, il "donum pietatis", cioè il dono del rispetto per ciò che è opera di Dio.

2. Questo dono, unito all'amore e alla castità, aiuta a identificare, nell'insieme della convivenza coniugale, quell'atto in cui, almeno potenzialmente, il significato sponsale del corpo si collega col significato procreativo. Esso orienta a capire, tra le possibili "manifestazioni di affetto", il significato singolare, anzi, eccezionale di quell'atto: la sua dignità e la conseguente grave responsabilità ad esso connessa. Pertanto, l'antitesi della spiritualità coniugale è costituita, in certo senso, dalla soggettiva mancanza di tale comprensione, legata alla pratica e alla mentalità anticoncezionali. Oltre a tutto, ciò è un enorme danno dal punto di vista dell'interiore cultura dell'uomo. La virtù della castità coniugale, e ancor più il dono del rispetto per ciò che viene da Dio, modellano la spiritualità dei coniugi al fine di proteggere la particolare dignità di questo atto, di questa "manifestazione di affetto", in cui la verità del "linguaggio del corpo" può essere espressa solo salvaguardando la potenzialità procreativa.

La paternità e maternità responsabili significano la spirituale valutazione - conforme alla verità - dell'atto coniugale nella coscienza e nella volontà di entrambi i coniugi, che in questa "manifestazione di affetto", dopo aver considerato le circostanze interiori ed esterne, in particolare quelle biologiche, esprimono la loro matura disponibilità alla paternità e maternità.

3. Il rispetto per l'opera di Dio contribuisce a far sì che l'atto coniugale non venga sminuito e privato d'interiorità nell'insieme della convivenza coniugale - che non divenga "abitudine" - e che in esso si esprima un'adeguata pienezza di contenuti personali ed etici, e anche di contenuti religiosi, cioè la venerazione alla maestà del Creatore, unico e ultimo depositario della sorgente della vita, e all'amore sponsale del Redentore. Tutto ciò crea e allarga, per così dire, lo spazio interiore della mutua libertà del dono, in cui si manifesta pienamente il significato sponsale della mascolinità e femminilità.

L'ostacolo a questa libertà è dato dall'interiore costrizione della concupiscenza, diretta verso l'altro "io" quale oggetto di godimento. Il rispetto di ciò che è creato da Dio libera da questa costrizione, libera da tutto ciò che riduce l'altro "io" a semplice oggetto: corrobora la libertà interiore del dono.

4. Ciò può realizzarsi soltanto attraverso una profonda comprensione della dignità personale, sia dell'"io" femminile che di quello maschile, nella reciproca convivenza. Tale comprensione spirituale è il frutto fondamentale del dono dello Spirito che spinge la persona a rispettare l'opera di Dio. Da tale comprensione, e dunque indirettamente da quel dono, attingono il vero significato sponsale tutte le "manifestazioni affettive", che costituiscono la trama del perdurare dell'unione coniugale. Questa unione si esprime attraverso l'atto coniugale solo in circostanze determinate, ma può e deve manifestarsi continuamente, ogni giorno, attraverso varie "manifestazioni affettive", le quali sono determinate dalla capacità di una "disinteressata" emozione dell'"io" in rapporto alla femminilità e - reciprocamente - in rapporto alla mascolinità.

L'atteggiamento di rispetto per l'opera di Dio, che lo Spirito suscita nei coniugi, ha un enorme significato per quelle "manifestazioni affettive", poiché di pari passo con esso va la capacità del profondo compiacimento, dell'ammirazione, della disinteressata attenzione alla "visibile" bellezza della femminilità e mascolinità, e infine un profondo apprezzamento del dono disinteressato dell'"altro".

5. Tutto ciò decide della identificazione spirituale di ciò che è maschile o femminile, di ciò che è "corporeo" e insieme spirituale. Da questa spirituale identificazione emerge la consapevolezza dell'unione "attraverso il corpo", nella tutela della libertà interiore del dono. Mediante le "manifestazioni affettive" i coniugi si

aiutano vicendevolmente a perdurare nell'unione, e al tempo stesso queste "manifestazioni" proteggono in ciascuno quella "pace del profondo" che è, in certo senso, la risonanza interiore della castità guidata dal dono del rispetto per ciò che è creato da Dio.

