

Catechesi del Papa Giovanni Paolo II

Primo Ciclo

L'unità originaria dell'uomo e della donna

"Catechesi sul Libro della Genesi" (1979-1980)

1. [*A colloquio con Cristo sui fondamenti della famiglia*](#) (5 Settembre 1979)
2. [*Nel primo racconto della creazione l'oggettiva definizione dell'uomo*](#) (12 Settembre 1979)
3. [*Nel secondo racconto della creazione la definizione soggettiva dell'uomo*](#) (19 Settembre 1979)
4. [*Legame tra innocenza originaria e redenzione operata da Cristo*](#) (26 Settembre 1979)
5. [*L'uomo alla ricerca della definizione di se stesso*](#) (10 Ottobre 1979)
6. [*L'uomo dall'originaria solitudine alla consapevolezza che lo fa persona*](#) (24 Ottobre 1979)
7. [*Nella definizione stessa dell'uomo l'alternativa tra morte ed immortalità*](#) (31 Ottobre 1979)
8. [*L'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità*](#) (7 Novembre 1979)
9. [*Anche attraverso la comunione delle persone l'uomo diventa immagine di Dio*](#) (14 Novembre 1979)
10. [*Valore del matrimonio uno e indissolubile alla luce dei primi capitoli della Genesi*](#) (21 Novembre 1979)
11. [*I significati delle primordiali esperienze dell'uomo*](#) (12 Dicembre 1979)
12. [*Pienezza personalistica dell'innocenza originale*](#) (19 Dicembre 1979)
13. [*La creazione come dono fondamentale e originario*](#) (2 Gennaio 1980)

14. *La rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo* (9 Gennaio 1980)
15. *L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore* (16 Gennaio 1980)
16. *Coscienza del significato del corpo e innocenza originaria* (30 Gennaio 1980)
17. *Il dono del corpo crea un'autentica comunione* (6 Febbraio 1980)
18. *L'innocenza originaria e lo stato storico dell'uomo* (13 Febbraio 1980)
19. *Con "il sacramento del corpo" l'uomo si sente soggetto di santità* (20 Febbraio 1980)
20. *Il significato biblico della conoscenza nella convivenza matrimoniale* (5 Marzo 1980)
21. *Il mistero della donna si rivela nella maternità* (12 Marzo 1980)
22. *Il ciclo della conoscenza-generazione e la prospettiva della morte* (26 Marzo, 1980)
23. *Gli interrogativi sul matrimonio nella visione integrale dell'uomo* (2 Aprile 1980)

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 5 Settembre 1979

A colloquio con Cristo sui fondamenti della famiglia

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

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

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

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

sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi". Quel "non lo separi" è determinante. Alla luce di questa parola di Cristo, la Genesi 2,24 enuncia il principio dell'unità e indissolubilità del matrimonio come il contenuto stesso della parola di Dio, espressa nella più antica rivelazione.

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

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

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

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 12 Settembre 1979

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

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

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

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

2. Dal punto di vista della critica biblica, bisogna subito ricordare che il primo racconto della creazione dell'uomo è cronologicamente posteriore al secondo. L'origine di quest'ultimo è molto più remota. Tale testo più antico si definisce come "jahvista", perché per denominare Dio si serve del termine "Jahvè". È difficile non restare impressionati dal fatto che l'immagine di Dio ivi presentata ha dei tratti antropomorfici abbastanza rilevanti (tra l'altro vi leggiamo infatti che "...il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue (*Gen 2,7*). In confronto a questa descrizione, il primo racconto, cioè proprio quello ritenuto cronologicamente più recente, è molto più maturo sia per quanto riguarda l'immagine di Dio, sia nella formulazione delle verità essenziali sull'uomo. Questo racconto proviene dalla tradizione sacerdotale e insieme "elohista", da "Elohim", termine da esso usato per denominare Dio.

3. Dato che in questa narrazione la creazione dell'uomo come maschio e femmina, alla quale si riferisce Gesù nella sua risposta secondo Matteo 19, è inserita nel ritmo dei sette giorni della creazione del mondo, le si potrebbe attribuire soprattutto un carattere cosmologico; l'uomo viene

creato sulla terra e insieme al mondo visibile. Ma nello stesso tempo il Creatore gli ordina di soggiogare e dominare la terra (cf. *Gen* 1,28): egli è quindi posto al di sopra del mondo. Sebbene l'uomo sia così strettamente legato al mondo visibile, tuttavia la narrazione biblica non parla della sua somiglianza col resto delle creature, ma solamente con Dio ("Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò..." (*Gen* 1,27). Nel ciclo dei sette giorni della creazione è evidente una precisa gradualità (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]; 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" (Il testo originale dice: "Dio creò l'uomo [*ha-adam* – sostantivo collettivo: l'"umanità"?], a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschi [*zakar* – maschile] e femmina [*uneqebah* – femminile] li creò" [*Gen* 1,27]. Bisogna riconoscere che il primo racconto è conciso, libero da qualsiasi traccia di soggettivismo: contiene soltanto il fatto oggettivo e definisce la realtà oggettiva, sia quando parla della creazione dell'uomo, maschio e femmina, ad immagine di Dio, sia quando vi aggiunge poco dopo le parole della prima benedizione: "Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate"" (*Gen* 1,28).

5. Il primo racconto della creazione dell'uomo, che, come abbiamo constatato, è di indole teologica, nasconde in sé una potente carica metafisica. Non si dimentichi che proprio questo testo del Libro della *Genesi* è diventato la sorgente delle più profonde ispirazioni per i pensatori che hanno cercato di comprendere l'"essere" e l'"esistere" (forse soltanto il capitolo terzo del libro dell'*Esodo* può reggere il confronto con questo testo) ("*Haec sublimis veritas*": "Io sono colui che sono" [*Es* 3,14] costituisce oggetto di riflessione di molti filosofi, incominciando da Sant'Agostino, il quale riteneva che Platone dovesse conoscere questo testo perché gli sembrava tanto vicino alle sue concezioni. La dottrina agostiniana della divina "essentialitas" ha esercitato, mediante Sant'Anselmo, un profondo influsso sulla teologia di Riccardo da S. Vittore, di Alessandro di Hales e di S. Bonaventura. "Pour

passer de cette interprétation philosophique du texte de l'Exode à celle qu'allait proposer saint Thomas il fallait nécessairement franchir la distance qui sépare "l'être de l'essence" de "l'être de l'existence". Les preuves thomistes de l'existence de Dieu l'ont franchie".

