

Secondo Ciclo

La redenzione del cuore (Teologia del corpo dell'uomo decaduto e redento)

Cristo fa appello al «cuore» dell'uomo

Il contenuto etico e antropologico del comandamento «non commettere adulterio»

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

Radicale cambiamento del significato della nudità originaria

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

Significato della vergogna originale nei rapporti interpersonali uomo-donna

Il dominio «su» l'altro nella relazione interpersonale

La triplice concupiscenza limita il significato sponsale del corpo

La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna

Nella volontà del dono reciproco la comunione delle persone

Il discorso della Montagna agli uomini del nostro tempo

Il contenuto del comandamento «non commettere adulterio»

L'adulterio secondo la legge e nel linguaggio dei profeti

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

Il significato dell'adulterio trasferito dal corpo al cuore

La concupiscenza come distacco dal significato sponsale del corpo

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

La concupiscenza allontana l'uomo e la donna dalle prospettive personali e «di comunione»

Costruire il nuovo senso etico attraverso la riscoperta dei valori

Interpretazione psicologica e teologica del concetto di concupiscenza

Valori evangelici e doveri del cuore umano

Realizzazione del valore del corpo secondo il disegno del Creatore

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

«Eros» ed «Ethos» si incontrano e fruttificano nel cuore umano

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

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

Tradizione anticotestamentaria e nuovo significato di «purezza»

Vita secondo la carne e giustificazione in Cristo

La contrapposizione tra carne e spirito e la «giustificazione» nella fede

La vita secondo lo spirito, fondata nella vera libertà

Santità e rispetto del corpo nella dottrina di san Paolo

Descrizione paolina del corpo e dottrina sulla purezza

La virtù della purezza attua la vita secondo lo Spirito

Dottrina paolina della purezza come «vita secondo lo spirito»

La funzione positiva della purezza di cuore

Pedagogia del corpo, ordine morale, manifestazioni affettive

Il corpo umano «tema» dell'opera d'arte

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

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

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

UDIENZA GENERALE

16 aprile 1980

Cristo fa appello al «cuore» dell'uomo

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

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

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

costruisca la giustizia voluta da Dio-legislatore: «Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 5,20).

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

3. Ci troviamo così nel pieno dell'ethos, ossia in ciò che può esser definito la forma interiore, quasi l'anima della morale umana. I pensatori contemporanei (ex. gr. Scheler) vedono nel discorso della montagna una grande svolta appunto nel campo dell'ethos. Una morale viva, nel senso esistenziale, non viene formata soltanto dalle norme che investono la forma dei comandamenti, dei precetti e dei divieti, come nel caso del «non commettere adulterio». La morale in cui si realizza il senso stesso dell'esser uomo - che è, in pari tempo, compimento della legge mediante il «sovrabbondare» della giustizia attraverso la vitalità soggettiva - si forma nella percezione interiore dei valori da cui nasce il dovere come espressione della coscienza, come risposta del proprio «io» personale. L'ethos ci fa contemporaneamente entrare nella profondità della norma stessa e scendere nell'interno dell'uomo-soggetto della morale. Il valore morale è connesso con il processo dinamico dell'intimità dell'uomo.

Per raggiungerlo, non basta fermarsi «alla superficie» delle azioni umane, bisogna penetrare proprio nell'interno.

4. Oltre al comandamento «non commettere adulterio», il decalogo ha anche «non desiderare la moglie del... prossimo» (cfr. Es 20,17; Dt 5,21). Nella enunciazione del discorso della montagna, Cristo li collega, in certo senso, l'uno con l'altro: «Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio nel suo cuore». Tuttavia, non si tratta tanto di distinguere la portata di quei due comandamenti del decalogo, quanto di rilevare la dimensione dell'azione interiore, alla quale si riferiscono anche le parole: «Non commettere adulterio».

Tale azione trova la sua espressione visibile nell'«atto del corpo», atto al quale partecipano l'uomo e la donna contro la legge dell'esclusività matrimoniale. La casistica dei libri dell'Antico Testamento, intesa ad investigare ciò che, secondo criteri esteriori, costituiva tale «atto del corpo» e, al tempo stesso, orientata a combattere l'adulterio, apriva a questo varie «scappatoie» legali (su ciò, cfr. il seguito delle presenti meditazioni). In questo modo, in base ai molteplici compromessi «per la durezza del... cuore» (Mt 19,8), il senso del comandamento, voluto dal legislatore, subiva una deformazione. Ci si atteneva all'osservanza legalistica della formula, che non «sovrabbondava» nella giustizia interiore dei cuori. Cristo sposta l'essenza del problema in un'altra dimensione, quando dice: «Chiunque guarda una

donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore». (Secondo antiche traduzioni: «Già l'ha resa adultera nel suo cuore», formula che sembra esser più esatta) (Il testo della Volgata offre una fedele traduzione dall'originale: iam moechatus est eam in corde suo. Infatti, il verbo greco «moicheúo» è transitivo. Invece, nelle moderne lingue europee, «commettere adulterio» è un verbo intransitivo; donde la versione: «Ha commesso adulterio con lei». E così: - in italiano: «... ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (versione a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 1971); similmente la versione del Pontificio Istituto Biblico, 1961, e quella a cura di S.Garofalo, 1966); - in francese: «... a déjà commis, dans son coeur, l'adultère avec elle» («Bible de Jérusalem», Paris, 1973; traduction oecumenique, Paris, 1972; Crampon); soltanto Fillion traduce: «A déjà commis l'adultère dans son coeur»; - in inglese: «...has already committed adultery with her in his heart» (Douai Version, 1582; analogamente Revised Standard Version, dal 1611 al 1966; R.Knox, «New English Bible, Jerusalem Bible», 1966); - in tedesco: «...hat in seinen Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen» (Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, im Auftrag der Bischöfe des deutschen Sprachbereiches, 1979); - in spagnolo: «...ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Bibl. Societ., 1966); - in portoghese: «...já cometeu adulterio com ela no seu coração» (M.Soaes, Sao Paulo, 1933); - in polacco: traduzioni antiche: «...juz ja scudzolozyl w sercu swoim»; traduzione ultima: «...juz sie w swoim sercu dopuscil z nia cudzolóstwa» (Biblia Tysiaclecia)).

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

UDIENZA GENERALE

23 aprile 1980

Il contenuto etico e antropologico del comandamento «non commettere adulterio»

1. Ricordiamo le parole del discorso della montagna, alle quali facciamo riferimento nel presente ciclo delle nostre riflessioni del mercoledì: «Avete inteso - dice il Signore - che fu detto: non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5,27-28).

L'uomo, al quale Gesù qui si riferisce, è proprio l'uomo «storico», quello di cui abbiamo rintracciato il «principio» e la «preistoria teologica» nella precedente serie di analisi. Direttamente, è colui che ascolta con le proprie orecchie il discorso della montagna. Ma insieme con lui, c'è anche ogni altro uomo, posto di fronte a quel momento della storia, sia nell'immenso spazio del passato, sia in quello, ugualmente vasto, del futuro. A questo «futuro», di fronte al discorso della montagna, appartiene anche il nostro presente, la nostra contemporaneità. Quest'uomo è, in certo senso, «ciascun» uomo, «ognuno» di noi. Sia l'uomo del passato, sia anche l'uomo del futuro può essere colui che conosce il comandamento positivo «non commettere adulterio» quale «contenuto della legge» (cfr. Rm 2,22-23), ma può essere ugualmente colui che, secondo la lettera ai Romani, ha questo comandamento soltanto «scritto nel (suo) cuore» (Rm 2,15).

In questo modo, il contenuto delle nostre riflessioni sarebbe spostato in certo senso sul terreno della «legge naturale». Le parole citate della lettera ai Romani (2,15), sono sempre state considerate, nella Rivelazione, quale fonte di conferma per l'esistenza della legge naturale. Così il concetto della legge naturale acquista anche un significato teologico.

Cfr., fra altri, D.Composta, «Teologia del diritto naturale», «Status quaestionis», Brescia 1972; J.Fuchs, s.j., «Lex naturae Zur Theologie des Naturrechts», Düsseldorf 1955, pp. 22-30; E.Hamel, s.j., «Loi naturelle et loi du Christ», Bruges-Paris 1965, Desclée de Brouwer, p. 18; A.Sacchi, «La legge naturale nella Bibbia», in «La legge naturale. Le relazioni del convegno dei teologi moralisti dell'Italia settentrionale» (11-13 settembre 1969), Bologna 1970; F.Böckle, «La legge naturale e la legge cristiana», in «La legge naturale nella Bibbia», in «La legge naturale. Le relazioni del convegno dei teologi moralisti dell'Italia settentrionale» (11-13 settembre 1969), Bologna 1970; A.Feuillet, «Le fondement de la morale ancienne et chrétienne d'après l'Épître aux Romains», in «Revue Thomiste» 78 [1970] 357-386; T.Herr, «Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments», München 1976, Schönigh, pp. 155-164).

Alla luce delle riflessioni precedentemente svolte, è l'uomo che dal suo «principio» ha acquistato un preciso senso del significato del corpo, già prima di varcare «la soglia» delle sue esperienze storiche, nel mistero stesso della creazione, dato che ne emerse «come uomo e donna» (Gen 1,27). E' l'uomo storico, che al «principio» della sua vicenda terrena si è trovato «dentro» la conoscenza del bene e del male, rompendo l'alleanza con il suo creatore. E'

l'uomo-maschio, che «conobbe (la donna) sua moglie» e la «conobbe» più volte, ed ella «concepì e partorì» (cfr. Gen 4,1-2) in conformità con il disegno del Creatore, che risaliva allo stato dell'innocenza originaria (cfr. Gen 1,28; 2,24).

2. Nel suo discorso della montagna, Cristo si rivolge, in particolare con le parole di Mt 5,27-28, proprio a quell'uomo. Si rivolge all'uomo di un determinato momento della storia e, insieme, a tutti gli uomini, appartenenti alla stessa storia umana. Si rivolge, come abbiamo già constatato, all'uomo «interiore». Le parole di Cristo hanno un esplicito contenuto antropologico; esse toccano quei significati perenni, per il tramite dei quali viene costituita l'antropologia «adeguata». Queste parole, mediante il loro contenuto etico, simultaneamente costituiscono una tale antropologia, ed esigono, per così dire, che l'uomo entri nella sua piena immagine.

L'uomo che è «carne», e che come maschio rimane in rapporto, attraverso il suo corpo e sesso, con la donna (ciò infatti indica anche l'espressione «non commettere adulterio»), deve, alla luce di queste parole di Cristo, ritrovarsi nel suo interno, nel suo «cuore» («The typically Hebraic usage reflected in the New Testament implies an understanding of man as unity of thought, will and feeling. ...It depicts man as a whole, viewed from his intentionality; the heart as the center of man is thought of as source of will, emotion, thoughts and affections.