Questo dono comporta una profonda e universale *attenzione alla persona* nella sua mascolinità e femminilità, creando così il clima interiore idoneo alla comunione personale. Solo in tale clima di comunione personale dei coniugi matura correttamente quella procreazione, che qualifichiamo come "responsabile".

6. L'enciclica *Humanae Vitae* ci consente di tracciare un abbozzo della spiritualità coniugale. Questo è il clima umano e soprannaturale in cui - tenendo conto dell'ordine "biologico" e, ad un tempo, in base alla castità sostenuta dal "donum pietatis" - si plasma *l'interiore armonia del matrimonio*, nel rispetto di ciò che l'enciclica chiama "duplice significato dell'atto coniugale" (Pauli VI, *Humanae Vitae*, 12). Questa armonia significa che i coniugi convivono insieme nell'interiore verità del "linguaggio del corpo". L'enciclica *Humanae Vitae* proclama inscindibile la connessione tra questa "verità" e l'amore.

*Mercoledì, 28 novembre 1984*

1. L'insieme delle catechesi che ho iniziato da oltre quattro anni e che oggi concludo, può essere compreso sotto il titolo: "L'amore umano nel piano divino", o con maggior precisione: "La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio". Esse si dividono in due parti.

*La prima parte* è dedicata all'*analisi delle parole di Cristo*, che risultano adatte ad aprire il tema presente. Queste parole sono state analizzate a lungo nella globalità del testo evangelico: e in seguito alla pluriennale riflessione si è convenuto di porre in rilievo i tre testi, che sono sottoposti all'analisi appunto nella prima parte delle catechesi. C'è anzitutto il testo in cui Cristo si riferisce "al principio" nel colloquio con i farisei sull'unità e indissolubilità del matrimonio (cf. *Mt* 19, 8; *Mc* 10, 6-9). Proseguendo, ci sono le parole pronunziate da Cristo nel discorso della montagna sulla "concupiscenza" come "adulterio commesso nel cuore" (cf. *Mt* 5, 28). Infine, ci sono le parole trasmesse da tutti i sinottici, in cui Cristo si richiama alla risurrezione dei corpi nell'"altro mondo" (cf. *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 35).

*La parte seconda* della catechesi è stata dedicata all'*analisi del sacramento* in base alla Lettera agli Efesini (*Ef* 5, 22-33) che si riporta al biblico "principio" del matrimonio espresso nelle parole del libro della Genesi: ". . . l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (*Gen* 2, 24).

Le catechesi della prima e della seconda parte si servono ripetutamente del termine teologia del corpo. Questo, in certo senso, è un termine "di lavoro". L'introduzione del termine e del concetto di "*teologia del corpo*" era necessaria per fondare il tema: "La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio" su una base più ampia. Bisogna infatti osservare subito che il termine "teologia del corpo" oltrepassa ampiamente il contenuto delle riflessioni fatte. Queste riflessioni non comprendono molteplici problemi che, riguardo al loro oggetto, appartengono alla teologia del corpo (come per esempio il problema della sofferenza e della morte, così rilevante nel messaggio biblico). Occorre dirlo chiaramente. Nondimeno, bisogna anche riconoscere in modo esplicito che le riflessioni sul tema: "La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio" possono essere svolte correttamente, partendo dal momento in cui la luce della rivelazione tocca la realtà del corpo umano (ossia sulla base della "teologia del corpo"). Ciò è confermato, tra l'altro, dalle parole del libro della Genesi: "I due saranno una sola carne", parole che originariamente e tematicamente stanno alla base del nostro argomento.

2. Le riflessioni sul sacramento del matrimonio sono state condotte nella considerazione delle *due dimensioni* essenziali a questo *sacramento* (come ad ogni altro), cioè la dimensione dell'alleanza e della grazia e la dimensione del segno.