Diversa è la posizione di Maestro Eckhart, che sulla base di questo testo attribuisce a Dio la "puritas essendi": "est aliquid altius ente..." [cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris 1944 [Vrin], pp. 122-127; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955 [Sheed and Ward], 810)]. 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 Genesi, al quale Cristo si è richiamato.

UDIENZA GENERALE

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 (Se nel linguaggio del razionalismo del XIX secolo il termine “mito” indicava ciò che non si conteneva nella realtà, il prodotto di immaginazione [Wundt], o ciò che è irrazionale [Lévy-Bruhl], il secolo XX ha modificato la concezione del mito. L. Walk vede nel mito la filosofia naturale, primitiva e areligiosa; R. Otto lo considera strumento di conoscenza religiosa; per C. G. Jung invece il mito è manifestazione degli archetipi e l'espressione dell'“inconscio collettivo”, simbolo dei processi interiori. M. Eliade scopre nel mito la struttura della realtà che è inaccessibile all'indagine razionale ed empirica: il mito infatti trasforma l'evento in categoria e rende capaci di percepire la realtà trascendente; non è soltanto simbolo dei processi interiori [come afferma Jung], ma un atto autonomo e creativo dello spirito umano, mediante il quale si attua la rivelazione [cf. *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 363; *Images et symboles*, Paris 1952, pp. 199-235]. Secondo P. Tillich il mito è un simbolo, costituito dagli elementi della realtà per presentare l'assoluto e la trascendenza dell'essere, ai quali tende l'atto religioso. H. Schlier sottolinea che il mito non conosce i fatti storici e non ne ha bisogno, in quanto descrive ciò che è destino cosmico dell'uomo che è sempre tale e quale. Infine il mito tende a conoscere ciò che è inconoscibile.) – vi troviamo “in 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", "is", in relazione a "iššâ" ("femmina", perché è stata tolta dal maschio = "iš") (Quanto all'etimologia, non è escluso che il termine ebraico "iš" derivi da una radice che significa "forza" ["iš" oppure "wš"]; invece "iššâ" 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.). 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 simboliche" a "modalità concettuali" di espressione. A prima vista questa trasposizione può sembrare un cambiamento puramente "estrinseco"... Il linguaggio simbolico sembra inadeguato a prendere la via del concetto per un motivo che è peculiare della cultura occidentale. In questa cultura il linguaggio religioso è sempre stato condizionato da un altro linguaggio, quello filosofico, che è il linguaggio concettuale "per eccellenza"... Se è vero che un vocabolario religioso è compreso solo in una comunità che lo interpreta e secondo una tradizione di interpretazione, è vero però anche che non esiste tradizione di interpretazione che non sia "mediata" da qualche concezione filosofica. Ecco che la parola "Dio", che nei testi biblici riceve il suo significato dalla "convergenza" di diversi modi del discorso [racconti e profezie, testi di legislazione e letteratura sapienziale, proverbi ed inni], – vista, questa convergenza, sia come il punto di intersezione che come l'orizzonte sfuggente ad ogni e qualsiasi forma – dovette essere assorbita nello spazio concettuale, per essere reinterpretata nei termini dell'Assoluto filosofico, come primo motore, causa prima, "Actus essendi", essere perfetto, ecc. Il nostro concetto di Dio appartiene quindi ad una onto-teologia, nella quale si organizza l'intera costellazione delle parole-chiave della semantica teologica, ma in una cornice di significati dettati dalla metafisica" [P. Ricœur, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 140-141; tit. orig.: *Biblical Hermeneutics*, Montana 1975].

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

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

UDIENZA GENERALE

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 (Già la traduzione greca dell'Antico Testamento, quella dei Settanta, risalente circa al II secolo a. C. interpreta Genesi 3,15 nel senso messianico, applicando il pronome maschile "autòs" in riferimento al sostantivo neutro greco "sperma" ["semen" nella Volgata]. La traduzione giudaica continua questa interpretazione.

L'esegesi cristiana, cominciando da Sant'Ireneo [*Adversus haereses*, III, 23,7] vede questo testo come protoevangelo, che preannunzia la vittoria su Satana riportata da Gesù Cristo. Sebbene negli ultimi secoli gli studiosi della Sacra Scrittura abbiano diversamente interpretato questa pericope, ed alcuni di essi contestino l'interpretazione messianica, tuttavia negli ultimi tempi si ritorna ad essa sotto un aspetto un po' diverso. L'autore jahvista unisce infatti la preistoria con la storia di Israele, che raggiunge il suo vertice nella dinastia messianica di Davide, la quale porterà a compimento le promesse di Genesi 3,15 [cf. *2Sam* 7,12]. Il Nuovo Testamento ha illustrato il compimento della promessa nella stessa prospettiva messianica: Gesù è Messia, discendente di Davide [*Rm* 1,3; *2Tm* 2,8], nato da donna [*Gal* 4,4], nuovo Adamo-Davide [*1Cor* 15], che deve regnare "finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi" [*1Cor* 15,25] E infine [*Ap* 12,1-10] presenta il compimento finale della profezia di Genesi 3,15, che pur non essendo un chiaro e immediato annunzio di Gesù, come Messia di Israele, conduce tuttavia a Lui attraverso la tradizione regale e messianica che unisce l'Antico e il Nuovo Testamento), e comincia a vivere nella prospettiva teologica della redenzione. Così dunque l'uomo "storico" sia l'interlocutore di Cristo, di quel tempo, di cui parla Matteo 19, sia l'uomo di oggi partecipa a questa prospettiva. Egli partecipa non soltanto alla storia della peccaminosità umana, come un soggetto ereditario e nello stesso tempo personale e irripetibile di questa storia, ma partecipa pure alla storia della salvezza, anche qui come suo soggetto e con creatore. Egli è quindi non soltanto chiuso a causa della sua peccaminosità, riguardo all'innocenza originaria, ma è contemporaneamente aperto verso il mistero della redenzione, che si è compiuta in Cristo e attraverso Cristo. Paolo, autore della lettera ai Romani, esprime questa prospettiva della redenzione nella quale vive l'uomo "storico", quando scrive: "...anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando... la redenzione del nostro corpo" (*Rm* 8,23). Non possiamo perdere di vista questa prospettiva mentre seguiamo le parole di Cristo che, nel suo colloquio sull'indissolubilità del matrimonio, fa ricorso al "principio". Se quel "principio" indicasse solo la creazione dell'uomo come "maschio e femmina", se – come già abbiamo accennato – conducesse gli interlocutori solo attraverso il confine dello stato di peccato dell'uomo fino all'innocenza originaria, e non aprisse 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 (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.) – 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.