This traditional Judaic conception was related by Paul to Hellenistic categories, such as 'mind', 'attitude', 'thoughts' and 'desires'. Such a co-ordination between the Judaic and Hellenistic categories is found in Phil. 1,7; 4,7; Rom. 1,21.24, where 'heart' is thought of as center from which these things flow» (R.Jewett, «Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings», Leiden 1971, Brill, p. 448).

«Das Hertz... ist die verbogene, inwendige Mitte und Wurzel des Menschen und damit seiner Welt..., der unergründliche Grund und die Lebendige Kraft aller Daseinserfahrung und -entscheidung» (H.Schlier, «Das Menschenhertz nach dem Apostel Paulus», in «Lebendiges Zeugnis», 1965, p. 123).(cfr. anche F.Baumgärtel-G.Behm, «Kardia», in «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament», II, Stuttgart 1933, Kolhammer, pp.609-616).

Il «cuore» è questa dimensione dell'umanità, con cui è legato direttamente il senso del significato del corpo umano, e l'ordine di questo senso. Si tratta, qui, sia di quel significato che, nelle precedenti analisi, abbiamo chiamato «sponsale», sia di quello che abbiamo denominato «generatore». E di quale ordine si tratta? 3. Questa parte delle nostre considerazioni deve dare una risposta appunto a tale domanda - una risposta che arriva non soltanto alle ragioni etiche, ma anche a quelle antropologiche; esse, infatti, rimangono in rapporto reciproco. Per ora, preliminarmente, occorre stabilire il significato del testo di Mt 5,27-28, il significato delle espressioni usate in esso e il loro rapporto reciproco. L'adulterio, al quale si riferisce direttamente il citato comandamento, significa l'infrazione dell'unità, mediante la quale l'uomo e la donna, soltanto come coniugi, possono unirsi così strettamente da essere «una sola carne» (Gen 2,24). Commette adulterio l'uomo, se in tale modo si unisce con una donna che non è sua moglie. Commette adulterio anche la donna, se in tale modo si unisce con un uomo che non è suo marito.

Bisogna dedurre che «l'adulterio nel cuore», commesso dall'uomo quando «guarda una donna per desiderarla», significa un atto interiore ben definito. Si tratta di un desiderio che è diretto,

in questo caso, dall'uomo verso una donna che non è sua moglie, al fine di unirsi con lei come se lo fosse, cioè - usando ancora una volta le parole di Gen 2,24 - così che «i due siano una sola carne». Tale desiderio, come atto interiore, si esprime per mezzo del senso della vista, cioè con lo sguardo, come nel caso di Davide e Betsabea, per servirci di un esempio tratto dalla Bibbia (cfr. 2Sam 11,2. Questo forse è il più noto, ma nella Bibbia si possono trovare altri esempi simili (cfr. Gen 34,2; Gdc 14,1; 16,1]). Il rapporto del desiderio col senso della vista è stato particolarmente messo in rilievo nelle parole di Cristo.

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

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

UDIENZA GENERALE

30 aprile 1980

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

1. Durante l'ultima nostra riflessione, abbiamo detto che le parole di Cristo nel Discorso della montagna sono in diretto riferimento al «desiderio» che nasce immediatamente nel cuore umano; indirettamente, invece, quelle parole ci orientano a comprendere una verità sull'uomo, che è di importanza universale.

Questa verità sull'uomo «storico», di importanza universale, verso la quale ci indirizzano le parole di Cristo tratte da Matteo 5,27-28, sembra essere espressa nella dottrina biblica sulla triplice concupiscenza. Ci riferiamo qui al conciso enunciato della prima Lettera di S. Giovanni: «Tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza, ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno» (1Gv 2,16-17). E' ovvio che per capire queste parole, bisogna tenere gran conto del contesto, in cui sono inserite, cioè il contesto di tutta la «teologia giovannea», su cui si è tanto scritto. Tuttavia, le stesse parole s'inseriscono, contemporaneamente, nel contesto di tutta la Bibbia: esse appartengono al complesso della verità rivelata sull'uomo, e sono importanti per la teologia del corpo. Non spiegano la concupiscenza stessa nella sua triplice forma, poiché sembrano presupporre che «la concupiscenza del corpo, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita», siano, in qualche modo, un concetto chiaro e conosciuto. Spiegano, invece, la genesi della triplice concupiscenza, indicando la sua provenienza non «dal Padre», ma «dal mondo».

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

Infatti, solo come conseguenza del peccato, come frutto della rottura dell'alleanza con Dio nel cuore umano - nell'intimo dell'uomo - il «mondo» del Libro della Genesi è divenuto il «mondo» delle parole giovannee (1Gv 2,15-16): luogo e sorgente di concupiscenza.

Così, dunque, l'enunciato secondo cui la concupiscenza «non viene dal Padre, ma dal mondo», sembra indirizzarci, ancora una volta, verso il biblico «principio». La genesi della triplice concupiscenza, presentata da Giovanni, trova in questo principio la sua prima e fondamentale delucidazione, una spiegazione, che è essenziale per la teologia del corpo. Per intendere quella verità di importanza universale sull'uomo «storico», contenuta nella parole di

Cristo durante il discorso della montagna (Mt 5,27-28), dobbiamo ancora una volta tornare al Libro della Genesi, ancora una volta soffermarci «alla soglia» della rivelazione dell'uomo «storico». Ciò è tanto più necessario, in quanto tale soglia della storia della salvezza si dimostra al tempo stesso soglia di autentiche esperienze umane, come costateremo nelle successive analisi. Vi rivivranno gli stessi significati fondamentali, che abbiamo ricavato dalle precedenti analisi, quali elementi costitutivi di una antropologia adeguata e profondo substrato della teologia del corpo.

3. Può sorgere ancora la domanda se sia lecito trasporre i contenuti tipici della «teologia giovannea», racchiusi in tutta la prima lettera (1Gv 2,15-16), sul terreno del Discorso della montagna secondo Matteo, e precisamente dell'affermazione di Cristo tratta da Matteo 5,27-28: «Avete inteso che fu detto: Non commetterete adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore». Riprenderemo questo argomento più volte: ciò nonostante, facciamo riferimento fin d'ora al contesto biblico generale, all'insieme della verità sull'uomo, in essa rivelata ed espressa. Proprio nel nome di questa verità, cerchiamo di capire fino in fondo l'uomo, che Cristo indica nel testo di Matteo 5,27-28: cioè l'uomo che «guarda» la donna «per desiderarla». Un tale sguardo, in definitiva, non si spiega forse col fatto che quell'uomo è appunto un «uomo di desiderio», nel senso della prima Lettera di S. Giovanni, anzi che entrambi, cioè l'uomo che guarda per desiderare e la donna che è oggetto di tale sguardo, si trovano nella dimensione della triplice concupiscenza, che «non viene dal Padre, ma dal mondo»? Occorre, dunque, intendere che cosa sia quella concupiscenza o piuttosto chi sia quel biblico «uomo di desiderio», per scoprire la profondità delle parole di Cristo secondo Matteo 5,27-28, e per spiegare che cosa significhi il loro riferimento, tanto importante per la teologia del corpo, al «cuore» umano.

4. Torniamo di nuovo al racconto jahvista, in cui lo stesso uomo, maschio e femmina, appare all'inizio come uomo di innocenza originaria - prima del peccato originale - e poi come colui che ha perduto questa innocenza, infrangendo l'originaria alleanza col suo Creatore. Non intendiamo qui fare un'analisi completa della tentazione e del peccato, secondo lo stesso testo di Genesi 3,1-5, la relativa dottrina della Chiesa e la teologia. Conviene soltanto osservare che la stessa descrizione biblica sembra mettere particolarmente in evidenza il momento chiave, in cui nel cuore dell'uomo è posto in dubbio il Dono.

L'uomo che coglie il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male» fa, al tempo stesso, una scelta fondamentale e la attua contro il volere del Creatore, Dio Jahvè, accettando la motivazione suggeritagli dal tentatore: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che, quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male»; secondo antiche traduzioni: «Sarete come dèi, conoscenti del bene e del male». In questa motivazione si racchiude chiaramente la messa in dubbio del Dono e dell'Amore, da cui trae origine la creazione come donazione. Per quanto riguarda l'uomo, egli riceve in dono il «mondo» ed al tempo stesso la «immagine di Dio», cioè l'umanità stessa in tutta la verità della sua duplicità maschile e femminile. E' sufficiente leggere accuratamente tutto il brano di Genesi 3,1-5, per individuarvi il mistero dell'uomo che volta le spalle al «Padre» (anche se nel racconto non troviamo tale appellativo di Dio). Mettendo in dubbio, nel suo cuore, il significato più profondo della donazione, cioè l'amore come motivo specifico della creazione e dell'Alleanza originaria (cfr. Gen 3,5), l'uomo volta le spalle al Dio-Amore, al «Padre».

In certo senso lo rigetta dal suo cuore. Contemporaneamente, quindi, distacca il suo cuore e

quasi lo recide da ciò che «viene dal Padre»: così, resta in lui ciò che «viene dal mondo».

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

UDIENZA GENERALE

14 maggio 1980

Radicale cambiamento del significato della nudità originaria

1. Abbiamo già parlato della vergogna che sorse nel cuore del primo uomo, maschio e femmina, insieme al peccato. La prima frase del racconto biblico, al riguardo, suona così: «Allora si aprirono gli occhi di tutti e due, e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture» (Gen 3,7). Questo passo, che parla della vergogna reciproca dell'uomo e della donna quale sintomo della caduta (*status naturae lapsae*), va considerato nel suo contesto.

La vergogna in quel momento tocca il grado più profondo e sembra sconvolgere le fondamenta stesse della loro esistenza. «Poi udirono il Signore Dio, che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo con la sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino» (Gen 3,8). La necessità di nascondersi indica che nel profondo della vergogna avvertita reciprocamente, come frutto immediato dell'albero della conoscenza del bene e del male, è maturato un senso di paura di fronte a Dio: paura precedentemente ignota. «Il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?"». Rispose: "Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto"» (Gen 3,9-10). Una certa paura appartiene sempre all'essenza stessa della vergogna; nondimeno la vergogna originaria rivela in modo particolare il suo carattere: «Ho avuto paura, perché sono nudo». Ci rendiamo conto che qui è in gioco qualche cosa di più profondo della stessa vergogna corporale, legata ad una recente presa di coscienza della propria nudità. L'uomo cerca di coprire con la vergogna della propria nudità l'autentica origine della paura, indicandone piuttosto l'effetto, per non chiamare per nome la sua causa. Ed è allora che Dio Jahvè lo fa in sua vece: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?» (Gen 3,11).

