Vatican.va

Giovanni Paolo II

Udienze del mercoledì

Sulla

TEOLOGIA DEL CORPO

Vol 1

Udienze dal 5 Settembre 1979 al 6 Maggio 1981



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)

A colloquio con Cristo sui fondamenti della famiglia 4
Nel primo racconto della creazione l'oggettiva definizione dell'uomo 6
Nel secondo racconto della creazione la definizione soggettiva dell'uomo 9
Legame tra innocenza originaria e redenzione operata da Cristo 13
L'uomo alla ricerca della definizione di se stesso 16
L'uomo dall'originaria solitudine alla consapevolezza che lo fa persona 19
Nella definizione stessa dell'uomo l'alternativa tra morte ed immortalità 21
L'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità 24
Anche attraverso la comunione delle persone l'uomo diventa immagine di Dio 28
Valore del matrimonio uno e indissolubile alla luce dei primi capitoli della Genesi 31
I significati delle primordiali esperienze dell'uomo 34
Pienezza personalistica dell'innocenza originale 37
La creazione come dono fondamentale e originario 40
La rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo 43
L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore 46
Coscienza del significato del corpo e innocenza originaria 50
Il dono del corpo crea un'autentica comunione 53
L'innocenza originaria e lo stato storico dell'uomo 56
Con "il sacramento del corpo" l'uomo si sente soggetto di santità 59
Il significato biblico della conoscenza nella convivenza matrimoniale 61
Il mistero della donna si rivela nella maternità 64
Il ciclo della conoscenza-generazione e la prospettiva della morte 69
Gli interrogativi sul matrimonio nella visione integrale dell'uomo 72

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)

Cristo fa appello al "cuore" dell'uomo 76
Il contenuto etico e antropologico del comandamento "non commettere adulterio" 79
La concupiscenza è il frutto della rottura dell'alleanza con Dio 82
Radicale cambiamento del significato della nudità originaria 86
Il corpo, non sottomesso allo spirito minaccia l'unità dell'uomo-persona 89
Significato della vergogna originale nei rapporti interpersonali uomo-donna 92
Il dominio "su" l'altro nella relazione interpersonale 95
La triplice concupiscenza limita il significato sponsale del corpo 97

La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna 100
Nella volontà del dono reciproco la comunione delle persone 103
Il discorso della Montagna agli uomini del nostro tempo 105
Il contenuto del comandamento "non commettere adulterio" 108
L'adulterio secondo la legge e nel linguaggio dei profeti 110
L'adulterio secondo Cristo: falsificazione del segno e rottura dell'alleanza personale 113
Il significato dell'adulterio trasferito dal corpo al cuore 117
La concupiscenza come distacco dal significato sponsale del corpo 119
Il desiderio, riduzione intenzionale dell'orizzonte della mente e del cuore 123
La concupiscenza allontana l'uomo e la donna dalle prospettive personali e "di comunione" 125
Costruire il nuovo senso etico attraverso la riscoperta dei valori 128
Interpretazione psicologica e teologica del concetto di concupiscenza 131
Valori evangelici e doveri del cuore umano 134
Realizzazione del valore del corpo secondo il disegno del Creatore 137
La forza originaria della creazione diventi per l'uomo forza di redenzione 140
"Eros" ed "Ethos" si incontrano e fruttificano nel cuore umano 143
La spontaneità è veramente umana quando è il frutto maturo della coscienza 147
Cristo ci chiama a ritrovare le forze vive dell'uomo nuovo 149
Tradizione anticotestamentaria e nuovo significato di "purezza" 152
Vita secondo la carne e giustificazione in Cristo 155
La contrapposizione tra carne e spirito e la "giustificazione" nella fede 160
La vita secondo lo spirito, fondata nella vera libertà 163
Santità e rispetto del corpo nella dottrina di san Paolo 166
Descrizione paolina del corpo e dottrina sulla purezza 168
La virtù della purezza attua la vita secondo lo spirito 171
Dottrina paolina della purezza come "vita secondo lo spirito" 174
La funzione positiva della purezza di cuore 177
Pedagogia del corpo, ordine morale, manifestazioni affettive 180
Il corpo umano "tema" dell'opera d'arte 184
L'opera d'arte deve sempre osservare la regolarità del dono e del reciproco donarsi 186
I limiti etici nelle opere d'arte e nella produzione audiovisiva 189
Responsabilità etica dell'artista nella trattazione del tema del corpo umano 191

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.).