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 10 Ottobre 1979

L'uomo alla ricerca della definizione di se stesso

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

2. Lo spunto per tale riflessione ci viene dato direttamente dalle seguenti parole del Libro della Genesi: "Non è bene che l'uomo (maschio) sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile" (*Gen* 2,18). È Dio-Jahvè che pronunzia queste parole. Esse fanno parte del secondo racconto della creazione dell'uomo e provengono quindi dalla tradizione jahvista. Come abbiamo già ricordato in precedenza, è significativo che, quanto al testo jahvista, il racconto della creazione dell'uomo (maschio) sia un brano a sé (cf. *Gen* 2,7), che precede il racconto della creazione della prima donna (cf. *Gen* 2,21-22). È inoltre significativo che il primo uomo ("adam"), creato dalla "polvere del suolo", soltanto dopo la creazione della prima donna venga definito come un "maschio" ("iš").

Così, dunque, quando Dio-Jahvè pronunzia le parole circa la solitudine, le riferisce alla solitudine dell'"uomo" in quanto tale, e non soltanto a quella del maschio (Il testo ebraico chiama costantemente il primo uomo "ha'adam", mentre il termine "iš" ["maschio"] viene introdotto soltanto quando emerge il confronto con la "iššā" ["femmina"]. Solitario era quindi l'uomo senza riferimento al sesso. Nella traduzione in alcune lingue europee è difficile però esprimere questo concetto della Genesi, perché "uomo" e "maschio" vengono definiti, di solito, con un unico vocabolo: "homo", "uomo", "homme", "hombre", "man".).

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

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

3. Il problema della solitudine si manifesta soltanto nel contesto del secondo racconto della creazione dell'uomo. Il primo racconto non conosce questo problema. Ivi l'uomo viene creato in un

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

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

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

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

5. Tutta questa parte del testo è senza dubbio una preparazione al racconto della creazione della donna. Tuttavia essa possiede un suo profondo significato anche indipendentemente da questa creazione. Ecco, l’uomo creato si trova, fin dal primo momento della sua esistenza, di fronte a Dio quasi alla ricerca della propria entità; si potrebbe dire: alla ricerca della definizione di se stesso. Un contemporaneo direbbe: alla ricerca della propria “identità”. La constatazione che l’uomo “è solo” in mezzo al mondo visibile e, in particolare, tra gli esseri viventi, ha in questa ricerca un significato negativo, in quanto esprime ciò che egli “non è”.

Nondimeno la constatazione di non potersi essenzialmente identificare col mondo visibile degli altri esseri viventi (“*animalia*”) ha, nello stesso tempo, un aspetto positivo per questa ricerca primaria: anche se tale constatazione non è ancora una definizione completa, pur tuttavia costituisce uno dei

suoi elementi. Se accettiamo la tradizione aristotelica nella logica e nell'antropologia, bisognerebbe definire quest'elemento come "genere prossimo" ("*genus proximum*").

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

UDIENZA GENERALE

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.

UDIENZA GENERALE

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" (*Gen 2,7*). E proprio quest'uomo, "essere vivente", si distingue in continuazione da tutti gli altri esseri viventi del mondo visibile. La premessa di questo distinguersi dell'uomo è proprio il fatto che solo lui è capace di "coltivare la terra" (cf. *Gen 2,5*) e di "soggiogarla" (cf. *Gen 1,28*). Si può dire che la consapevolezza della "superiorità", iscritta nella definizione di umanità, nasce fin dall'inizio in base a una prassi o comportamento tipicamente umano. Questa consapevolezza porta con sé una particolare percezione del significato del proprio corpo, la quale emerge appunto dal fatto che sta all'uomo "coltivare la terra" e "assoggettarla". Tutto ciò sarebbe impossibile senza un'intuizione tipicamente umana del significato del proprio corpo.

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

3. Ed ecco che, con tale fondamentale comprensione del significato del proprio corpo, l'uomo,

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

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

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

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

Per non prolungare di più questa analisi, ci limitiamo a constatare che l'alternativa tra la morte e l'immortalità entra, sin dall'inizio, nella definizione dell'uomo e che appartiene "da principio" al significato della sua solitudine di fronte a Dio stesso. Questo originario significato di solitudine,

permeato dall'alternativa tra morte e immortalità, ha anche un significato fondamentale per tutta la teologia del corpo.

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

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 7 Novembre 1979

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

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

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

2. Seguendo il testo jahvista, nel quale la creazione della donna è stata descritta separatamente (*Gen 2,21-22*), dobbiamo avere davanti agli occhi, nello stesso tempo, quell'“immagine di Dio” del primo racconto della creazione. Il secondo racconto conserva, nel linguaggio e nello stile, tutte le caratteristiche del testo jahvista. Il modo di narrare concorda col modo di pensare e di esprimersi dell'epoca alla quale il testo appartiene. Si può dire, seguendo la filosofia contemporanea della religione e quella del linguaggio, che si tratta di un linguaggio mitico. In questo caso, infatti, il termine “mito” non designa un contenuto fabuloso, ma semplicemente un modo arcaico di esprimere un contenuto più profondo. Senza alcuna difficoltà, sotto lo strato dell'antica narrazione, scopriamo quel contenuto, veramente mirabile per quanto riguarda le qualità e la condensazione delle verità che vi sono racchiuse. Aggiungiamo che il secondo racconto della creazione dell'uomo conserva, fino ad un certo punto, una forma di dialogo tra l'uomo e Dio-Creatore, e ciò si manifesta soprattutto in quella tappa nella quale l'uomo (“*adam*”) viene definitivamente creato quale maschio e femmina (“*is-issah*”) (Il termine ebraico “*adam*” esprime il concetto collettivo della specie umana, cioè l'“uomo” che rappresenta l'umanità; [la Bibbia definisce l'individuo usando l'espressione: “figlio dell'uomo”, “*ben-'adam*”]. La contrapposizione: “*iš- 'iššah*” sottolinea la

diversità sessuale [come in greco “*aner-gyne*”] Dopo la creazione della donna, il testo biblico continua a chiamare il primo uomo “*adam*” [con l’articolo definito], esprimendo così la sua “corporate personality”, in quanto è diventato “padre dell’umanità”, suo progenitore e rappresentante, come poi Abramo è stato riconosciuto quale “padre dei credenti” e Giacobbe è stato identificato con Israele-Popolo Eletto.). La creazione si attua quasi contemporaneamente in due dimensioni; l’azione di Dio-Jahvè che crea si svolge in correlazione al processo della coscienza umana.