2. Sconvolgente è la precisione di quel dialogo, sconvolgente è la precisione di tutto il racconto. Essa manifesta la superficie delle emozioni dell'uomo nel vivere gli avvenimenti, in modo da svelarne al tempo stesso la profondità. In tutto ciò la «nudità» non ha soltanto un significato letterale, non si riferisce soltanto al corpo, non è origine di una vergogna riferita solo al corpo. In realtà, attraverso «la nudità», si manifesta l'uomo privo della partecipazione al Dono, l'uomo alienato da quell'Amore che era stato la sorgente del dono originario, sorgente della pienezza del bene destinato alla creatura.

Quest'uomo, secondo le formule dell'insegnamento teologico della Chiesa, fu privato dei doni soprannaturali e preternaturali, che facevano parte della sua «dotazione» prima del peccato; inoltre, subì un danno in ciò che appartiene alla natura stessa, all'umanità nella pienezza originaria «dell'immagine di Dio». La triplice concupiscenza non corrisponde alla pienezza di quell'immagine, ma appunto ai danni, alle deficienze, alle limitazioni che apparvero col peccato. La concupiscenza si spiega come carenza, la quale affonda però le radici nella profondità originaria dello spirito umano. Se vogliamo studiare questo fenomeno alle sue origini, cioè alla soglia delle esperienze dell'uomo «storico», dobbiamo prendere in

considerazione tutte le parole che Dio-Jahvè rivolse alla donna (Gen 3,16) e all'uomo (Gen 3,17-19), e inoltre dobbiamo esaminare lo stato della coscienza di entrambi; ed è il testo jahvista che espressamente ce lo facilita. Già prima abbiamo richiamato l'attenzione sulla specificità letteraria del testo a tale riguardo.

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

L'originaria accettazione del corpo era, in un certo senso, la base dell'accettazione di tutto il mondo visibile. E, a sua volta, era per l'uomo garanzia del suo dominio sul mondo, sulla terra, che avrebbe dovuto assoggettare (cfr. Gen 1,28).

4. Le parole «ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto» (Gen 3,10) testimoniano un radicale cambiamento di tale rapporto.

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

In questo contesto, o piuttosto in questa prospettiva, le parole di Adamo in Genesi 3,10: «Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto», sembrano esprimere la consapevolezza di essere inerme, e il senso di insicurezza della sua struttura somatica di fronte ai processi della natura, operanti con un determinismo inevitabile.

Forse, in questa sconvolgente enunciazione si trova implicita una certa «vergogna cosmica», in cui si esprime l'essere creato ad «immagine di Dio» e chiamato a soggiogare la terra e a dominarla (cfr. Gen 1,28), proprio mentre, all'inizio delle sue esperienze storiche e in maniera così esplicita, viene sottomesso alla terra, particolarmente nella «parte» della sua costituzione trascendente rappresentata appunto dal corpo.

UDIENZA GENERALE

28 maggio 1980

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

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

Tuttavia, questa «vergogna cosmica» - se è possibile scorgerne i tratti nella situazione totale dell'uomo dopo il peccato originale - nel testo biblico fa posto ad un'altra forma di vergogna. E' la vergogna prodottasi nell'umanità stessa, causata cioè dall'intimo disordine in ciò per cui l'uomo, nel mistero della creazione, era «l'immagine di Dio», tanto nel suo «io» personale che nella relazione interpersonale, attraverso la primordiale comunione delle persone, costituita insieme dall'uomo e dalla donna.

Quella vergogna, la cui causa si trova nell'umanità stessa, è immanente e relativa insieme: si manifesta nella dimensione dell'interiorità umana e al tempo stesso si riferisce all'«altro».

Questa è la vergogna della donna «nei riguardi» dell'uomo, e anche dell'uomo «nei riguardi» della donna: vergogna reciproca, che li costringe a coprire la propria nudità, a nascondere i propri corpi, a distogliere dalla vista dell'uomo ciò che costituisce il segno visibile della femminilità, e dalla vista della donna ciò che costituisce il segno visibile della mascolinità. In tale direzione, si è orientata la vergogna di entrambi dopo il peccato originale, quando si accorsero di «essere nudi», come attesta Genesi 3,7. Il testo jahvista sembra indicare esplicitamente il carattere «sessuale» di tale vergogna: «Intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture».

Tuttavia, possiamo chiederci se l'aspetto «sessuale» abbia soltanto un carattere «relativo»; in altre parole: se si tratta di vergogna della propria sessualità solo in riferimento alla persona dell'altro sesso.

2. Sebbene alla luce di quell'unica frase determinante di Genesi 3,7 la risposta all'interrogativo sembri sostenere soprattutto il carattere relativo della vergogna originaria, nondimeno la riflessione sull'intero contesto immediato consente di scoprire il suo sfondo più immanente. Quella vergogna, che senza dubbio si manifesta nell'ordine «sessuale», rivela una specifica difficoltà di avvertire l'essenzialità umana del proprio corpo: difficoltà che l'uomo non aveva sperimentato nello stato di innocenza originaria. Così, infatti, si possono intendere le parole: «Ho avuto paura, perché sono nudo», le quali pongono in evidenza le conseguenze del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male nell'intimo dell'uomo. Attraverso queste parole viene svelata una certa costitutiva frattura nell'interno della persona umana, quasi una rottura della originaria unità spirituale e somatica dell'uomo. Questi si rende conto per la prima volta che il suo corpo ha cessato di attingere alla forza dello spirito, che lo

elevava al livello dell'immagine di Dio. La sua vergogna originaria porta in sé i segni di una specifica umiliazione mediata dal corpo. Si nasconde in essa il germe di quella contraddizione, che accompagnerà l'uomo «storico» in tutto il suo cammino terrestre, come scrive san Paolo: «Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente» (Rm 7,22-23).

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

4. Con tale squilibrio interiore è collegata la vergogna immanente.

Ed essa ha un carattere «sessuale», perché appunto la sfera della sessualità umana sembra porre in particolare evidenza quello squilibrio, che scaturisce dalla concupiscenza e specialmente dalla «concupiscenza del corpo». Da questo punto di vista, quel primo impulso, di cui parla Genesi 3,7 («si accorsero di essere nudi, intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture») è molto eloquente; è come se l'«uomo della concupiscenza» (uomo e donna «nell'atto della conoscenza del bene e del male») provasse di aver semplicemente cessato, anche attraverso il proprio corpo e sesso, di stare al di sopra del mondo degli esseri viventi o «animalia». E' come se provasse una specifica frattura dell'integrità personale del proprio corpo, particolarmente in ciò che ne determina la sessualità e che è direttamente collegato con la chiamata a quell'unità, in cui l'uomo e la donna «saranno una sola carne» (Gen 2,24). Perciò, quel pudore immanente ed insieme sessuale è sempre, almeno indirettamente, relativo. E' il pudore della propria sessualità «nei riguardi» dell'altro essere umano. In tal modo il pudore viene manifestato nel racconto di Genesi 3, per cui siamo, in certo senso, testimoni della nascita della concupiscenza umana. E' quindi sufficientemente chiara anche la motivazione per risalire dalle parole di Cristo sull'uomo (maschio), il quale «guarda una donna per desiderarla» (Mt 5,27-28), a quel primo momento, in cui il pudore si spiega mediante la concupiscenza, e la concupiscenza mediante il pudore. Così intendiamo meglio perché - e in quale senso - Cristo parla del desiderio come «adulterio» commesso nel cuore, perché si rivolge al «cuore» umano.

5. Il cuore umano serba in sé contemporaneamente il desiderio e il pudore. La nascita del pudore ci orienta verso quel momento, in cui l'uomo interiore, «il cuore», chiudendosi a ciò che «viene dal Padre», si apre a ciò che «viene dal mondo». La nascita del pudore nel cuore umano va di pari passo con l'inizio della concupiscenza: della triplice concupiscenza secondo

la teologia giovannea (cfr. 1Gv 2,16), e in particolare della concupiscenza del corpo.

L'uomo ha pudore del corpo a motivo della concupiscenza. Anzi, ha pudore non tanto del corpo, quanto proprio della concupiscenza: ha pudore del corpo a motivo della concupiscenza. Ha pudore del corpo a motivo di quello stato del suo spirito, a cui la teologia e la psicologia danno la stessa denominazione sinonimica: desiderio ovvero concupiscenza, sebbene con significato non del tutto uguale. Il significato biblico e teologico del desiderio e della concupiscenza differisce da quello usato nella psicologia. Per quest'ultima, il desiderio proviene dalla mancanza o dalla necessità, che il valore desiderato deve appagare. La concupiscenza biblica, come deduciamo da 1Gv 2,16, indica lo stato dello spirito umano allontanato dalla semplicità originaria e dalla pienezza dei valori, che l'uomo e il mondo posseggono «nelle dimensioni di Dio». Appunto tale semplicità e pienezza del valore del corpo umano nella prima esperienza della sua mascolinità-femminilità, di cui parla Genesi 2,23-25, ha subito successivamente, «nelle dimensioni del mondo», una trasformazione radicale. E allora, insieme con la concupiscenza del corpo, nacque il pudore.

6. Il pudore ha un duplice significato: indica la minaccia del valore e al tempo stesso preserva interiormente tale valore (cfr.

Karol Wojtyła, «Amore e responsabilità», Torino 19782, pp. 161-178).

Il fatto che il cuore umano, dal momento in cui vi nacque la concupiscenza del corpo, serbi in sé anche la vergogna, indica che si può e si deve far appello ad esso, quando si tratta di garantire quei valori, ai quali la concupiscenza toglie la loro originaria e piena dimensione. Se teniamo ciò in mente, siamo in grado di comprendere meglio perché Cristo, parlando della concupiscenza, fa appello al «cuore» umano.