3. 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 1 suoi interlocutori conoscono a memoria. Da quelle parole dell'antichissima rivelazione, Cristo trae la conclusione e il colloquio si chiude.

4. "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.

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* 2,525), 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 [1]. 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" [2]. 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

---

[1] Parlando della materia non vivificata, l'autore biblico adopera 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 [unegebah-femminile] li creò" [*Gen* 1,27].

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 [3]) . 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 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” (*Gen* 1,31). 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

---

[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’étre de l’essence” de “l’étre 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].

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 [4] — vi troviamo "in

---

[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 religiones*, 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. Ricceur: «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-méme 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

nucleo" quasi tutti gli elementi 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", "*iš*", in relazione a "'*iššą*" ("femmina") perché è stata tolta dal

---

dépendance à l'égard de cela qui se tient à la limite et à l'origine de son monde. » (P. Ricceur, le Conflit des interprétations, Paris 1969 (Seuil), p. 383.) «Le mythe adamique est par excellence le mytheanthropologique ; Adam veut dire Homme ; mais tout mythe de 1° « 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 ancétre de l'humanité actuelle dont la condition est homogène è la nétre. [...]« — Le mythe étiologique est la tentative la plus extréme 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'étre-bon des choses. [...] Cette distinction du radical de l'originaire 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 concrèéte 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 méme temps nous retrouvons les deux autres fonctions également suscitées par l'expérience pénitentielle. [...] Le mythe proto-historique servit ainsi non seulement à généraliser l'expérience d'Israél à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux, mais d 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'Israél. « Enfin, dernière fonction du mythe, motivée dans la foi d'Israél : le mythe prépare la spéculation en explorant le point de rupture de l'ontologique et de l'historique.» (P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité* : *II. Symbolique du mal*, Paris 1960 (Aubier), pp. 218-227.)

maschio = "'*is*") [5]. 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 stesso linguaggio religioso richiede la trasposizione da "immagini" o piuttosto "modalità

---

[5] Quanto all'etimologia, non è escluso che il termine ebraico "*iš*" derivi da una radice che significa "forza" [18° oppure "wš"]; invece "išša" 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.

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. Ricceur, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 140-141; tit. orig.: *Biblical Ermeneutics*, 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 [6] 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 irrepetibile di questa storia, ma partecipa pure alla storia della salvezza, anche qui come suo soggetto e concreatore. Egli è quindi non soltanto chiuso a causa della sua

---

[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. 2.*Sam* 7,12]. Il Nuovo Testamento ha illustrato 11 compimento della promessa nella stessa prospettiva messianica: Gesù è Messia, discendente di Davide [Rm 1,3; 27m 2,8], nato da donna [*Gal* 4,4], nuovo Adamo-Davide [1 *Cor* 15], che deve regnare "finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi" [1 *Cor* 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.

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 prospettivadella 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 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, or 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 [7] — 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* 19,39; *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). E Dio-Jahvè che pronunzia queste parole. Esse fanno parte del secondo racconto della creazione dell'uomo e provengono quindi dalla tradizione jahvista. Come abbiamo già ricordato in

---

[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.

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 pronunzia le parole circa la solitudine, le riferisce alla solitudine dell'"uomo" in quanto tale, e non soltanto a quella del maschio [8]

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.

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

---

[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 "'*iššа*" ["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".

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-Jahvéè, 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).

4. 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 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*").

5. 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, "not, zoòn noetikon". Tale processo porta anche alla prima delineazione 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" [9] (*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 auto- coscienza 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

---

[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.).

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 nonesistenza. 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 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 DioJahvè 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 simanifesta soprattutto in quella tappa nella quale l'uomo ("'adam") viene definitivamente creato quale maschio e femmina ("*is-issah*") [10]". 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 rinchiuse 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 [11]. Tuttavia il racconto biblico sembra andare oltre

---

[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 "a*ner-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: "somnium"; inglese: "dream"'], i quali formandosi con elementi

la dimensione del subconscio 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 riemer-gere nella sua duplice unità di maschio e femmina [12].