3. Così dunque Dio-Jahvè dice: “Non è bene che l’uomo sia solo; gli voglio dare un aiuto che gli sia simile” (*Gen* 2,18). E nello stesso tempo l’uomo conferma la propria solitudine (*Gen* 2,20). In seguito leggiamo: “Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull’uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiusse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola che aveva tolta all’uomo una donna” (*Gen* 2,21-22). Prendendo in considerazione la specificità del linguaggio bisogna prima di tutto riconoscere che ci fa molto pensare quel torpore genesiaco, nel quale, per opera di Dio-Jahvè, l’uomo s’immerge in preparazione del nuovo atto creatore. Sullo sfondo della mentalità contemporanea, abituata – per via delle analisi del subcosciente – a legare al mondo del sonno dei contenuti sessuali, quel torpore può suscitare un’associazione particolare (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 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.). Tuttavia il racconto biblico sembra andare oltre 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 riemergere nella sua duplice unità di maschio e femmina (“Torpore” [“*tardemah*”] è il termine che appare nella Sacra Scrittura, quando durante il sonno o direttamente dopo di esso debbono accadere degli avvenimenti straordinari [cf. *Gen* 15,12; 1 *Sam* 26,12; *Is* 29,10; *Gb* 4,13; 33,15]. I Settanta traducono “*tardemah*” con “*éktasis*” [un’estasi]. Nel Pentateuco “*tardemah*” appare ancora una volta in un contesto misterioso: Abram, su comando di Dio, ha preparato un sacrificio di animali, scacciando da essi gli uccelli rapaci: “Mentre il sole stava per tramontare, “un torpore” cadde su Abram, ed ecco “un oscuro terrore” lo assalì... ” [*Gen* 15,12]. Proprio allora Dio comincia a parlare e conclude con lui un’alleanza, che è “il vertice della rivelazione” fatta ad Abram. Questa scena somiglia in certo modo a quella del giardino di Getsemani: Gesù “cominciò a sentire paura e angoscia... ” [*Mc* 14,33] e trovò gli Apostoli “che dormivano per la tristezza”” [*Lc* 22,45]. L’autore biblico ammette nel primo uomo un certo senso di carenza e di solitudine [“non è bene che l’uomo sia solo”; “non trovò un aiuto che gli fosse

simile”], anche se non di paura. Forse questo stato provoca “un sonno causato dalla tristezza”, o forse, come in Abramo “da un oscuro terrore” di non-essere; come alla soglia dell’opera della creazione: “la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l’abisso” [*Gen* 1,2]. In ogni caso, secondo tutti e due i testi, in cui il Pentateuco o piuttosto il Libro della Genesi parla del sonno profondo [tardemah], ha luogo una speciale azione divina, cioè un’“alleanza” carica di conseguenze per tutta la storia della salvezza: Adamo dà inizio al genere umano, Abramo al Popolo Eletto.).

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”.

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. 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”). E nondimeno le parole citate si riferiscono pure all’umanità dell’uomo-maschio. Esse vanno lette nel contesto delle affermazioni fatte prima della creazione della donna, nelle quali, pur non esistendo ancora l’“incarnazione” dell’uomo, essa viene definita come “aiuto simile a lui” (cf. *Gen* 2,18 e 20. È difficile tradurre esattamente l’espressione ebraica “cezer kenegdô”, che viene tradotta in vario modo nelle lingue europee, ad esempio: latino: “adiutorium ei conveniens sicut oportebat iuxta eum”; tedesco: “eine Hilfe..., die ihm entspricht”; francese: “égal vis-à-vis de lui”; italiano: “un aiuto che gli sia simile”; spagnolo: “como él que le ayude”; inglese: “a helper fit for him”; polacco: “odpowiednia alla niego pomoc”. Poiché il termine “aiuto” sembra suggerire il concetto di “complementarità” o meglio di

“corrispondenza esatta”, il termine “simile” si collega piuttosto con quello di “similarità”, ma in senso diverso dalla somiglianza dell’uomo con Dio.). Così, dunque, la donna viene creata, in certo senso, sulla base della medesima umanità.

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

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 14 Novembre 1979

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

1. Seguendo la narrazione del Libro della Genesi, abbiamo constatato che la “definitiva” creazione dell'uomo consiste nella creazione dell'unità di due esseri. La loro unità denota soprattutto l'identità della natura umana; la dualità, invece, manifesta ciò che, in base a tale identità, costituisce la mascolinità e la femminilità dell'uomo creato. Questa dimensione ontologica dell'unità e della dualità ha, nello stesso tempo, un significato assiologico. Dal testo di Genesi 2,23 e dall'intero contesto risulta chiaramente che l'uomo è stato creato come un particolare valore dinanzi a Dio (“Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona”) (*Gen* 1,31) ma anche come un particolare valore per l'uomo stesso: primo, perché è “uomo”; secondo, perché la “donna” è per l'uomo, e viceversa l’“uomo” è per la donna. Mentre il capitolo primo della Genesi esprime questo valore in forma puramente teologica (e indirettamente metafisica), il capitolo secondo, invece, rivela, per così dire, il primo cerchio dell'esperienza vissuta dall'uomo come valore. Questa esperienza è iscritta già nel significato della solitudine originaria, e poi in tutto il racconto della creazione dell'uomo come maschio e femmina. Il conciso testo di Genesi 2,23, che racchiude le parole del primo uomo alla vista della donna creata, “da lui tolta”, può essere ritenuto il prototipo biblico del Cantico dei Cantici. E se è possibile leggere impressioni ed emozioni attraverso parole così remote, si potrebbe anche rischiare di dire che la profondità e la forza di questa prima e “originaria” emozione dell'uomo-maschio dinanzi all'umanità della donna, e insieme dinanzi alla femminilità dell'altro essere umano, sembra qualcosa di unico ed irripetibile.

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

Si potrebbe qui usare anche il termine “comunità”, se non fosse generico e non avesse così

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

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

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

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

UDIENZA GENERALE

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 l'uomo nell'intera dotazione del suo essere, cioè in tutta la ricchezza di quel mistero della creazione, che sta alla base dell'antropologia teologica. Questa conoscenza, la ricerca cioè dell'identità umana di colui che all'inizio è "solo", deve passare sempre attraverso la dualità, la "comunione".

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

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

Quindi, prima di tutto, l'espressione prospettica che dice: "l'uomo... si unirà a sua moglie" così intimamente che "i due saranno una sola carne", ci induce sempre a rivolgerci a ciò che il testo biblico esprime 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. Formatosi ad immagine di Dio, anche in quanto formano un'autentica comunione di persone, il primo uomo e la prima donna debbono costituirne l'inizio e il modello per tutti gli uomini e donne, che in qualunque tempo si uniranno tra di loro così intimamente da essere "una sola carne". Il corpo, che attraverso la propria mascolinità o femminilità, fin dall'inizio aiuta ambedue ("un aiuto che gli sia simile") a ritrovarsi in comunione di persone, diviene, in modo particolare, l'elemento costitutivo della loro unione, quando diventano marito e moglie. Ciò si attua, però, attraverso una reciproca scelta. È la scelta che stabilisce il patto coniugale tra le persone (*Gaudium et Spes*, 48: "L'intima comunità di vita e d'amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale"), le quali soltanto in base ad essa divengono "una sola carne".