UDIENZA GENERALE

4 giugno 1980

Significato della vergogna originale nei rapporti interpersonali uomo-donna

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

2. Soprattutto, dunque, questa vergogna che, secondo la narrazione biblica, induce l'uomo e la donna a nascondere reciprocamente i propri corpi ed in specie la loro differenziazione sessuale, conferma che si è infranta quella capacità originaria di comunicare reciprocamente se stessi, di cui parla Genesi 2,25. Il radicale cambiamento del significato della nudità originaria ci lascia supporre trasformazioni negative di tutto il rapporto interpersonale uomo-donna. Quella reciproca comunione nell'umanità stessa mediante il corpo e mediante la sua mascolinità e femminilità, che aveva una così forte risonanza nel passo precedente della narrazione jahvista (cfr. Gen 2,23-25), viene in questo momento sconvolta: come se il corpo, nella sua mascolinità e femminilità, cessasse di costituire l'«insospettabile» substrato della comunione delle persone, come se la sua originaria funzione fosse «messa in dubbio» nella coscienza dell'uomo e della donna. Spariscono la semplicità e la «purezza» dell'esperienza originaria, che facilitava una singolare pienezza nel reciproco comunicare se stessi. Ovviamente, i progenitori non cessarono di comunicare a vicenda attraverso il corpo e i suoi movimenti, gesti, espressioni; ma sparì la semplice e diretta comunione di sé connessa con l'esperienza originaria della reciproca nudità. Quasi all'improvviso, apparve nella loro coscienza una soglia invalicabile, che limitava l'originaria «donazione di sé» all'altro, in pieno affidamento a tutto ciò che costituiva la propria identità e, al tempo stesso, diversità, da un lato femminile, dall'altro maschile. La diversità, ovvero la differenza del sesso maschile e femminile, fu bruscamente sentita e compresa come elemento di reciproca contrapposizione di persone. Ciò viene attestato dalla concisa espressione di Genesi 3,7: «Si accorsero di essere nudi», e dal suo contesto immediato. Tutto ciò fa parte anche dell'analisi della prima

vergogna. Il libro della Genesi non soltanto ne delinea l'origine nell'essere umano, ma consente anche di svelare i suoi gradi in entrambi, nell'uomo e nella donna.

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

Celandola reciprocamente, secondo Genesi 3,7, entrambi la esprimono quasi per istinto.

4. Questa è, ad un tempo, come la «seconda» scoperta del sesso, che nella narrazione biblica differisce radicalmente dalla prima. L'intero contesto del racconto comprova che questa nuova scoperta distingue l'uomo «storico» della concupiscenza (anzi, della triplice concupiscenza) dall'uomo dell'innocenza originaria. In quale rapporto si pone la concupiscenza, ed in particolare la concupiscenza della carne, rispetto alla comunione delle persone mediata dal corpo, dalla sua mascolinità e femminilità, cioè rispetto alla comunione assegnata, «dal principio», all'uomo dal Creatore? Ecco l'interrogativo che bisogna porsi, precisamente riguardo «al principio», circa l'esperienza della vergogna, a cui si riferisce il racconto biblico.

La vergogna, come già abbiamo osservato, si manifesta nella narrazione di Genesi 3 come sintomo del distacco dell'uomo dall'amore, di cui era partecipe nel mistero della creazione secondo l'espressione giovannea: quello che «viene dal Padre». «Quello che è nel mondo», cioè la concupiscenza, porta con sé una quasi costitutiva difficoltà di immedesimazione col proprio corpo; e non soltanto nell'ambito della propria soggettività, ma ancor più riguardo alla soggettività dell'altro essere umano: della donna per l'uomo, dell'uomo per la donna.

5. Di qui la necessità di nascondersi davanti all'«altro» col proprio corpo, con ciò che determina la propria femminilità/mascolinità. Questa necessità dimostra la fondamentale

mancanza di affidamento, il che di per sé indica il crollo dell'originario rapporto «di comunione». Appunto il riguardo alla soggettività dell'altro, ed insieme alla propria soggettività, ha suscitato in questa nuova situazione, cioè nel contesto della concupiscenza, l'esigenza di nascondersi, di cui parla Genesi 3,7.

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

UDIENZA GENERALE

18 giugno 1980

Il dominio «su» l'altro nella relazione interpersonale

1. In Genesi 3 è descritto con sorprendente precisione il fenomeno della vergogna, apparsa nel primo uomo insieme al peccato originale.

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

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

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

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

4. Sembra quindi che nelle parole rivolte da Dio-Jahvè alla donna, si trovi una risonanza più

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

5. Già l'analisi di Genesi 3,7, fatta in precedenza, ha dimostrato che nella nuova situazione, dopo la rottura dell'originaria Alleanza con Dio, l'uomo e la donna si trovarono fra loro, anziché uniti, maggiormente divisi o addirittura contrapposti a causa della loro mascolinità e femminilità. Il racconto biblico, mettendo in rilievo l'impulso istintivo che aveva spinto entrambi a coprire i loro corpi, descrive al tempo stesso la situazione in cui l'uomo, come maschio o femmina - prima era piuttosto maschio e femmina - si sente maggiormente estraniato dal corpo, come dalla sorgente della originaria unione nell'umanità («carne dalla mia carne»), e più contrapposto all'altro proprio in base al corpo e al sesso. Tale contrapposizione non distrugge né esclude l'unione coniugale voluta dal Creatore (cfr. Gen 2,24), né i suoi effetti procreativi; ma conferisce all'attuazione di questa unione un'altra direzione, che sarà propria dell'uomo della concupiscenza. Di ciò parla appunto Genesi 3,16.

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

6. Tutto ciò sembra confermare, sotto vari aspetti, che alla base della vergogna, di cui l'uomo «storico» è divenuto partecipe, sta la triplice concupiscenza, di cui tratta la prima Lettera di Giovanni 2,16: non solamente la concupiscenza della carne, ma anche «la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita». L'espressione relativa al «dominio» («egli ti dominerà»), di cui leggiamo in Genesi 3,16, non indica forse quest'ultima forma di concupiscenza? Il dominio «su» l'altro - dell'uomo sulla donna - non cambia forse essenzialmente la struttura di comunione nella relazione interpersonale? Non traspone forse nella dimensione di tale struttura qualcosa che fa dell'essere umano un oggetto, in certo senso concupiscibile dagli occhi? Ecco gli interrogativi che nascono dalla riflessione sulle parole di Dio-Jahvè secondo Genesi 3,16. Quelle parole, pronunciate quasi alla soglia della storia umana dopo il peccato originale, ci svelano non soltanto la situazione esteriore dell'uomo e della donna, ma ci consentono anche di penetrare all'interno dei profondi misteri del loro cuore.

UDIENZA GENERALE

25 giugno 1980

La triplice concupiscenza limita il significato sponsale del corpo

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

Di continuo, infatti, prendono coscienza del significato sponsale del corpo e tendono a tutelarlo, per così dire, dalla concupiscenza, così come cercano di mantenere il valore della comunione, ossia dell'unione delle persone nell'«unità del corpo».

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

3. Si può quindi dire - approfondendo Genesi 3,16 - che mentre da una parte il «corpo», costituito nell'unità del soggetto personale, non cessa di stimolare i desideri dell'unione personale, proprio a motivo della mascolinità e femminilità («verso tuo marito sarà il tuo istinto»), dall'altra e al tempo stesso la concupiscenza indirizza a modo suo questi desideri; ciò viene confermato dalla espressione: «Egli ti dominerà». La concupiscenza della carne indirizza però tali desideri verso l'appagamento del corpo, spesso a prezzo di un'autentica e piena comunione delle persone. In tal senso, si dovrebbe prestare attenzione alla maniera in cui vengono distribuite le accentuazioni semantiche nei versetti di Genesi 3; infatti, pur essendo sparse, rivelano coerenza interna. L'uomo è colui che sembra provar vergogna del

proprio corpo con particolare intensità: «Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto» (Gen 3,10); queste parole pongono in rilievo il carattere davvero metafisico della vergogna. Al tempo stesso, l'uomo è colui per il quale la vergogna, unita alla concupiscenza, diventerà impulso a «dominare» la donna («egli dominerà»). In seguito, l'esperienza di tale dominio si manifesta più direttamente nella donna come il desiderio insaziabile di un'unione diversa. Dal momento in cui l'uomo la «domina», alla comunione delle persone - fatta di unità spirituale dei due soggetti donatisi reciprocamente - succede un diverso rapporto vicendevole, cioè un rapporto di possesso dell'altro a modo di oggetto del proprio desiderio. Se tale impulso prevale da parte dell'uomo, gli istinti che la donna volge verso di lui, secondo l'espressione di Genesi 3,16, possono assumere - e assumono - un carattere analogo. E forse talvolta prevengono il «desiderio» dell'uomo, o tendono perfino a suscitarlo e a dargli impulso.

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

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

Quel «significato» non modifica la realtà in se stessa, ciò che il corpo umano è e non cessa di essere nella sessualità che gli è propria, indipendentemente dagli stati della nostra coscienza e delle nostre esperienze. Tuttavia, tale significato puramente oggettivo del corpo e del sesso, al di fuori del sistema dei reali concreti rapporti interpersonali tra l'uomo e la donna, è in un certo senso «storico».

Noi, invece, nella presente analisi - in conformità con le fonti bibliche - teniamo conto della storicità dell'uomo (anche per il fatto che prendiamo le mosse dalla sua preistoria teologica). Si tratta qui, ovviamente, di una dimensione interiore, che sfugge ai criteri esterni della storicità, ma che - tuttavia può essere considerata «storica».

Anzi, essa sta proprio alla base di tutti i fatti, che costituiscono la storia dell'uomo - anche la storia del peccato e della salvezza - e così rivelano la profondità e la radice stessa della sua storicità.

6. Quando, in questo vasto contesto, parliamo della concupiscenza come di limitazione, infrazione o addirittura deformazione del significato sponsale del corpo, ci riportiamo soprattutto alle precedenti analisi, che riguardavano lo stato della innocenza originaria, cioè la preistoria teologica dell'uomo. Al tempo stesso, abbiamo in mente la misura che l'uomo «storico», con il suo «cuore», applica al proprio corpo riguardo alla sessualità maschile/femminile.

Questa misura non è qualcosa di esclusivamente concettuale: è ciò che determina gli atteggiamenti e decide in linea di massima del modo di vivere del corpo.

Certamente, a ciò si riferisce il Cristo nel Discorso della Montagna. Noi cerchiamo qui di accostare le parole tratte da Matteo 5,27-28 alla soglia stessa della storia teologica dell'uomo, prendendole quindi in considerazione già nel contesto di Genesi 3. La concupiscenza come limitazione, infrazione o addirittura deformazione del significato sponsale del corpo, può esser verificata in maniera particolarmente chiara (nonostante la concisione del racconto biblico) nei due progenitori, Adamo e Eva; grazie a loro abbiamo potuto trovare il significato sponsale del corpo e riscoprire in che cosa esso consista come misura del «cuore» umano, tale da plasmare la forma originaria della comunione delle persone. Se nella loro esperienza personale (che il testo biblico ci permette di seguire) quella forma originaria ha subito squilibrio e deformazione - come abbiamo cercato di dimostrare attraverso l'analisi della vergogna - doveva subire una deformazione anche il significato sponsale del corpo, che nella situazione della innocenza originaria costituiva la misura del cuore di entrambi, dell'uomo e della donna. Se riusciremo a ricostruire in che cosa consista questa deformazione, avremo pure la risposta alla nostra domanda: cioè in che cosa consista la concupiscenza della carne e che cosa costituisca la sua specificità teologica ed insieme antropologica. Sembra che una risposta teologicamente ed antropologicamente adeguata, importante per quel che concerne il significato delle parole di Cristo nel discorso della Montagna, possa già essere ricavata dal contesto di Genesi e dall'intero racconto jahvista, che in precedenza ci ha permesso di chiarire il significato sponsale del corpo umano.