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

---

psichici "respinti nel subconscio", 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 "*fardemah*" 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.

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) [13]. E nondimeno le parole ci citate si riferiscono pure all'umanità dell'uomo-maschio. Esse vanno lette nel con testo 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) [14]. 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

---

[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 kenegdò", 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-4-vis de lui"; italiano: "un aiuto che gli sia simile"; spagnolo: "como él que le ayude"; inglese: "a helper fit for him"; polacco: "odopowicdnia 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.

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 costatato 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 1'"uomo" è per la donna. Mentre il capitolo primo della Genesi esprime questo valore in forma puramente teologica (e indirettamente metafisica), il capitolo 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 irrepetibile.

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" [15] 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

---

[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].

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 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 [16].

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

---

[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.

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 [17], che si riferiscono altresì alla tradizione dei profeti (Osea, Isaia, Eze-chiele). 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.

Il significato dell'unità originaria dell'uomo, che Dio ha creato "maschio e femmina", si ottiene (particolarmente alla luce di *Genesi* 2,23) conoscendo

---

[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].

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 intirmamente che 'i due saranno una sola carne", ci induce sempre a rivolgerci a ciò che il testo biblico esprime antecedentemente riguardo all'unione nell'umanità, che lega la donna e l'uomo nel mistero stesso della creazione. Le parole di *Genesi* 2,23 or 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. Formati 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 [18].

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 testimoniataci 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

---

[18] cf. ad esempio: M. Scheler, Uber Scham und Schamgefiihl, Halle 1914; Fr. Sawicki, *Fenomenologia del pudore*, Krak6w 1949; ed anche K. Wojtyla, *Amore e responsabilità*, Roma 1978, II ed., pp. 161-178.

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 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 esperimenta 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", ovverosia 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 lì 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 1' "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]) [19], prima ancora di accorgersene (cf. *Gen* 3,7-10). Dovremo ancora completare l'analisi di questo testo così importante durante le meditazioni che seguiranno.

Mercoledì, 2 Gennaio 1980

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

---

[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 Saggezza Divina: "La sapienza per la sua purezza, si diffonde e penetra in ogni cosa." (*Sap* 7,24).

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 [20].

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

---

[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.

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 terra") fino a *Genesi* 1,27 ("Dio creò l'uomo a sua immagine") [21]. 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 intravvedere 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

---

[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.

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 dedurne 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, 2 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..." (*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 coniugigenitori. 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 delle 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" [22].

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 a 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 dfemminilità 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 – edinsieme 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

---

[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 l'uomo, 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 evoluzionistica [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".

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 costatato, 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" [23]. 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

---

[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].

Amore.

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 1' 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" [24]. 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

---

[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.

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 [25]. Egli cerca di comprendere l'innocenza originaria come carattere 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

---

[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 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].

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 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, costatare 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 a 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.

3. 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 a 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 [26].

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*".

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

---

[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 Dgmaticae, Parisiis 194324 pp. 534549].

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.

L'omo 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 "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. *Mf* 19 et Mc 10) [27], 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, allorquando 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

---

[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", pronunziate 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.

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 dellaGenesi (*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 [28]. Si può vedere in ciò un segno di povertà della lingua arcaica, alla 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

---

[28] "Conoscere" [*jada*], 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 [*Dt* 33,9] e specialmente i rapporti coniugali. Proprio in riferimento all'atto coniugale, il termine sottolinea la 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].

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'annunciazione: "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.

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 [29] personale della corporeità e sessualità

---

[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-possessione; c) l'archetipo, come protoimmagine ["*Urbild*"] è generatore di immagini ["*Bilder*"]. Il terzo

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

---

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. Stahlin, *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" [*Os* 2,22: *wevadacta 'et Yhwh*; attenuato in "Conoscerà che io sono il Signore" = *wydct 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 *Grundziige der Literatur und Sprachwissenschaft*, vol. I, Miinchen 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 da symbol*, Paris 1977, pp. 317ss.; inoltre: J. Jacoby, *Komplex, Archetyp, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs*, Zùrich 1957.

fu madre di tutti i viventi" (G*en* 3,20).

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 [30].

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,

---

[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 [*Gen* 1, 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].