4. Ciò corrisponde alla struttura della solitudine dell'uomo, e in concreto alla "duplice solitudine".

La scelta, come espressione di autodeterminazione, poggia sul fondamento di quella struttura, cioè sul fondamento della sua autocoscienza. Soltanto in base alla struttura propria dell'uomo, egli "è corpo" e, attraverso il corpo, è anche maschio e femmina. Quando entrambi si uniscono tra di loro così intimamente da diventare "una sola carne", la loro unione coniugale presuppone una matura

coscienza del corpo. Anzi, essa porta in sé una particolare consapevolezza del significato di quel corpo nel reciproco donarsi delle persone. Anche in questo senso, Genesi 2,24 è un testo prospettico. Esso dimostra, infatti, che in ogni unione coniugale dell'uomo e della donna viene di nuovo scoperta la stessa originaria coscienza del significato unitivo del corpo nella sua mascolinità e femminilità; con ciò il testo biblico indica, nello stesso tempo, che in ciascuna di tali unioni si rinnova, in certo modo, il mistero della creazione in tutta la sua originaria profondità e forza vitale.

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

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

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

UDIENZA GENERALE

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

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

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

5. È significativa, perciò, la differenza di formulazioni, che divide Genesi 2,25 da Genesi 3,7. Nel primo caso, “erano nudi, ma non ne provavano vergogna”; nel secondo caso, “si accorsero di essere nudi”. Si vuol forse dire, con ciò, che in un primo tempo “non si erano accorti di essere nudi”? che non sapevano e non vedevano reciprocamente la nudità dei loro corpi? La significativa trasformazione testimoniata dal testo biblico circa l'esperienza della vergogna (di cui parla ancora la Genesi, particolarmente in 3,10-12), si attua ad un livello più profondo del puro e semplice uso del senso della vista. L'analisi comparativa tra Genesi 2,25 e Genesi 3 porta necessariamente alla conclusione che qui non si tratta del passaggio dal “non conoscere” al “conoscere”, ma di un radicale cambiamento del significato della nudità originaria della donna di fronte all'uomo e

dell'uomo di fronte alla donna. Esso emerge dalla loro coscienza, come frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male: "chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?" (*Gen 3,11*). Tale cambiamento riguarda direttamente 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".

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 19 Dicembre 1979

Pienezza personalistica dell'innocenza originale

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

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

Che cosa significa, invece, la sua originaria assenza in Genesi 2,25: "Erano nudi ma non ne provavano vergogna"?

2. Bisogna stabilire, anzitutto, che si tratta, di una vera non-presenza della vergogna, e non di una sua carenza o di un suo sottosviluppo. Non possiamo qui in alcun modo sostenere una "primitivizzazione" del suo significato. Quindi il testo di Genesi 2,25 non soltanto esclude decisamente la possibilità di pensare ad una "mancanza di vergogna", 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 li cerchiamo l’innocenza originaria del conoscere. Infatti, è con la dimensione dell’interiorità umana che bisogna spiegare e misurare quella particolare pienezza della comunicazione interpersonale, grazie alla quale uomo e donna “erano nudi ma non ne provavano vergogna”.

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

la sua percezione “esteriore”.

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

UDIENZA GENERALE

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 rottura e contrapposizione tra ciò che è spirituale e ciò che è sensibile, così come non conosce rottura e contrapposizione tra ciò che umanamente costituisce la persona e ciò che nell'uomo è determinato dal sesso: ciò che è maschile e femminile.

Vedendosi reciprocamente, quasi attraverso il mistero stesso della creazione, uomo e donna vedono se stessi ancor più pienamente e più distintamente che non attraverso il senso stesso della vista, attraverso cioè gli occhi del corpo. Vedono infatti, e conoscono se stessi con tutta la pace dello sguardo interiore, che crea appunto la pienezza dell'intimità delle persone. Se la "vergogna" porta con sé una specifica limitazione del vedere mediante gli occhi del corpo, ciò avviene soprattutto perché l'intimità personale è come turbata e quasi "minacciata" da tale visione. Secondo Genesi 2,25, l'uomo e la donna "non provavano vergogna": vedendo e conoscendo se stessi in tutta la pace e tranquillità dello sguardo interiore, essi "comunicano" nella pienezza dell'umanità, che si manifesta in loro come reciproca complementarità 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. (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.)

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

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

3. La parola "creò", in bocca a Cristo, contiene la stessa verità che troviamo nel Libro della Genesi. Il primo racconto della creazione ripete più volte questa parola, da Genesi 1,1 ("in principio Dio creò il cielo e la terra") fino a Genesi 1,27 ("Dio creò l'uomo a sua immagine"). (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.) Dio rivela se stesso soprattutto come Creatore. Cristo si richiama a quella fondamentale rivelazione racchiusa nel Libro della Genesi. Il concetto di creazione ha in esso tutta la sua profondità non soltanto metafisica, ma anche pienamente teologica. Creatore è colui che "chiama all'esistenza dal nulla", e che stabilisce nell'esistenza il mondo e l'uomo nel mondo, perché Egli "è amore" (1 *Gv* 4,8). A dire il vero, non troviamo questa parola amore (Dio è amore) nel racconto della creazione; tuttavia questo racconto ripete spesso: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona".

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

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

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

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

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

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 9 Gennaio 1980

La rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo

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

UDIENZA GENERALE

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".(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, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé [*Gaudium et Spes*, 24]. L'analisi strettamente teologica del "Libro della Genesi", in particolare Genesi 2, 23-25, ci consente di far riferimento a questo testo. Ciò costituisce un altro passo tra "antropologia adeguata" e "teologia del corpo", strettamente legata alla scoperta delle caratteristiche essenziali dell'esistenza personale nella "preistoria teologica" dell'uomo. Sebbene questo possa incontrare resistenza da parte della mentalità 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".)