UDIENZA GENERALE

23 luglio 1980

La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna

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

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

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

corpo, e tanto meno diviene sensibile al dono della persona, che nei rapporti reciproci dell'uomo e della donna esprime appunto quel significato.

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

4. L'immagine della concupiscenza del corpo, che emerge dalla presente analisi, ha un chiaro riferimento all'immagine della persona, con la quale abbiamo collegato le nostre precedenti riflessioni sul tema del significato sponsale del corpo. L'uomo infatti come persona è in terra «la sola creatura che Iddio ha voluto per se stessa» e, in pari tempo, colui che non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (*Gaudium et Spes*, 24). La concupiscenza in generale - e la concupiscenza del corpo in particolare - colpisce appunto questo «dono sincero»: sottrae all'uomo, si potrebbe dire, la dignità del dono, che viene espressa dal suo corpo mediante la femminilità e la mascolinità, e in certo senso «depersonalizza» l'uomo facendolo oggetto «per l'altro». Invece di essere «insieme con l'altro» - soggetto nell'unità, anzi nella sacramentale «unità del corpo» - l'uomo diviene oggetto per l'uomo: la femmina per il maschio e viceversa. Le parole di Genesi 3,16 - e, prima ancora, di Genesi 3,7 - lo attestano, con tutta la chiarezza del contrasto, rispetto a Genesi 2,23-25.

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

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

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

UDIENZA GENERALE

30 luglio 1980

Nella volontà del dono reciproco la comunione delle persone

1. Le riflessioni che andiamo svolgendo nell'attuale ciclo sono inerenti alle parole, che Cristo pronunziò nel Discorso della montagna sul «desiderio» della donna da parte dell'uomo. Nel tentativo di procedere a un esame di fondo su ciò che caratterizza l'«uomo della concupiscenza», siamo nuovamente risaliti al Libro della Genesi.

Quivi, la situazione venutasi a creare nel rapporto reciproco dell'uomo e della donna è delineata con grande finezza. Le singole frasi di Genesi 3 sono molto eloquenti. Le parole di Dio-Jahvè rivolte alla donna in Genesi 3,16: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà», sembrano rivelare, ad un'analisi approfondita, in che modo il rapporto di reciproco dono, che esisteva tra loro nello stato di innocenza originaria, si sia mutato, dopo il peccato originale, in un rapporto di reciproca appropriazione.

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

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

3. La concupiscenza fa sì che il corpo divenga quasi «terreno» di appropriazione dell'altra persona. Com'è facile intendere, ciò comporta la perdita del significato sponsale del corpo. Ed insieme a ciò acquista un altro significato anche la reciproca «appartenenza» delle persone, che unendosi così da essere a «una sola carne» (Gen 2,24) vengono in pari tempo chiamate ad appartenere l'una all'altra.

La particolare dimensione dell'unione personale dell'uomo e della donna attraverso l'amore si esprime nelle parole «mio... mia». Questi pronomi, che da sempre appartengono al linguaggio dell'amore umano, ricorrono, spesso nelle strofe del Cantico dei Cantici e anche in altri testi biblici. Sono pronomi che nel loro significato «materiale» denotano un rapporto di possesso, ma nel nostro caso indicano l'analogia personale di tale rapporto. L'appartenenza reciproca dell'uomo e della donna, specialmente quando si appartengono come coniugi «nell'unità del corpo», si forma secondo questa analogia personale. L'analogia - come è noto - indica ad un tempo la somiglianza ed anche la carenza di identità (cioè una sostanziale dissomiglianza). Possiamo parlare dell'appartenenza reciproca delle persone soltanto se prendiamo in considerazione una tale analogia.

Infatti, nel suo significato originario e specifico, l'appartenenza presuppone il rapporto del soggetto all'oggetto: rapporto di possesso e di proprietà. E' un rapporto non soltanto oggettivo, ma soprattutto «materiale»: appartenenza di qualcosa, quindi di un oggetto a qualcuno.

4. I termini «mio... mia», nell'eterno linguaggio dell'amore umano, non hanno - certamente - tale significato. Essi indicano la reciprocità della donazione, esprimono l'equilibrio del dono - forse proprio questo in primo luogo - cioè quell'equilibrio del dono, in cui si instaura la reciproca *communio personarum*. E se questa viene instaurata mediante il dono reciproco della mascolinità e della femminilità, si conserva in essa anche il significato sponsale del corpo. Invero, le parole «mio... mia» nel linguaggio d'amore sembrano una radicale negazione di appartenenza nel senso in cui un oggetto-cosa materiale appartiene al soggetto-persona. L'analogia conserva la sua funzione finché non cade nel significato suesposto. La triplice concupiscenza, ed in particolare la concupiscenza della carne, toglie alla reciproca appartenenza dell'uomo e della donna la dimensione che è propria dell'analogia personale, in cui i termini «mio... mia» conservano il loro significato essenziale. Tale significato essenziale sta al di fuori della «legge di proprietà», al di fuori del significato dell'«oggetto di possesso»; la concupiscenza, invece, è orientata verso quest'ultimo significato. Dal possedere, l'ulteriore passo va verso il «godimento»: l'oggetto che possiedo acquista per me un certo significato in quanto ne dispongo e me ne servo, lo uso. E' evidente che l'analogia personale dell'appartenenza si contrappone decisamente a tale significato. E questa opposizione è un segno che ciò che nel rapporto reciproco dell'uomo e della donna «viene dal Padre» conserva la sua persistenza e continuità nei confronti di ciò che viene «dal mondo». Tuttavia, la concupiscenza di per sé spinge l'uomo verso il possesso dell'altro come oggetto, lo spinge verso il «godimento», che porta con sé la negazione del significato sponsale del corpo. Nella sua essenza, il dono disinteressato viene escluso dal «godimento» egoistico. Non ne parlano forse già le parole di Dio-Jahvè rivolte alla donna in Genesi 3,16? 5. Secondo la prima lettera di Giovanni 2,16, la concupiscenza mostra soprattutto lo stato dello spirito umano. Anche la concupiscenza della carne attesta in primo luogo lo stato dello spirito umano. A questo problema converrà dedicare un'ulteriore analisi.

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

UDIENZA GENERALE

6 agosto 1980

Il discorso della Montagna agli uomini del nostro tempo

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

Nel suo colloquio con i farisei, Gesù, facendo riferimento al «principio», pronunciò le seguenti parole riguardo al libello di ripudio: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così» (Mt 19,8).

Questa frase comprende indubbiamente un'accusa. «La durezza di cuore» indica ciò che, secondo l'ethos del popolo dell'Antico Testamento, aveva fondato la situazione contraria all'originario disegno di Dio-Jahvè secondo Genesi 2,24. Ed è là che bisogna cercare la chiave per interpretare tutta la legislazione di Israele nell'ambito del matrimonio e, in senso più lato, nell'insieme dei rapporti tra uomo e donna. Parlando della «durezza di cuore», Cristo accusa, per così dire, l'intero «soggetto interiore» che è responsabile della deformazione della Legge. Nel Discorso della montagna (Mt 5,27-28), egli fa anche un richiamo al «cuore», ma le parole qui pronunciate non sembrano soltanto di accusa.

2. Dobbiamo riflettere ancora una volta su di esse, inserendole il più possibile nella loro dimensione «storica». L'analisi finora fatta, mirante a mettere a fuoco «l'uomo della concupiscenza» nel suo momento genetico, quasi nel punto iniziale della sua storia intrecciata con la teologia, costituisce un'ampia introduzione soprattutto antropologica, al lavoro che ancora occorre intraprendere. La successiva tappa della nostra analisi dovrà essere di carattere etico. Il Discorso della montagna, ed in particolare quel passo che abbiamo scelto come centro delle nostre analisi, fa parte della proclamazione del nuovo ethos: l'ethos del Vangelo. Nell'insegnamento di Cristo, esso è profondamente connesso con la coscienza del «principio», quindi con il mistero della creazione nella sua originaria semplicità e ricchezza; e, al tempo stesso, l'ethos, che Cristo proclama nel Discorso della montagna, è realisticamente indirizzato all'«uomo storico», divenuto l'uomo della concupiscenza. La triplice concupiscenza, infatti, è retaggio di tutta l'umanità, e il «cuore» umano realmente ne partecipa. Cristo, che sa «quello che c'è in ogni uomo» (Gv 2,25; cfr. Ap 2,23; At 1,24), non può parlare altrimenti, se non con una simile consapevolezza. Da questo punto di vista, nelle parole di Matteo 5,27-28 non prevale l'accusa ma il giudizio: un giudizio realistico sul cuore umano, un giudizio che da una parte ha un fondamento antropologico, e, dall'altra, un carattere direttamente etico. Per l'ethos del Vangelo è un giudizio costitutivo.

3. Nel Discorso della montagna, Cristo si rivolge direttamente all'uomo che appartiene ad una società ben definita. Anche il Maestro appartiene a quella società, a quel popolo. Quindi bisogna cercare nelle parole di Cristo un riferimento ai fatti, alle situazioni, alle istituzioni, alle quali era quotidianamente familiarizzato. Bisogna che sottoponiamo tali riferimenti ad un'analisi almeno sommaria, affinché emerga più chiaramente il significato etico delle parole di Matteo 5,27-28. Tuttavia, con queste parole, Cristo si rivolge anche, in modo indiretto ma

reale, ad ogni uomo «storico» (intendendo questo aggettivo soprattutto in funzione teologica). E quest'uomo è proprio l'«uomo della concupiscenza», il cui mistero e il cui cuore è noto a Cristo («egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo») (Gv 2,25).

Le parole del Discorso della montagna ci consentono di stabilire un contatto con l'esperienza interiore di quest'uomo quasi ad ogni latitudine e longitudine geografica, nelle varie epoche, nei diversi condizionamenti sociali e culturali. L'uomo del nostro tempo si sente chiamato per nome da questo enunciato di Cristo, non meno dell'uomo di «allora», a cui il Maestro direttamente si rivolgeva.

4. In ciò risiede l'universalità del Vangelo, che non è affatto una generalizzazione. Forse proprio in questo enunciato di Cristo, che qui sottoponiamo ad analisi, ciò si manifesta con particolare chiarezza.