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 sua 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" (*Lc*11,27). 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 [31]. Nel suo grembo, l'uomo concepito assume il suo aspetto

---

[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" [*Ger* 5,3]. Dato che Adamo e Eva erano immagine di Dio, Set eredita dai genitori questa 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*

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).

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.

139,13-15]. L'attenzione dell'autore biblico si accentra 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].

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 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 [32]. 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

---

[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, *Eròs 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 spiritualità, du fait qu'Eròs n'est humain qu'animé par Agapé et qu'Agapé exige l'incarnation dans Eròs" [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]).

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") 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 esigeva 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 intravvediamo 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. AI 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 utilitario. 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 ricuperare 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.

Mercoledì, 16 aprile 1980

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 pronunziata 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 1 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*. Cristomaestro 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* [33]. Una morale viva, nel senso esistenziale, non viene

---

[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 fir eine solche Neuerschließung eines ganzen Wertbereiches, die das altere Ethos relativiert, als die Bergpredigt, die auch in ihrer Form als Zeugnis solcher NeuerschlieBung und Relativierung der alteren "Gesetzes"werte sich iberall 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]

formata 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 e, 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.

6. 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) [34].

---

[34] Il testo della Volgata offre una fedele traduzione dall'originale: iam moechatus est eam in corde suo. Infatti, il verbo greco "moichelio" 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 dejà commis, dans son coeur, l'adultère avec elle" [*Bible de Jerusalem*, Paris, 1973; Traduction Oecumenique, Paris, 1972; Crampon]; soltanto Fillion traduce: "A déja commis l'adultère dans son coeur";

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 10 vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (*Mt* 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) [35]. Alla luce delle riflessioni precedentemente svolte,

---

— 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" [Einheitsiibersetzung der Heiligen Schrift, im Auftrag der Bischöfe des deutschen Sprachbereiches, 1979];

— in spagnolo: "...ya cometiò adulterio con ella en su corazòn" [Bibl. Societ., 1966];

— in portoghese: "...ja cometeu adulterio com ela no seu coragao" [M. Soares, Sao Paulo, 1933];

— in polacco: traduzioni antiche: "...juz ja scudzotozyt w sercu swoim"; traduzione ultima: "...juZ sie w swoim sercu dopuscit z nia cudzotostwa" [Biblia Tysiaclecia].

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 emerse "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" [36].

---

[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. Bòckle, *La legge naturale e la legge cristiana*, ivi, pp. 214-215; A. Feuillet, *Le fondement de la morale ancienne et chrétienne d'après l'Epître aux Romains*, in Revue Thomiste 78 [1970] 357-386; T. Herr, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments*, Minchen 1976, Sch6ningh, 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 Anthropologycal Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, Brill, p. 448]. "Das Hertz... ist die verbogene,

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 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. 2 *Sam* 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

---

inwendige Mitte und Wurzel des Menschen und damit seiner Welt..., der unergrilliche 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. Baumgàrtel-G. Behm, *Kardia,* in *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testamen*t, II, Stuttgart 1933, Kolhammer, pp. 609-616.

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.

7. 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 fondamentalmente 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" (1 *Gv* 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 [37]. Tuttavia, le stesse parole s'inseriscono, 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 giovannee (1 *Gv* 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

---

[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. 4749; P. De Ambroggi, *Le Epistole Cattoliche*, Marietti, Torino 1947, pp. 216-217; C. H. Dodd, The Johannine *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 19693, pp. 99-101. Sul tema della teologia di Giovanni, cf. in particolare A. Feuillet, *Le mystere de l'amour divin dans la théologie* j*ohannique*, Gabalda, Paris 1972.

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 glistessi 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 (1 *Gv* 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 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" [38]. 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 DioAmore, 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".

4. "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. Udienza 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".

---

[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 Jerusalem*, 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 Schòkel, Madrid 1970].