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 di femminilità e mascolinità (anche in rapporto a quella prospettiva di cui parla Genesi 2,24), essi debbono essere liberi proprio in questo modo. Intendiamo qui la libertà soprattutto come padronanza di se stessi (autodominio). Sotto questo aspetto, essa è indispensabile

perché l'uomo possa "dare se stesso", perché possa diventare dono, perché (riferendoci alle parole del Concilio) possa "ritrovarsi pienamente" attraverso "un dono sincero di sé". Così, le parole "erano nudi e non ne provavano vergogna" si possono e si devono intendere come rivelazione - ed insieme riscoperta - della libertà, che rende possibile e qualifica il senso "sponsale" del corpo.

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

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

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

L'“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”.

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 30 Gennaio 1980

Coscienza del significato del corpo e innocenza originaria

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

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

Questo donare coerente, che risale fino alle più profonde radici della coscienza e della subcoscienza, agli strati ultimi dell'esistenza soggettiva di ambedue, uomo e donna, e che si riflette nella loro reciproca "esperienza del corpo", "testimonia il radicamento nell'Amore. I primi versetti della Bibbia ne parlano tanto da togliere ogni dubbio. Parlano non soltanto della creazione del mondo e dell'uomo nel mondo, ma anche della grazia, cioè del comunicarsi della santità, dell'irradiare dello Spirito, che produce uno speciale stato di "spiritualizzazione" in quell'uomo, che di fatto fu il primo. Nel linguaggio biblico, cioè nel linguaggio della Rivelazione, la qualifica di "primo" significa appunto "di Dio": "Adamo, figlio di Dio" (cf. *Lc 3,38*).

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

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

Questa è anche, nell'uomo, fondamento interiore e sorgente della sua innocenza originaria. È con questo concetto - e più precisamente con quello di "giustizia originaria" - che la teologia definisce lo stato dell'uomo prima del peccato originale. Nella presente analisi del "principio", che ci spiana

le vie indispensabili alla comprensione della teologia del corpo, dobbiamo soffermarci sul mistero dello stato originario dell'uomo. Infatti, proprio quella coscienza del corpo - anzi, la coscienza del significato del corpo - che cerchiamo di mettere in luce attraverso l'analisi del "principio", rivela la peculiarità dell'innocenza originaria.

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

4. L'innocenza originaria appartiene al mistero del "principio" umano, dal quale l'uomo "storico" si è poi separato commettendo il peccato originale. Il che non significa, però, che non sia in grado di avvicinarsi a quel mistero mediante la sua conoscenza teologica. L'uomo "storico" cerca di comprendere il mistero dell'innocenza originaria quasi attraverso un contrasto, e cioè risalendo anche all'esperienza della propria colpa e della propria peccaminosità. ("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]). 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 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.

UDIENZA GENERALE

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

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

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

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

Se la donna, nel mistero della creazione, è colei che è stata "data" all'uomo, questi da parte sua, ricevendola quale dono nella piena verità della sua persona e femminilità, per ciò stesso la arricchisce, e in pari tempo anch'egli, in questa relazione reciproca, viene arricchito. L'uomo si arricchisce non soltanto mediante lei, che gli dona la propria persona e femminilità, ma anche mediante la donazione di se stesso. La donazione da parte dell'uomo, in risposta a quella della

donna, è per lui stesso un arricchimento; infatti vi si manifesta quasi l'essenza specifica della sua mascolinità che, attraverso la realtà del corpo e del sesso, raggiunge l'intima profondità del "possesso di sé", grazie alla quale è capace sia di dare se stesso che di ricevere il dono dell'altro.

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

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

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 13 Febbraio 1980

L'innocenza originaria e lo stato storico dell'uomo

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

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

2. Indipendentemente da una certa diversità di interpretazione, sembra abbastanza chiaro che l'“esperienza del corpo”, quale possiamo desumere dal testo arcaico di *Genesi* 2, 23 e più ancora di *Genesi* 2,25, indica un grado di “spiritualizzazione” dell'uomo, diverso da quello di cui parla lo stesso testo dopo il peccato originale (*Genesi* 3) e che noi conosciamo dall'esperienza dell'uomo “storico”. È una diversa misura di “spiritualizzazione”, che comporta un'altra composizione delle forze interiori nell'uomo stesso, quasi un altro rapporto corpo-anima, altre proporzioni interne tra la sensibilità, 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. (“*Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse... anathema sit*” [Conc. Trident., Sess. V, can. 1, 2: D.-S. 788, 789]. “*Protoparentes in statu sanctitatis et iustitiae constituti fuerunt... Status iustitiae originalis protoparentibus collatus, erat gratuitus et vere supernaturalis... Protoparentes constituti sunt in statu naturae integrae, id est, immunes a concupiscentia, ignorantia, dolore et morte... singularique felicitate gaudebant... Dona integritatis protoparentibus collata, erant gratuita et praeternaturalia*” [A. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Parisiis 194324 pp. 534-549].)

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 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.

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 20 Febbraio 1980

Con “il sacramento del corpo” l’uomo si sente soggetto di santità

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

In questo modo si apre la grande prospettiva creatrice dell’esistenza umana, che sempre si rinnova mediante la “procreazione” che è “autoriproduzione”. Tale prospettiva è radicata nella coscienza dell’umanità e anche nella particolare comprensione del significato sponsale del corpo, con la sua mascolinità e femminilità. Uomo e donna, nel mistero della creazione, sono un reciproco dono. L’innocenza originaria manifesta e insieme determina l’ethos perfetto del dono.

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

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

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

3. Per ora, tuttavia, ci troviamo dinanzi alla soglia della storia terrena dell’uomo. L’uomo e la donna

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

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

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

L'innocenza originaria, collegata all'esperienza del significato sponsale del corpo, è la stessa santità che permette all'uomo di esprimersi profondamente col proprio corpo, e ciò, appunto, mediante il "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.

6. 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).

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 5 Marzo 1980

Il significato biblico della conoscenza nella convivenza matrimoniale

1. All'insieme delle nostre analisi, dedicate al "principio" biblico, desideriamo aggiungere ancora un breve passo, tratto dal capitolo IV del libro della Genesi. A tal fine, tuttavia, prima bisogna sempre rifarsi alle parole pronunciate da Gesù Cristo nel colloquio con i farisei (cf. *Mt* 19 et *Mc* 10).

Bisogna tener conto del fatto che, nel colloquio con i farisei [*Mt* 19,7-9; *Mc* 10,4-6], Cristo prende posizione riguardo alla prassi della legge mosaica circa il cosiddetto "libello di ripudio". Le parole "per la durezza del vostro cuore", pronunciate da Cristo rispecchiano non soltanto "la storia dei cuori", ma anche tutta la complessità della legge positiva dell'Antico Testamento, che sempre cercava il "compromesso umano" in questo campo tanto delicato), 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 constatato che Cristo, richiamandosi al "principio", ci conduce, in un certo senso, oltre il limite della peccaminosità ereditaria dell'uomo fino alla sua innocenza originaria; egli ci permette, così, di trovare la continuità ed il legame esistente tra queste due situazioni, mediante le quali si è prodotto il dramma delle origini e anche la rivelazione del mistero dell'uomo all'uomo storico.