In virtù di questo enunciato, l'uomo di ogni tempo e di ogni luogo si sente chiamato, in modo adeguato, concreto, irripetibile: perché appunto Cristo fa appello al «cuore» umano, che non può essere soggetto ad alcuna generalizzazione. Con la categoria del «cuore», ognuno è individuato singolarmente ancor più che per nome, viene raggiunto in ciò che lo determina in modo unico e irripetibile, è definito nella sua umanità «dall'interno».

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

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

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

Papa Montini a due anni dalla scomparsa E ora, prima di cantare tutti insieme il Pater noster, non posso dimenticare che, due anni fa, il mio Predecessore Paolo VI stava per concludere la sua lunga e operosa giornata terrena. Tra poche ore, egli si presentava a Cristo Signore per contemplare il suo Volto, per dirgli, con Pietro e come Pietro: Rabbi, bonum est nos hic esse: «Maestro, è bello per noi stare qui» (Mc 9,5); è bello stare con Te, per sempre! In quest'ora del tramonto, che il ricordo colora di mestizia, rivolgiamo il pensiero a quel grande Pontefice, che veramente si è speso fino all'ultimo per il servizio della Chiesa, da lui amata come la pupilla degli occhi, da lui esaltata, da lui difesa dagli opposti contrasti, da lui guidata sulle onde talora mosse dal rinnovamento post-conciliare, da lui illustrata in una catechesi instancabile che ne ha esposto mirabilmente l'intima natura, la realtà nascosta e visibile

insieme, l'organica struttura esterna e il carisma dello Spirito che la muove all'interno, la configurazione «mariana» di obbedienza e di servizio, nel «sì» detto dall'uomo a Dio, senza limiti.

Come dimenticare le sue parole e i suoi discorsi, sempre incisivi e alati? Come non ricordare i suoi grandi documenti come la «Populorum Progressio», la «Humanæ Vitæ», la «Sacerdotalis Cælibatus», la «Octogesima Adveniens», la «Marialis Cultus», la «Gaudete in Domino», la «Evangelii Nuntiandi»? Come non riandare ai suoi viaggi apostolici, che hanno definitivamente aperto le vie del mondo all'odierna testimonianza del Successore di Pietro? Nel giorno della sua Trasfigurazione, il Signore lo ha chiamato a contemplare la sua gloria; e sappiamo, come hanno testimoniato i suoi più intimi collaboratori, che in quell'ultimo pomeriggio della sua vita, la preghiera che continuamente salì alle sue labbra, nel venir meno delle energie fisiche, fu proprio il Pater Noster. Nel ricordarlo insieme, stasera, con le stesse parole del Pater, chiediamo al Padre Celeste che lo inondi della sua luce eternamente raggiante, e conceda a noi tutti di seguirne fedelmente gli insegnamenti e gli esempi, che tuttora ci edificano e commuovono.

UDIENZA GENERALE

13 agosto 1980

Il contenuto del comandamento «non commettere adulterio»

1. L'analisi dell'affermazione di Cristo durante il Discorso della montagna, affermazione che si riferisce all'«adulterio», e al «desiderio» che egli chiama «adulterio commesso nel cuore», bisogna svolgerla iniziando dalle prime parole. Cristo dice: «Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio...» (Mt 5,27). Egli ha in mente il comandamento di Dio, quello che nel Decalogo si trova al sesto posto, e fa parte della cosiddetta seconda Tavola della Legge, che Mosè aveva ottenuto da Dio-Jahvè.

Poniamoci dapprima dal punto di vista dei diretti ascoltatori del Discorso della montagna, di quelli che hanno sentito le parole di Cristo. Essi sono figli e figlie del popolo eletto - popolo che da Dio-Jahvè stesso - aveva ricevuto la «Legge», aveva ricevuto anche i «Profeti» i quali ripetutamente, lungo i secoli, avevano biasimato proprio il rapporto mantenuto con quella Legge, le molteplici trasgressioni di essa. Anche Cristo parla di simili trasgressioni. Ma ancor più Egli parla di una tale interpretazione umana della Legge, in cui si cancella e sparisce il giusto significato del bene e del male, specificamente voluto dal Divino Legislatore. La legge infatti è soprattutto un mezzo, mezzo indispensabile affinché «sovrrabbondi la giustizia» (parole di Matteo 5,20, nell'antica traduzione). Cristo vuole che tale giustizia «superi quella degli scribi e dei farisei».

Egli non accetta l'interpretazione che lungo i secoli essi hanno dato all'autentico contenuto della Legge, in quanto hanno sottoposto in certa misura tale contenuto, ossia il disegno e la volontà del Legislatore, alle svariate debolezze ad ai limiti della volontà umana, derivanti appunto dalla triplice concupiscenza. Era questa una interpretazione casistica, che si era sovrapposta all'originaria visione del bene e del male, collegata con la Legge del Decalogo. Se Cristo tende alla trasformazione dell'ethos, lo fa soprattutto per recuperare la fondamentale chiarezza dell'interpretazione: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire ma per dare compimento» (Mt 5,17). Condizione del compimento è la giusta comprensione. E' questo si applica, tra l'altro, al comandamento: «non commettere adulterio».

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

donna, ad esempio dalla serva, cioè dalla schiava. Così fu nel caso di Sara riguardo ad Abramo (cfr. Gen 16,2), oppure nel caso di Rachele riguardo a Giacobbe (cfr. Gen 30,3).

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

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

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

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

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

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

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

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

UDIENZA GENERALE

20 agosto 1980

L'adulterio secondo la legge e nel linguaggio dei profeti

1. Quando Cristo, nel discorso della montagna, dice: «Avete inteso che fu detto: Non commetterete adulterio» (Mt 5,27), Egli fa riferimento a ciò che ognuno dei suoi ascoltatori sapeva perfettamente ed a cui si sentiva obbligato in virtù del comandamento di Dio-Jahvè.

Tuttavia, la storia dell'Antico Testamento fa vedere che sia la vita del popolo - unito a Dio-Jahvè da una particolare alleanza - sia la vita dei singoli uomini, si discosta spesso da questo comandamento. Lo mostra anche un sommario sguardo gettato sulla legislazione, di cui vi è una ricca documentazione nei Libri dell'Antico Testamento.

Le prescrizioni della legge antico-testamentaria erano molto severe. Esse erano anche molto particolareggiate, e penetravano nei più minuziosi dettagli concreti della vita (cfr. Dt 21,10-13; Nu 30,7-16; Dt 24,1-4; 22,13-21; Lev 20,10-21 ecc.). Si può presumere che quanto più la legalizzazione della poligamia effettiva si faceva evidente in questa legge, tanto più cresceva l'esigenza di sostenere le sue dimensioni giuridiche e di premunire i suoi limiti legali. Di qui il grande numero di prescrizioni, ed anche la severità delle pene previste dal legislatore per l'infrazione di tali norme. Sulla base delle analisi, che abbiamo precedentemente svolto circa il riferimento che Cristo fa al «principio», nel suo discorso sulla dissolubilità del matrimonio e sull'«atto di ripudio», è evidente che Egli vede con chiarezza la fondamentale contraddizione che il diritto matrimoniale dell'Antico Testamento nascondeva in sé, accogliendo l'effettiva poligamia, cioè l'istituzione delle concubine accanto alle mogli legali, oppure il diritto della convivenza con la schiava. Si può dire che tale diritto, mentre combatteva il peccato, al tempo stesso conteneva in sé, e anzi proteggeva le «strutture sociali del peccato», ne costituiva la legalizzazione. In queste circostanze s'imponeva la necessità che il senso etico essenziale del comandamento «non commettere adulterio» subisse anche una rivalutazione fondamentale.

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

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

dice che «... non fu gradito al Signore, il quale fece morire anche lui» (Gen 38,10).

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

3. Occorrerebbe forse porre in rilievo il linguaggio di questa legislazione, il quale, come sempre in tal caso, è un linguaggio oggettivizzante della sessuologia di quel tempo. E anche un linguaggio importante per l'insieme delle riflessioni sulla teologia del corpo.

Vi incontriamo la specifica conferma del carattere di pudore che circonda ciò che, nell'uomo, appartiene al sesso. Anzi, ciò che è sessuale, viene in certo senso considerato come «impuro», specialmente quando si tratta delle manifestazioni fisiologiche della sessualità umana. Lo «scoprire la nudità» (cfr. Lev 20,11.17-21) è stigmatizzato come l'equivalente di un illecito atto sessuale compiuto; già la stessa espressione sembra qui abbastanza eloquente. Non vi è dubbio che il legislatore ha cercato di servirsi della terminologia corrispondente alla coscienza e ai costumi della società contemporanea. Così dunque il linguaggio della legislazione antico-testamentaria ci deve confermare nella convinzione che non soltanto sono note al legislatore e alla società la fisiologia del sesso e le manifestazioni somatiche della vita sessuale, ma anche che queste sono valutate in modo determinato. E' difficile sottrarsi all'impressione che tale valutazione avesse carattere negativo. Ciò non annulla certamente le verità che conosciamo dal Libro della Genesi, né si può incolpare l'Antico Testamento - e, fra l'altro, anche i Libri legislativi - d'esser come precursori di un manicheismo.

Il giudizio ivi espresso riguardo al corpo e al sesso non è tanto «negativo» e nemmeno tanto severo, ma piuttosto contrassegnato da un oggettivismo motivato dall'intento di mettere ordine in questa sfera della vita umana. Non si tratta direttamente dell'ordine del «cuore», ma dell'ordine dell'intera vita sociale, alla cui base stanno, da sempre, il matrimonio e la famiglia.

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

5. Quando Cristo nel discorso della montagna pronunzia le parole: «Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio», e immediatamente aggiunge: «Ma io vi dico...», è chiaro che Egli vuole ricostruire nella coscienza dei suoi ascoltatori il significato etico proprio di questo comandamento, distaccandosi dall'interpretazione dei «dottori», esperti ufficiali della legge. Ma, oltre all'interpretazione proveniente dalla tradizione, l'Antico Testamento ci offre ancora un'altra tradizione per comprendere il comandamento «non commettere adulterio». Ed è la tradizione dei Profeti. Questi, facendo riferimento all'«adulterio», volevano ricordare «ad Israele e a Giuda» che il loro peccato più grande era l'abbandono dell'unico e vero Dio in

favore del culto a vari idoli, che il popolo eletto, a contatto con gli altri popoli, aveva fatto propri facilmente e in modo sconsiderato. Così dunque è caratteristica propria del linguaggio dei Profeti piuttosto l'analogia con l'adulterio anziché l'adulterio stesso; e tuttavia tale analogia serve a comprendere anche il comandamento «non commettere adulterio» e la relativa interpretazione, la cui carenza è avvertita nei documenti legislativi. Negli oracoli dei Profeti, e particolarmente di Isaia, Osea ed Ezechiele, il Dio dell'Alleanza-Jahvè viene rappresentato spesso come Sposo, e l'amore con cui egli si è congiunto ad Israele può e deve immedesimarsi con l'amore sponsale dei coniugi. Ed ecco che Israele, a causa della sua idolatria e dell'abbandono del Dio-Sposo, commette davanti a lui un tradimento che si può paragonare a quello della donna nei riguardi del marito: commette, appunto, «adulterio».