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 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 [39], fu privato dei doni

---

[39] Il magistero della Chiesa si è occupato più da vicino di questi problemi in tre periodi, a se-conda 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.-Schòn. 239], chiamata anche "libertà" ["libertas",

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",

---

"libertas arbitrii"] [Denz.-Schòn. 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.-Schén. 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.-Schén 222, 372, 1511]. Il Concilio di Trento definisce lo stato del primo uomo, anteriore al peccato, come "santità e giustizia" ["sanctitas et iustitia": Denz.-Schòn 1511, 1512] oppure come "innocenza" ["innocentia": Denz.-Sch6n 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.Schén 1926]; Dio avrebbe quindi potuto creare l'uomo senza queste grazie e doni [Denz.-Schòn 1955); ciò non avrebbe infranto l'essenza della natura umana né l'avrebbe privata dei suoi privilegi fondamentali [Denz.-Schòn 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 "Iiberum 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 exstinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum..." [Denz.-Schòn. 1521; Concilio Tridentino, Decr: de Iustiicatione, 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, amisisse 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.-Schòn 1511; Concilio Tridentino, Decr. de pecc. orig., Sessio V, can. 1]. [Cf.*Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln-Zurich- K6In 1967, pp. 827828: W. Seibel, *Der Mensch als Gottes tibernatirliches Ebenbild und der Urstand des Menschen*]).

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.

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 preannunzia 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 "naturalezza", 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. 1 *Gv* 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 1 *Gv* 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.

8. Il pudore ha un duplice significato: indica la minaccia del valore e al tempo stesso preserva interiormente tale valore (cf. Karol Wojtyla, *Amore e responsabilità*, Torino 1978 Fa 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 dedurne 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 suscitarlo 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 delinearsi 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 "ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé" [40]. 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*

---

[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".

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 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; *Cr* 3,2.4.5;Ct4,1.10; *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 ; 7b 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. 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 1 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" (Mf 19,8). Questa frase comprende indubbiamente un'accusa. "*La durezza di cuore*" (Il termine greco sklerokardia è stato foggiato dai Settanta per esprimere ciè 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'opporsi a Dio. Lo conferma l'apostrofe del diacono Stefano: "O gente testarda e pagana nel cuore [letteralmente: non circoncisa di cuore]... voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo: come 1 vostri padri, così anche voi" [*Af* 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 pronunciate 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 "sovrabbondi 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. 2 *Sam* 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'etos 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 vita 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 1 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 *Sîr* 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; *Dr* 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 *Jahvé 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 fidanzerò 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 abbietto il tuo cuore - dice il Signore Dio - facendo tutte queste azioni degne di una spudorata sgualdrina!

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 similare* 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 DioJahvè: 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 costatare 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*.

9. 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 *Qoélet* (cf. ex. gr., 007, 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 allieta 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 fomite 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 *specifica 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 *Qoélet*, 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 pronunzia

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) [41]. 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'impossessa del "cuore". Tale passione, originata dalla concupiscenza carnale, soffoca nel "cuore" la voce più

---

[41] Cf.,, ex. gr., S. Agostino, *Confessiones,* lib. VI, cap. XII, 21, 22: "Deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam, solvi timers, et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manum solventis. [...] Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat". "Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque deripiebar abs te pondere meo, et ruebam in iste cum gemitu: et pondus hoc, consuetudo carnalis" [*Ivi*, lib. VII, cap. XVII]. "Sic aegrotabam et excruciabar accusans memetipsum solito acerbius nimis, ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen. Ft 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 revalesceret iterum et me robustius alligaret..." [*Ivi*, lib. VII, 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].

profonda della coscienza, il senso di responsabilità davanti a Dio; ed appunto ciò è particolarmente posto in evidenza nel testo biblico or 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 profondo 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, 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" [42]**.**

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* 5,2728), 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

---

[42] L'analisi filologica conferma il significato dell'espressione ho blépòn "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].

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 (Mf?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 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 costatare 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 femminino", 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" (*Mt* 5,28).

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 sl 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 comprovi 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.

10. 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 sl 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, annunziando 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 ii 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 M*atteo* 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 1 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 costatare 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 sesso, 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*. Ricceur ha qualificato Freud, Marx e Nietzsche come "maestri del sospetto"(1) ("*maitres du soupgon*"), 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, inquadrate nell'intera realtà della creazione e della redenzione, riattualizzano quella eredità più profonda e le donano una reale forza nella vita dell'uomo.