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

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

UDIENZA GENERALE

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 (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 aspetto ci permette di passare all’ermeneutica, in concreto quella di testi della Scrittura e della Tradizione. Il linguaggio religioso primario è simbolico [cf. W. Stählin, *Symbolon*, 1958; I. Macquarrie, *God Talk*, 1968; T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, 1970]. Tra i simboli, egli ne preferisce alcuni radicali o esemplari, che possiamo chiamare archetipali. Orbene, tra di essi la Bibbia usa quello della relazione coniugale, concretamente al livello del “conoscere” descritto. Uno dei primi poemi biblici, che applica l’archetipo coniugale alle relazioni di Dio col suo popolo, culmina nel verbo commentato: “Conoscerai il Signore” [*Os 2,22: weyadacta ‘et Yhwh*; attenuato in “Conoscerà che io sono il Signore” = *wydet ky ‘ny Yhwh: Is 49,23; 60,16; Ez 16,62*, che sono i tre poemi “coniugali”]. Di qui parte una tradizione letteraria, che culminerà nell’applicazione Paolina di Efesini 5 a Cristo e alla Chiesa; poi passerà alla tradizione patristica e a quella dei grandi mistici [per esempio S. Giovanni della Croce, *Llama de amor viva*]. Nel trattato *Grundzüge der Literatur - und Sprachwissenschaft*, vol. I, München 1976, IV ed., p. 462, così si definiscono gli archetipi: “Immagini e motivi arcaici, che secondo Jung formano il contenuto dell’inconscio collettivo comune a tutti gli uomini; essi presentano dei simboli, che in tutti i tempi e presso tutti i popoli rendono vivo in maniera immaginosa ciò che per l’umanità è decisivo quanto ad idee, rappresentazioni e istinti”. Freud, a quanto risulta, non utilizza il concetto di archetipo. Egli stabilisce una simbolica o codice di corrispondenze fisse tra immagini presenti-patenti e pensieri latenti. Il senso dei simboli è fisso, anche se non unico; essi possono essere riducibili ad un pensiero ultimo irriducibile a sua volta, che suole essere qualche esperienza dell’infanzia. Questi sono primari e di carattere sessuale [però non li chiama archetipi]. Si veda T. Todorov, *Théories da symbol*, Paris 1977, pp. 317ss.; inoltre: J. Jacoby, *Komplex, Archetyp, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs*, Zürich 1957.) personale della corporeità e sessualità umana. Ciò sembra assolutamente fondamentale per comprendere l’uomo, che fin dal “principio” è alla ricerca del significato del proprio corpo. Questo significato sta alla base della stessa teologia del corpo. Il termine “conobbe” - “si unì” (*Gen 4,1-2*) sintetizza tutta la densità del testo biblico finora analizzato. L’“uomo” che,

secondo Genesi 4,1 per la prima volta, “conosce” la donna, sua moglie, nell’atto dell’unione coniugale, è infatti quello stesso che, imponendo i nomi, cioè anche “conoscendo”, si è “differenziato” da tutto il mondo degli esseri viventi o *animalia*, affermando se stesso come persona e soggetto. La “conoscenza”, di cui parla Genesi 4,1, non lo allontana né può allontanarlo dal livello di quella primordiale e fondamentale autocoscienza. Quindi - qualsiasi cosa ne affermasse una mentalità unilateralmente “naturalistica” - in Genesi 4,1 non può trattarsi di un’accezione passiva della propria determinazione da parte del corpo e del sesso, proprio perché si tratta di “conoscenza”!

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

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 constatare 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. (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*].)

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

La generazione è una prospettiva, che uomo e donna inseriscono nella loro reciproca “conoscenza”. Questa, perciò, oltrepassa i limiti di soggetto-oggetto, quali uomo e donna sembrano essere a vicenda, dato che la “conoscenza” indica da una parte colui che “conosce” e dall’altra colei che “è

conosciuta” (o viceversa). In questa “conoscenza” si racchiude anche la consumazione del matrimonio, lo specifico consummatum; così si ottiene il raggiungimento della “oggettività” del corpo, nascosta nelle potenzialità somatiche dell’uomo e della donna, ed insieme il raggiungimento della oggettività dell’uomo che “è” questo corpo. Mediante il corpo, la persona umana è “marito” e “moglie”; in pari tempo, in questo particolare atto di “conoscenza”, mediato dalla femminilità e mascolinità personali, sembra raggiungersi anche la scoperta della “pura” soggettività del dono: cioè, la mutua realizzazione di sé nel dono.

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

5. Tutta la costituzione esteriore del corpo della donna, il suo particolare aspetto, le qualità che con la forza di una perenne attrattiva stanno all’inizio della “conoscenza”, di cui parla Genesi 4,1-2 (“Adamo si unì a Eva sua moglie”), sono in stretta unione con la maternità. La Bibbia (e in seguito la liturgia), con la semplicità che le è propria, onora e loda lungo i secoli “il grembo che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte” (*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. (Secondo il testo di Genesi 1, 26 la “chiamata” all’esistenza è nello stesso tempo trasmissione dell’immagine e della somiglianza divina. L’uomo deve procedere a trasmettere quest’immagine, continuando così l’opera di Dio. Il racconto della generazione di Set sottolinea questo aspetto: “Adamo aveva centotrenta anni quando generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio” [*Gen* 5,3].

Dato che Adamo e Eva erano immagine di Dio, Set eredita dai genitori questa somiglianza per trasmetterla agli altri. Nella S. Scrittura, però, ogni vocazione è unita ad una missione; quindi la chiamata all’esistenza è già predestinazione all’opera di Dio: “Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato” [*Ger* 1,5; cf. anche *Is* 44,1; 49,1.5].

Dio è colui che non soltanto chiama all’esistenza, ma sostiene e sviluppa la vita fin dal primo momento del concepimento: “Sei tu che mi hai tratto dal grembo, / mi hai fatto riposare sul petto di mia madre. / Al mio nascere tu mi hai accolto, / dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio” [*Sal*

22,10.11; cf. *Sal* 139,13-15].