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

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

UDIENZA GENERALE

27 agosto 1980

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

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

Osea non soltanto con le parole, ma (a quanto sembra) anche col comportamento, si preoccupa di rivelarci (cfr. Os 1-3) che il tradimento del popolo è simile a quello coniugale, anzi, ancor più, all'adulterio esercitato come prostituzione: «Va', prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore» (Os 1,2). Il Profeta avverte in sé questo ordine e lo accetta come proveniente da Dio-Jahvè: «Il Signore mi disse ancora: «Va', ama una donna che è amata da un altro ed è adultera"» (Os 3,1). Infatti, sebbene Israele sia così infedele nei confronti del suo Dio, come la sposa che «seguiva i suoi amanti mentre dimenticava me» (Os 2,15), tuttavia Jahvè non cessa di cercare la sua sposa, non si stanca di attendere la sua conversione e il suo ritorno, confermando questo atteggiamento con le parole e con le azioni del Profeta: «E avverrà in quel giorno - oracolo del Signore - mi chiamerai: «Marito mio, e non mi chiamerai più: Mio padrone»... Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fiderò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore» (Os 2,18.21-22). Questo caldo richiamo alla conversione della infedele sposa-coniuge va di pari passo con la seguente minaccia: «Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto; altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò come quando nacque» (Os 2,4-5).

2. Tale immagine della umiliante nudità della nascita, è stata ricordata ad Israele-sposa infedele dal profeta Ezechiele, ed in misura ancor più ampia: «... come oggetto ripugnante fosti gettata via in piena campagna, il giorno della tua nascita. Passai vicino a te e ti vidi mentre ti dibattevi nel sangue e ti dissi: Vivi nel tuo sangue e cresci come l'età del campo. Crescesti e ti facesti grande e giungesti al fiore della giovinezza: il tuo petto divenne fiorente ed eri giunta ormai alla pubertà; ma eri nuda e scoperta. Passai vicino a te e ti vidi; ecco, la tua età era l'età dell'amore; io stesi il lembo del mio mantello su di te e coprii la tua nudità; giurai alleanza con te, dice il Signore Dio, e divenisti mia... misi al tuo naso un anello, orecchini agli orecchi e una splendida corona sul tuo capo.

Così fosti adorna d'oro e d'argento; le tue vesti eran di bisso, di seta e ricami... La tua fama si diffuse fra le genti per la tua bellezza, che era perfetta, per la gloria che io avevo posto in te... Tu però, infatuata per la tua bellezza e approfittando della tua fama, ti sei prostituita concedendo i tuoi favori ad ogni passante... Come è stato abbieito il tuo cuore - dice il Signore Dio - facendo tutte queste azioni degne di una spudorata sguadrina! Quando ti facevi un'altura in ogni piazza, tu non eri come una prostituta in cerca di guadagno, ma come un'adultera che, invece del marito, accoglie gli stranieri!» (cfr. Ez 16,5-8.12-15.30-32).

3. La citazione è un po' lunga, ma il testo è però così rilevante che era necessario rievocarlo. L'analogia tra l'adulterio e l'idolatria vi è espressa in modo particolarmente forte ed esauriente.

Il momento simile tra le due componenti dell'analogia consiste nell'alleanza accompagnata dall'amore. Dio-Jahvè conclude per amore l'alleanza con Israele, - senza suo merito - diviene per lui come lo sposo e coniuge più affettuoso, più premuroso e più generoso verso la propria sposa. Per questo amore, che dagli albori della storia accompagna il popolo eletto, Jahvè-Sposo riceve in cambio numerosi tradimenti: «le alture», ecco i luoghi del culto idolatrico, nei quali viene commesso «l'adulterio» di Israele-sposa. Nell'analisi che qui stiamo svolgendo, l'essenziale è il concetto di adulterio, di cui Ezechiele si serve. Si può dire tuttavia che l'insieme della situazione, nella quale questo concetto è stato inserito (nell'ambito dell'analogia), non è tipico. Si tratta qui non tanto della scelta vicendevole fatta dagli sposi, che nasce dall'amore reciproco, ma della scelta della sposa (e ciò già dal momento della sua nascita), una scelta proveniente dall'amore dello sposo, amore che, da parte dello sposo stesso, è un atto di pura misericordia. In tal senso si delinea questa scelta: essa corrisponde a quella parte dell'analogia che qualifica l'alleanza di Jahvè con Israele; invece corrisponde meno alla seconda parte di essa, che qualifica la natura del matrimonio.

Certamente, la mentalità di quel tempo non era molto sensibile a questa realtà - secondo gli Israeliti il matrimonio era piuttosto il risultato di una scelta unilaterale, spesso fatta dai genitori - tuttavia tale situazione difficilmente rientra nell'ambito delle nostre concezioni.

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

commesso da parte di ciascuno di essi non soltanto è la violazione di questo diritto, che è esclusivo dell'altro coniuge, ma al tempo stesso è una radicale falsificazione del segno.

Sembra che negli oracoli dei Profeti appunto questo aspetto dell'adulterio trovi espressione sufficientemente chiara.

5. Nel constatare che l'adulterio è una falsificazione di quel segno, che trova non tanto la sua «normatività», ma, piuttosto, la sua semplice verità interiore nel matrimonio - cioè nella convivenza dell'uomo e della donna, che sono diventati coniugi - allora, in certo senso, ci riferiamo di nuovo alle affermazioni fondamentali, fatte in precedenza, considerandole essenziali ed importanti per la teologia del corpo, dal punto di vista sia antropologico che etico.

L'adulterio è «peccato del corpo». Lo attesta tutta la tradizione dell'Antico Testamento, e lo conferma Cristo. L'analisi comparata delle sue parole, pronunziate nel discorso della montagna (cfr. Mt 5,27-28), come anche delle diverse, relative enunciazioni contenute nei Vangeli e negli altri passi del Nuovo Testamento, ci consente di stabilire la ragione propria della peccaminosità dell'adulterio. Ed è ovvio che determiniamo tale ragione di peccaminosità, ossia del male morale, fondandoci sul principio della contrapposizione nei riguardi di quel bene morale che è la fedeltà coniugale, quel bene che può essere realizzato adeguatamente soltanto nel rapporto esclusivo di entrambe le parti (cioè nel rapporto coniugale di un uomo con una donna). L'esigenza di un tale rapporto è propria dell'amore sponsale, la cui struttura interpersonale (come già abbiamo rilevato) è retta dall'interiore normatività della «comunione delle persone». E' proprio essa a conferire significato essenziale all'Alleanza (sia nel rapporto uomo-donna, come pure, per analogia, nel rapporto Jahvè-Israele).

Dell'adulterio, della sua peccaminosità, del male morale che esso contiene, si può sentenziare in base al principio della contrapposizione col patto coniugale così inteso.

6. Occorre tener presente tutto ciò, quando diciamo che l'adulterio è un «peccato del corpo»; il «corpo» viene qui considerato nel legame concettuale con le parole di Genesi, 2,24, le quali infatti parlano dell'uomo e della donna, che, quale marito e moglie, si uniscono così strettamente fra loro da formare «una sola carne». L'adulterio indica l'atto mediante cui un uomo e una donna, che non sono marito e moglie, formano «una sola carne» (cioè, quelli che non sono marito e moglie nel senso della monogamia quale fu stabilita all'origine, anziché nel senso della casistica legale dell'Antico Testamento). Il «peccato» del corpo può essere identificato soltanto rispetto al rapporto delle persone. Si può parlare di bene o di male morale a seconda che questo rapporto renda vera tale unità del corpo» e le conferisca o no il carattere di segno veritiero. In questo caso, possiamo quindi giudicare l'adulterio quale peccato, conformemente all'oggettivo contenuto dell'atto.

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

UDIENZA GENERALE

3 settembre 1980

Il significato dell'adulterio trasferito dal corpo al cuore

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

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

2. Cristo parla della concupiscenza: «Chiunque guarda per desiderare». Appunto questa espressione richiede un'analisi particolare per comprendere l'enunciato nella sua interezza. Occorre qui riportarsi alla precedente analisi, che mirava, direi, a ricostruire l'immagine a dell'uomo della concupiscenza» già agli inizi della storia (cfr. Gen 3). Quell'uomo di cui Cristo parla nel Discorso della montagna - l'uomo che guarda «per desiderare» - è indubbiamente uomo di concupiscenza. Proprio per questo motivo, perché partecipa della concupiscenza del corpo, egli «desidera» e «guarda per desiderare». L'immagine dell'uomo di concupiscenza, ricostruita nella fase precedente, ci aiuterà ora ad interpretare il «desiderio», di cui Cristo parla secondo Matteo 5,27-28. Si tratta qui non soltanto di una interpretazione psicologica, ma, in pari tempo, di un'interpretazione teologica. Cristo parla nel contesto dell'esperienza umana e contemporaneamente nel contesto dell'opera della salvezza. Questi

due contesti in certo modo si sovrappongono e si compenetrano vicendevolmente: e ciò ha un significato essenziale e costitutivo per tutto l'ethos del Vangelo ed in particolare per il contenuto del verbo «desiderare» o «guardare per desiderare».

3. Servendosi di tali espressioni, il Maestro prima si richiama all'esperienza di quelli che lo stavano ad ascoltare direttamente, quindi si richiama anche all'esperienza e alla coscienza dell'uomo di ogni tempo e luogo. Difatti, sebbene il linguaggio evangelico abbia una comunicativa universale, tuttavia per un ascoltatore diretto, la cui coscienza era stata formata sulla Bibbia, il «desiderio» doveva collegarsi a numerosi precetti e moniti, presenti anzitutto nei Libri di carattere «sapienziale», nei quali apparivano ripetuti avvertimenti sulla concupiscenza del corpo e anche consigli dati al fine di preservarsene.