Attraverso queste due dimensioni siamo risaliti continuamente alle riflessioni sulla teologia del corpo, unite alle parole-chiave di Cristo. A queste riflessioni siamo risaliti anche intraprendendo, alla fine di tutto questo ciclo di catechesi, l'analisi dell'enciclica *Humanae Vitae*.

La dottrina contenuta in questo documento dell'insegnamento contemporaneo della Chiesa resta in rapporto organico sia con la sacramentalità del matrimonio sia con tutta la problematica biblica della teologia del corpo, centrata sulle "parole-chiave" di Cristo. In un certo senso si può perfino dire che tutte le riflessioni che trattano della "redenzione del corpo e della sacramentalità del matrimonio", *sembrano* costituire un *ampio commento* alla dottrina contenuta appunto nell'enciclica *Humanae Vitae*.

Tale commento sembra assai necessario. L'enciclica infatti, nel dare risposta ad alcuni interrogativi di oggi nell'ambito della morale coniugale e familiare, al tempo stesso ha suscitato anche altri interrogativi, come sappiamo, di natura bio-medica. Ma anche (e anzitutto) *essi sono di natura teologica*; appartengono a quell'ambito dell'antropologia e teologia, che abbiamo denominato "teologia del corpo".

Le riflessioni fatte consistono nell'affrontare gli interrogativi sorti in rapporto all'enciclica *Humanae Vitae*. La reazione, che ha suscitato l'enciclica, conferma l'importanza e la difficoltà di questi interrogativi. Essi sono riaffermati anche dagli ulteriori enunciati di Paolo VI, ove egli rilevava la possibilità di approfondire l'esposizione della verità cristiana in questo settore.

Lo ha ribadito inoltre l'esortazione *Familiaris Consortio*, frutto del Sinodo dei vescovi del 1980: "De muneribus familiae christianae". Il documento contiene un appello, diretto particolarmente ai teologi, a elaborare in modo più completo *gli aspetti biblici e personalistici della dottrina* contenuta nella *Humanae Vitae*.

Cogliere gli interrogativi suscitati dall'enciclica vuol dire formularli e al tempo stesso ricercarne la risposta. La dottrina contenuta nella *Familiaris Consortio* chiede che sia la formulazione degli interrogativi, sia la ricerca di un'adeguata risposta si concentrino sugli aspetti biblici e personalistici. Tale dottrina indica anche l'indirizzo di sviluppo della teologia del corpo, la direzione dello sviluppo e pertanto anche la direzione del suo progressivo completarsi e approfondirsi.

3. L'analisi degli *aspetti biblici* parla del modo di radicare la dottrina proclamata dalla Chiesa contemporanea nella rivelazione. Ciò è importante *per lo sviluppo della teologia*. Lo sviluppo, ossia il progresso nella teologia, si attua infatti attraverso un continuo riprendere lo studio del deposito rivelato.

Il radicamento della dottrina proclamata dalla Chiesa in tutta la tradizione e nella stessa rivelazione divina è sempre aperto agli interrogativi posti dall'uomo e si serve anche degli strumenti più conformi alla scienza moderna e alla cultura di oggi. Sembra che in questo settore l'intenso sviluppo dell'antropologia filosofica (in particolare dell'antropologia che sta alla base dell'etica) *s'incontri molto da vicino con gli interrogativi* suscitati dall'enciclica *Humanae Vitae* nei riguardi della teologia e specialmente dell'etica teologica.

L'analisi degli *aspetti personalistici* della dottrina contenuta in questo documento ha un significato esistenziale per stabilire in che cosa consista il vero progresso, cioè lo sviluppo dell'uomo. Esiste infatti in tutta la civiltà contemporanea - specie nella civiltà occidentale - un'occulta e insieme abbastanza esplicita tendenza a misurare questo progresso con la misura delle "cose", cioè dei beni materiali.

L'analisi degli *aspetti personalistici* della dottrina della Chiesa, contenuta nell'enciclica di Paolo VI, mette in evidenza un appello risoluto a misurare il progresso dell'uomo con la misura della "persona", ossia di ciò che è un bene dell'uomo come uomo, che corrisponde alla sua essenziale dignità. L'analisi degli aspetti personalistici porta alla convinzione che l'enciclica presenta come *problema fondamentale* il punto di vista dell'*autentico sviluppo dell'uomo*; tale sviluppo si misura infatti, in linea di massima, con la misura dell'etica e non soltanto della "tecnica".