Mercoledì, 5 novembre 1980

"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 [43], 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" [44] 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,

---

[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 rinunziare, 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, suivi 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

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 sé l'"eros" connoti lo stesso significato che c'è nella narrazione biblica (*Gen* 2,23-25), la quale indubbiamente 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* 5,2728 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* 5,2728 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 costatato 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 de]la 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 sl 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* [45]. La

---

[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' Artico 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,

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

---

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].

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.

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 (1 *Gv* 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 [46]. 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 [47], indica *non soltanto l'uomo "esteriore", ma anche l'uomo "interiormente" assoggettato* al

---

[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, 1 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 [Ga/ 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 principii morali. Scrivendo loro, Paolo chiama "carne" tutto ciò che avvicina 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 Confict Settings*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, X, Leiden 1971 Brill, pp. 95-106].

"mondo" [48], 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

---

[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" [2 *Cor* 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 [1 *Gv* 2,1516] 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 [1 *Gv* 5,4]; il mondo, infatti, tramonta insieme con le sue concupiscenze, e chi realizza la volontà di Dio vive in eterno [cf. 1 *Gv* 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].

(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 costatare 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 dedurne 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 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 preannunzio 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 [49], 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 Géttingen 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 Partinese 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 *specifica 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, 1' 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" (*Rm* 8,12-13), 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 1' 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, 1820, 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 *enkrateia*. 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 enkrdteia. 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 heautot skeilos* può riferirsi anche alla moglie (cf. 1 *Pt* 3,7)] con santità e rispetto, non come oggetto di passioni e libidine, come i pagani che non conoscono Dio" (1

Ts 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" (17 *Ts* 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 prima 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" (1 *Ts* 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" (1 *Ts* 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. 1 *Ts* 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. 1 *Ts* 8 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" (1 *Cor* 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" (1 *Cor* 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" (1 *Ts* 54,4). 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" (1 *Cor*12,18.22-25).

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 il 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* (1 *Cor* 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. 1 *Ts* 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* (1 *Cor* 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" (1 *Cor* 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 (1 *Ts* 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* (1 *Cor* 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" (1 *Cor* 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 (1 *Cor* 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. 1 *Cor* 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. 1 *Ts* 4,3-5), Paolo si riallaccia nella prima *Lettera ai Corinzi* (cf. 1 *Cor* 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 (1 *Ts* 4,3-5) e dalla prima Lettera ai Corinzi (/Cor 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 costatare 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 (/Cor 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 (1 *Cor* 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. 1 *Ts* 5 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, 1' 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" (1 *Cor* 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" (1 *Cor* 6,20). *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" (1 *Cor* 6,18). Egli scrive: "Il corpo... non è per l'impudicizia, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo" (*Cor* 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 (1 *Ts* 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" (1 *Cor* 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" (1 *Cor* 6,20), 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 (1 *Cor* 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" (1 *Cor* 6,19-20). "Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?" (1 *Cor* 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" (1 *Ts* 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*) [50]. Se la purezza dispone l'uomo a "mantenere il proprio corpo con santità e rispetto", come leggiamo nella prima Lettera ai Tessalonicesi (1 *Ts* 4,3-5), la pietà, che è dono dello Spirito Santo, sembra servire in modo particolare

---

[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 1 padroni. Nel *Nuovo Testamento*, soltanto gli scritti più tardivi

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" (1 *Cor* 6,19), acquistano 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" (1 *Cor* 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

---

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 Dichionary of the New Testament*, ed. G. Kittel-G. Bromiley, vol. VII, Grand Rapids 1971, Eedermans, pp. 177-182).

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 la sapienza predispone 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 (1 *Ts* 4,35) e la prima Lettera ai Corinzi (1 *Cor* 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 richiamava 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 costituirono 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. *Ts* 5 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" (1 *Ts* 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. 1 *Cor* 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 senso 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 alutare 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 1' 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 *aisthinomai*: 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. Conviene 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 uomodonna secondo la perenne regolarità del reciproco donarsi. In tal modo, nei processi della cultura umana, intesa in senso ampio, costatiamo — 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. 1 *Gv* 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 1 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.

Interrompendo a questo punto la nostra considerazione, che intendiamo continuare mercoledì prossimo, conviene costatare 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 imprevista, 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 temacorpo 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 i] prossimo ciclo delle nostre considerazioni.