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

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

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

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

UDIENZA GENERALE

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. (Secondo Platone, l’“eros” è l’amore assetato del Bello trascendente ed esprime l’insaziabilità tendente al suo eterno oggetto; esso, quindi, eleva sempre tutto ciò che è umano verso

il divino, che solo è in grado di appagare la nostalgia dell'anima imprigionata nella materia, è un amore che non indietreggia davanti al più grande sforzo, per raggiungere l'estasi dell'unione; quindi è un amore egocentrico, è bramosia, sebbene diretta verso valori sublimi [cf. A. Nygren, *Erôs et Agapé*, Paris 1951, vol. II, pp. 9-10]. Lungo i secoli, attraverso molte trasformazioni, il significato dell'"eros" è stato abbassato alle connotazioni meramente sessuali. Caratteristico è qui il testo di P. Chauchard, che sembra perfino negare all'"eros" le caratteristiche dell'amore umano. "*La cérébralisation de la sexualité ne réside pas dans les trucs techniques ennuyeux, mais dans la pleine reconnaissance de sa spiritualité, du fait qu'Erôs n'est humain qu'animé par Agapé et qu'Agapé exige l'incarnation dans Erôs*" [P. Chauchard, *Vices des vertus, vertus des vices*, Paris 1963, p. 147].

Il paragone della "conoscenza" biblica con l'"eros" platonico rivela la divergenza di queste due concezioni. La concezione platonica si basa sulla nostalgia del Bello trascendente e sulla fuga dalla materia; la concezione biblica, invece, è diretta verso la realtà concreta, e le è alieno il dualismo dello spirito e della materia come pure la specifica ostilità verso la materia ["E Dio vide che era cosa buona": *Gen 1,10.12.18.21.25*]. In quanto il concetto platonico di "eros" oltrepassa la portata biblica della "conoscenza" umana, il concetto contemporaneo sembra troppo ristretto. La "conoscenza" biblica non si limita a soddisfare l'istinto o il godimento edonistico, ma è un atto pienamente umano, diretto consapevolmente verso la procreazione, ed è anche l'espressione dell'amore interpersonale [cf. *Gen 29,20*; *1 Sam 1,8*; *2 Sam 12,24*]). Sembra, invece, che nella rivelazione originaria non sia presente l'idea del possesso della donna da parte dell'uomo, o viceversa, come di un oggetto.

D'altronde, è però noto che, in base alla peccaminosità contratta dopo il peccato originale, uomo e donna debbono ricostruire, con fatica, il significato del reciproco dono disinteressato. Questo sarà il tema delle nostre ulteriori analisi.

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

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

L'uomo che ha infranto l'alleanza col suo Creatore, cogliendo il frutto dall'albero della conoscenza del bene e del male, viene da Dio-Jahvé staccato dall'albero della vita: "Ora egli non stenda più la

mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre" (*Gen* 3,21). In questo modo, la vita data all'uomo nel mistero della creazione non è stata tolta, ma ristretta dal limite dei concepimenti, delle nascite e della morte, e inoltre aggravata dalla prospettiva della peccaminosità ereditaria; però gli viene, in certo senso, nuovamente data come compito nello stesso ciclo sempre ricorrente. La frase: "Adamo si unì a ("conobbe") 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.

UDIENZA GENERALE

Mercoledì, 2 Aprile 1980

Gli interrogativi sul matrimonio nella visione integrale dell'uomo

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

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

1. Il Vangelo secondo Matteo e quello secondo Marco ci riportano la risposta data da Cristo ai farisei, quando lo interrogarono circa l'indissolubilità del matrimonio, richiamandosi alla legge di Mosè, che ammetteva, in certi casi, la pratica del cosiddetto libello di ripudio. Ricordando loro i primi capitoli del Libro della Genesi, Cristo rispose: "Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello, dunque, che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi". Poi, rifacendosi alla loro domanda sulla legge di Mosè, Cristo aggiunse: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così" (*Mt 19,3; Mc 12,2ss*). Nella sua risposta, Cristo si richiamò due volte al "principio", e perciò anche noi, nel corso delle nostre analisi, abbiamo cercato di chiarire nel modo più profondo possibile il significato di questo "principio", che è la prima eredità di ogni essere umano nel mondo, uomo e donna, prima attestazione dell'identità umana secondo la parola rivelata, prima sorgente della certezza della sua vocazione come persona creata a immagine di Dio stesso.

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

Penso che fra le risposte, che Cristo darebbe agli uomini dei nostri tempi e ai loro interrogativi, spesso tanto impazienti, fondamentale sarebbe ancora quella da lui data ai farisei. Rispondendo a

quegli interrogativi, Cristo si richiamerebbe innanzitutto al “principio”. Lo farebbe forse in modo tanto più deciso ed essenziale, in quanto la situazione interiore e insieme culturale dell’uomo d’oggi sembra allontanarsi da quel “principio” ed assumere forme e dimensioni, che divergono dall’immagine biblica del “principio” in punti evidentemente sempre più distanti.

Tuttavia, Cristo non sarebbe “sorpreso” da nessuna di queste situazioni, e suppongo che continuerebbe a far riferimento soprattutto al “principio”.

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

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

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

significato a tutta la sfera dell'intersoggettività umana, specie nel perenne rapporto uomo-donna.

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

Esso costituisce realmente il principio" della teologia del corpo. Il fatto che la teologia comprenda anche il corpo non deve meravigliare né sorprendere nessuno che sia cosciente del mistero e della realtà dell'Incarnazione. Per il fatto che il Verbo di Dio si è fatto carne, il corpo è entrato, direi, attraverso la porta principale nella teologia, cioè nella scienza che ha per oggetto la divinità.

L'incarnazione - e la redenzione che ne scaturisce - è divenuta anche la sorgente definitiva della sacramentalità del matrimonio, di cui, al tempo opportuno, tratteremo più ampiamente.

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

Per loro è particolarmente importante la risposta data da Cristo ai farisei, zelatori dell'Antico Testamento. Coloro che cercano il compimento della propria vocazione umana e cristiana nel matrimonio, prima di tutto sono chiamati a fare di questa "teologia del corpo", di cui troviamo il "principio" nei primi capitoli del Libro della Genesi, il contenuto della loro vita e del loro comportamento. Infatti, quanto è indispensabile, sulla strada di questa vocazione, la coscienza approfondita del significato del corpo, nella sua mascolinità e femminilità! quanto è necessaria una precisa coscienza del significato sponsale del corpo, del suo significato generatore, dato che tutto ciò, che forma il contenuto della vita degli sposi, deve costantemente trovare la sua dimensione piena e personale nella convivenza, nel comportamento, nei sentimenti! E ciò, tanto più sullo sfondo di una civiltà, che rimane sotto la pressione di un modo di pensare e di valutare materialistico ed 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 recuperare questa dignità

in cui si compie, simultaneamente, il vero significato del corpo umano, il suo significato personale e “di comunione”?

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

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