4. Le catechesi dedicate all'enciclica *Humanae Vitae* costituiscono solo una parte, la parte finale, di quelle che hanno trattato della redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio.

Se richiamo particolarmente l'attenzione proprio a queste ultime catechesi, lo faccio non solo perché il tema da esse trattato è più strettamente unito alla nostra contemporaneità, ma anzitutto per il fatto che *da esso provengono gli interrogativi*, che permeano, in certo senso, l'insieme delle nostre riflessioni. Ne consegue che questa parte finale non è artificiosamente aggiunta all'insieme, ma è unita con esso in modo organico e omogeneo. In certo senso, quella parte che nella disposizione complessiva è collocata alla fine, si trova in pari tempo all'inizio di quest'insieme. Ciò è importante dal punto di vista della struttura e del metodo.

Anche il momento storico sembra avere il suo significato: difatti, le presenti catechesi sono state iniziate nel periodo dei preparativi al *Sinodo dei vescovi 1980* sul tema del matrimonio e della famiglia ("De muneribus familiae christianae"), e terminano dopo la pubblicazione dell'esortazione *Familiaris Consortio*, che è frutto di lavori di questo Sinodo. È a tutti noto che il Sinodo del 1980 ha fatto riferimento anche all'enciclica *Humanae Vitae* e ne ha riconfermato pienamente la dottrina.

Tuttavia il momento più importante sembra quello essenziale, che, nell'insieme delle riflessioni compiute, si può precisare nel modo seguente: per affrontare gli interrogativi che suscita l'enciclica *Humanae Vitae*, soprattutto in teologia, per formulare tali interrogativi e cercarne la risposta, occorre trovare *quell'ambito biblico teologico*, a cui si allude quando parliamo di "redenzione del corpo e di sacramentalità del matrimonio". In questo ambito si trovano le risposte ai perenni interrogativi della coscienza di uomini e donne, e anche ai difficili interrogativi del nostro mondo contemporaneo a riguardo del matrimonio e della procreazione.

*finito di compilare*

*per R.M.S.*

*il 12 aprile 2019*

## **SOMMARIO**

**1° gruppo: 23 udienze dal 05/09/1979 al 02/04/1980: il piano di Dio "alle origini" circa l'uomo e la donna in risposta alla domanda che i farisei fanno a Gesù "E' permesso ripudiare la propria moglie?" (Mt 19,3-9)**

<i>Mercoledì, 5 settembre 1979</i>	<i>p. 2</i>
<i>Mercoledì, 12 settembre 1979</i>	<i>3</i>
<i>Mercoledì, 19 settembre 1979</i>	<i>5</i>
<i>Mercoledì, 26 settembre 1979</i>	<i>7</i>
<i>Mercoledì, 10 ottobre 1979</i>	<i>9</i>
<i>Mercoledì, 24 ottobre 1979</i>	<i>11</i>
<i>Mercoledì, 31 ottobre 1979</i>	<i>12</i>
<i>Mercoledì, 7 novembre 1979</i>	<i>14</i>
<i>Mercoledì, 14 novembre 1979</i>	<i>16</i>
<i>Mercoledì, 21 novembre 1979</i>	<i>18</i>
<i>Mercoledì, 12 dicembre 1979</i>	<i>20</i>
<i>Mercoledì, 19 Dicembre 1979</i>	<i>22</i>
<i>Mercoledì, 2 Gennaio 1980</i>	<i>24</i>
<i>Mercoledì, 9 Gennaio 1980</i>	<i>25</i>
<i>Mercoledì, 16 Gennaio 1980</i>	<i>27</i>
<i>Mercoledì, 30 Gennaio 1980</i>	<i>29</i>
<i>Mercoledì, 6 Febbraio 1980</i>	<i>31</i>
<i>Mercoledì, 13 Febbraio 1980</i>	<i>33</i>
<i>Mercoledì, 20 Febbraio 1980</i>	<i>34</i>
<i>Mercoledì, 5 Marzo 1980</i>	<i>36</i>
<i>Mercoledì, 12 Marzo 1980</i>	<i>38</i>
<i>Mercoledì, 26 Marzo 1980</i>	<i>40</i>
<i>Mercoledì, 2 Aprile 1980</i>	<i>42</i>

**2° gruppo: 40 udienze = 16/04/1980 - 06/05/1981: riflessione sulla purezza del cuore, prendendo le mosse dal Discorso della montagna (Mt 5,27-28)**

<i>Mercoledì, 16 aprile 1980</i>	<i>45</i>
<i>Mercoledì, 23 aprile 1980</i>	<i>46</i>
<i>Mercoledì, 30 aprile 1980</i>	<i>48</i>

<i>Mercoledì, 14 maggio 1980</i>	50
<i>Mercoledì, 28 maggio 1980</i>	52
<i>Mercoledì, 4 giugno 1980</i>	54
<i>Mercoledì, 18 giugno 1980</i>	56
<i>Mercoledì, 25 giugno 1980</i>	57
<i>Mercoledì, 23 luglio 1980</i>	59
<i>Mercoledì, 30 luglio 1980</i>	60
<i>Mercoledì, 6 agosto 1980</i>	62
<i>Mercoledì, 13 agosto 1980</i>	63
<i>Mercoledì, 20 agosto 1980</i>	65
<i>Mercoledì, 27 agosto 1980</i>	67
<i>Mercoledì, 3 settembre 1980</i>	69
<i>Mercoledì, 10 settembre 1980</i>	70
<i>Mercoledì, 17 settembre 1980</i>	72
<i>Mercoledì, 24 settembre 1980</i>	74
<i>Mercoledì, 1 ottobre 1980</i>	75
<i>Mercoledì, 8 ottobre 1980</i>	77
<i>Mercoledì, 15 ottobre 1980</i>	79
<i>Mercoledì, 22 ottobre 1980</i>	81
<i>Mercoledì, 29 ottobre 1980</i>	83
<i>Mercoledì, 5 novembre 1980</i>	85
<i>Mercoledì, 12 novembre 1980</i>	87
<i>Mercoledì, 3 dicembre 1980</i>	88
<i>Mercoledì, 10 dicembre 1980</i>	90
<i>Mercoledì, 17 dicembre 1980</i>	92
<i>Mercoledì, 7 gennaio 1981</i>	95
<i>Mercoledì, 14 gennaio 1981</i>	97
<i>Mercoledì, 28 gennaio 1981</i>	98
<i>Mercoledì, 4 febbraio 1981</i>	100
<i>Mercoledì, 11 febbraio 1981</i>	102
<i>Mercoledì, 18 marzo 1981</i>	103
<i>Mercoledì, 1 aprile 1981</i>	105
<i>Mercoledì, 8 aprile 1981</i>	107
<i>Mercoledì, 15 aprile 1981</i>	109
<i>Mercoledì, 22 aprile 1981</i>	111
<i>Mercoledì, 29 aprile 1981</i>	112
<i>Mercoledì, 6 maggio 1981</i>	114

**3° gruppo: n° 45 udienze = 11/11/1981 - 09/02/1983: dalla risposta di Gesù ai sadducei circa la  
resurrezione (Mc 12,20-23)**

<i>Mercoledì, 11 novembre 1981</i>	<i>116</i>
<i>Mercoledì, 18 novembre 1981</i>	<i>117</i>
<i>Mercoledì, 2 dicembre 1981</i>	<i>119</i>
<i>Mercoledì, 9 dicembre 1981</i>	<i>121</i>
<i>Mercoledì, 16 dicembre 1981</i>	<i>122</i>
<i>Mercoledì, 13 gennaio 1982</i>	<i>124</i>
<i>Mercoledì, 27 gennaio 1982</i>	<i>126</i>
<i>Mercoledì, 3 febbraio 1982</i>	<i>128</i>
<i>Mercoledì, 10 febbraio 1982</i>	<i>129</i>
<i>Mercoledì, 10 marzo 1982</i>	<i>131</i>
<i>Mercoledì, 17 marzo 1982</i>	<i>132</i>
<i>Mercoledì, 24 marzo 1982</i>	<i>134</i>
<i>Mercoledì, 31 marzo 1982</i>	<i>136</i>
<i>Mercoledì, 7 aprile 1982</i>	<i>137</i>
<i>Mercoledì, 14 aprile 1982</i>	<i>139</i>
<i>Mercoledì, 21 aprile 1982</i>	<i>140</i>
<i>Mercoledì, 28 aprile 1982</i>	<i>142</i>
<i>Mercoledì, 5 maggio 1982</i>	<i>144</i>
<i>Mercoledì, 23 giugno 1982</i>	<i>146</i>
<i>Mercoledì, 30 giugno 1982</i>	<i>147</i>
<i>Mercoledì, 7 luglio 1982</i>	<i>149</i>
<i>Mercoledì, 14 luglio 1982</i>	<i>151</i>
<i>Mercoledì, 21 luglio 1982</i>	<i>153</i>
<i>Mercoledì, 28 luglio 1982</i>	<i>154</i>
<i>Mercoledì, 4 agosto 1982</i>	<i>156</i>
<i>Mercoledì, 11 agosto 1982</i>	<i>157</i>
<i>Mercoledì, 18 agosto 1982</i>	<i>159</i>
<i>Mercoledì, 25 agosto 1982</i>	<i>161</i>
<i>Mercoledì, 1 settembre 1982</i>	<i>163</i>
<i>Mercoledì, 8 settembre 1982</i>	<i>164</i>
<i>Mercoledì, 15 settembre 1982</i>	<i>166</i>
<i>Mercoledì, 22 settembre 1982</i>	<i>168</i>
<i>Mercoledì, 29 settembre 1982</i>	<i>170</i>
<i>Mercoledì, 6 ottobre 1982</i>	<i>171</i>

<i>Mercoledì, 13 ottobre 1982</i>	173
<i>Mercoledì, 20 ottobre 1982</i>	175
<i>Mercoledì, 27 ottobre 1982</i>	176
<i>Mercoledì, 24 novembre 1982</i>	178
<i>Mercoledì, 1 dicembre 1982</i>	180
<i>Mercoledì, 15 dicembre 1982</i>	182
<i>Mercoledì, 5 gennaio 1983</i>	184
<i>Mercoledì, 12 gennaio 1983</i>	185
<i>Mercoledì, 19 gennaio 1983</i>	187
<i>Mercoledì, 26 gennaio 1983</i>	189
<i>Mercoledì, 9 febbraio 1983</i>	190

**4° gruppo: n° 21 udienze = 23/05/1984 - 28/11/1984: di cui quindici dedicate a commento della *Humanae vitae* di Paolo VI**

<i>Mercoledì, 23 maggio 1984</i>	191
<i>Mercoledì, 30 maggio 1984</i>	193
<i>Mercoledì, 6 giugno 1984</i>	194
<i>Mercoledì, 27 giugno 1984</i>	195
<i>Mercoledì, 4 luglio 1984</i>	197
<i>Mercoledì, 11 luglio 1984</i>	198
<i>Mercoledì, 18 luglio 1984</i>	199
<i>Mercoledì, 25 luglio 1984</i>	201
<i>Mercoledì, 1 agosto 1984</i>	202
<i>Mercoledì, 8 agosto 1984</i>	203
<i>Mercoledì, 22 agosto 1984</i>	204
<i>Mercoledì, 29 agosto 1984</i>	206
<i>Mercoledì, 5 settembre 1984</i>	207
<i>Mercoledì, 3 ottobre 1984</i>	209
<i>Mercoledì, 10 ottobre 1984</i>	210
<i>Mercoledì, 24 ottobre 1984</i>	211
<i>Mercoledì, 31 ottobre 1984</i>	213
<i>Mercoledì, 7 novembre 1984</i>	214
<i>Mercoledì, 14 novembre 1984</i>	215
<i>Mercoledì, 21 novembre 1984</i>	217
<i>Mercoledì, 28 novembre 1984</i>	218