4. Com'è noto, la tradizione sapienziale aveva un particolare interesse per l'etica e il buon costume della società israelitica. Ciò che in questi avvertimenti e consigli, presenti ad esempio nel Libro dei Proverbi (5,3-6.15-20; 6,24-27,27; 21,9.19; 22,14; 30,20) o del Siracide (7,19.24-26; 9,1-9; 23,22-27; 25,13-26.18; 36,21-25; 42,6.9-14) o perfino di Qoèlet (7,26-28; 9,9), ci colpisce in modo immediato è una certa loro unilateralità, in quanto gli ammonimenti sono soprattutto indirizzati agli uomini. Questo può significare che siano ad essi particolarmente necessari. Quanto alla donna, è vero che in questi avvertimenti e consigli essa appare più frequentemente come occasione di peccato o addirittura come seduttrice da cui guardarsi.

Occorre, tuttavia, riconoscere che tanto il Libro dei Proverbi quanto il Libro del Siracide, oltre all'avvertimento di guardarsi dalla donna e dalla seduzione del suo fascino che trascinano l'uomo a peccare (Prov 5,1-6; 6,24-29; Sir 26,9-12), fanno anche l'elogio della donna che è «perfetta» compagna di vita del proprio marito (Prov 31,10ss), ed altresì elogiano la bellezza e la grazia di una buona moglie, che sa render felice il marito.

«Grazia su grazia è una donna pudica, non si può valutare il pregio di un'anima modesta. Il sole risplende sulle montagne del Signore, la bellezza di una donna virtuosa adorna la sua casa. Lampada che arde sul candelabro santo, così la bellezza del volto su giusta statura.

Colonne d'oro su base d'argento, tali sono gambe graziose su solidi piedi... La grazia di una donna allietta il marito, la sua scienza gli rinvigorisce le ossa» (Sir 26,15-18.13).

5. Nella tradizione sapienziale un frequente monito contrasta col suddetto elogio della donna-moglie, ed è quello che si riferisce alla bellezza ed alla grazia della donna, che non è la propria moglie, ed è fomite di tentazione ed occasione di adulterio: «Non desiderare in cuor tuo la sua bellezza...» (Prov 6,25). Nel Siracide (cfr. Sir 9,1-9) il medesimo avvertimento viene espresso in modo più perentorio: «Distogli l'occhio da una donna bella, non fissare una bellezza che non ti appartiene. Per la bellezza di una donna molti sono periti; per essa l'amore brucia come fuoco» (Sir 9,8-9).

Il senso dei testi sapienziali ha prevalente significato pedagogico. Essi insegnano la virtù e cercano di proteggere l'ordine morale, riportandosi alla legge di Dio e all'esperienza largamente intesa. Inoltre, si distinguono per la particolare conoscenza del «cuore» umano. Diremmo che sviluppano una specifica psicologia morale, pur senza cadere nello psicologismo. In certo senso, sono vicini a quel richiamo di Cristo al «cuore» che Matteo ci ha tramandato (cfr.

Mt 5,27-28), sebbene non si possa affermare che rivelino tendenza a trasformare l'ethos in modo fondamentale. Gli autori di questi Libri utilizzano la conoscenza dell'interiorità umana

per insegnare la morale piuttosto nell'ambito dell'ethos storicamente in atto e da loro sostanzialmente confermato. Talvolta qualcuno di essi, come per esempio Qoèlet, sintetizza tale conferma con la propria «filosofia» dell'esistenza umana, il che però, se influisce sul metodo con cui formula avvertimenti e consigli, non cambia la fondamentale struttura portante della valutazione etica.

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

UDIENZA GENERALE

10 settembre 1980

La concupiscenza come distacco dal significato sponsale del corpo

1. Riflettiamo sulle seguenti parole di Gesù tratte dal Discorso della montagna: «Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» («l'ha già resa adultera nel suo cuore») (Mt 5,28). Cristo pronunzia questa frase davanti ad ascoltatori, i quali, in base ai libri dell'Antico Testamento, erano, in un certo senso, preparati a comprendere il significato dello sguardo che nasce dalla concupiscenza. Già mercoledì scorso abbiamo fatto riferimento ai testi tratti dai cosiddetti Libri Sapienziali.

Ecco, ad esempio, un altro passo, in cui l'autore biblico analizza lo stato d'animo dell'uomo dominato dalla concupiscenza della carne: «...una passione ardente come fuoco acceso / non si calmerà finché non sarà consumata; / un uomo impudico nel suo corpo / non smetterà finché non lo divori il fuoco; / per l'uomo impuro ogni pane è appetitoso, / non si stancherà finché non muoia. / L'uomo infedele al proprio letto / dice fra sé: "Chi mi vede? / Tenebra intorno a me e le mura mi nascondono; / nessuno mi vede, che devo temere? / Dei miei peccati non si ricorderà l'Altissimo". / Il suo timore riguarda solo gli occhi degli uomini; / non sa che gli occhi del Signore / sono miriadi di volte più luminosi del sole; / essi vedono tutte le azioni degli uomini / e penetrano fin nei luoghi più segreti. / ... / Così della donna che abbandona suo marito, / e gli presenta eredi avuti da un estraneo...» (Sir 23,17-22).

2. Analoghe descrizioni non mancano nella letteratura mondiale.

Certo, molte di esse si distinguono per una più penetrante perspicacia di analisi psicologica e per una più intensa suggestività e forza espressiva. Tuttavia, la descrizione biblica del Siracide (23,17-22) comprende alcuni elementi che possono essere ritenuti «classici» nell'analisi della concupiscenza carnale. Un elemento del genere è, ad esempio, il paragone tra la concupiscenza della carne e il fuoco: questo, divampando nell'uomo, ne invade i sensi, eccita il corpo, coinvolge i sentimenti e in certo senso s'impadronisce del «cuore». Tale passione, originata dalla concupiscenza carnale, soffoca nel «cuore» la voce più profonda della coscienza, il senso di responsabilità davanti a Dio; ed appunto ciò è particolarmente posto in evidenza nel testo biblico ora citato. Persiste, d'altra parte, il pudore esteriore rispetto agli uomini - o piuttosto una parvenza di pudicizia - che si manifesta come timore delle conseguenze anziché del male in se stesso. Soffocando la voce della coscienza, la passione porta con sé inquietudine di corpo e di sensi: è l'inquietudine dell'«uomo esteriore». Quando l'uomo interiore è stato ridotto al silenzio, la passione, dopo aver ottenuto, per così dire, libertà d'azione, si manifesta come insistente tendenza alla soddisfazione dei sensi e del corpo.

Tale appagamento, secondo il criterio dell'uomo dominato dalla passione, dovrebbe estinguere il fuoco; ma, al contrario, esso non raggiunge le sorgenti della pace interiore e si limita a toccare il livello più esteriore dell'individuo umano. E qui l'autore biblico giustamente constata che l'uomo, la cui volontà è impegnata nel soddisfare i sensi, non trova quiete né ritrova se stesso, ma, al contrario, «si consuma». La passione mira al

soddisfacimento; perciò ottunde l'attività riflessiva e disattende la voce della coscienza; così, senza avere in sé alcun principio di indistruttibilità, essa «si logora». Le è connaturale il dinamismo dell'uso, che tende ad esaurirsi. E' vero che, ove la passione sia inserita nell'insieme delle più profonde energie dello spirito, essa può anche divenire forza creatrice; in tal caso, però, deve subire una trasformazione radicale. Se, invece, soffoca le forze più profonde del cuore e della coscienza (come avviene nel racconto del Siracide) (Sir 23,17-22), «si consuma» e, in modo indiretto, in essa si consuma l'uomo che ne è preda.

3. Quando Cristo nel Discorso della montagna parla dell'uomo che «desidera», che «guarda con desiderio», si può presumere che abbia davanti agli occhi anche le immagini note ai suoi ascoltatori attraverso la tradizione «sapienziale». Tuttavia, contemporaneamente, si riferisce ad ogni uomo che, in base alla propria esperienza interiore, sappia che cosa voglia dire «desiderare», «guardare con desiderio». Il Maestro non analizza tale esperienza né la descrive, come aveva fatto, per esempio, il Siracide (23,17-22); egli sembra presupporre, direi, una sufficiente conoscenza di quel fatto interiore, verso cui richiama l'attenzione degli ascoltatori, presenti e potenziali. E' possibile che taluno di essi non sappia di che cosa si tratti? Se davvero non ne sapesse nulla, il contenuto delle parole di Cristo non lo riguarderebbe, né alcuna analisi o descrizione sarebbe in grado di spiegarglielo. Se invece sa - si tratta infatti in tal caso di una scienza del tutto interiore, intrinseca al cuore e alla coscienza - capirà subito quando le suddette parole si riferiscono a lui.

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

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

5. Cristo insegna, dunque, a considerare lo sguardo quasi come soglia della verità interiore. Già nello sguardo, «nel modo in cui si guarda», è possibile individuare pienamente che cosa sia la concupiscenza. Cerchiamo di spiegarla. «Desiderare», «guardare con desiderio» indica un'esperienza del valore del corpo, in cui il suo significato sponsale cessa di essere tale proprio a motivo della concupiscenza. Cessa, altresì, il suo significato procreativo, di cui abbiamo parlato nelle nostre precedenti considerazioni, il quale - quando riguarda l'unione coniugale dell'uomo e della donna - è radicato nel significato sponsale del corpo e quasi organicamente ne emerge. Orbene, l'uomo, «desiderando», «guardando per desiderare» (Mt 5,27-28), sperimenta in modo più o meno esplicito il distacco da quel significato del corpo, che (come abbiamo già osservato nelle nostre riflessioni) sta alla base della comunione delle persone: sia fuori del matrimonio, sia - in modo particolare - quando l'uomo e la donna sono chiamati a costruire l'unione «nel corpo» (come proclama il «vangelo del principio» nel

classico testo di Genesi 2,24).

L'esperienza del significato sponsale del corpo è subordinata in modo particolare alla chiamata sacramentale, ma non si limita ad essa. Tale significato qualifica la libertà del dono, che - come vedremo con più precisione nelle ulteriori analisi - può realizzarsi non solo nel matrimonio, ma anche in modo diverso.

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

UDIENZA GENERALE

17 settembre 1980

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

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

A questo punto appare che il significato biblico (quindi anche teologico del «desiderio») è diverso da quello puramente psicologico.

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

2. La perenne chiamata, di cui abbiamo cercato di fare l'analisi seguendo il Libro della Genesi (Gen 2,23-25) e, in certo senso, la perenne attrazione reciproca da parte dell'uomo verso la femminilità e da parte della donna verso la mascolinità, è un invito mediato dal corpo, ma non è il desiderio nel senso delle parole di Matteo 5,27-28.

Il «desiderio», come attuazione della concupiscenza della carne (anche e soprattutto nell'atto puramente interiore), sminuisce il significato di ciò che erano - e che sostanzialmente non cessano di essere - quell'invito e quella reciproca attrazione. L'eterno «femminino» (das ewig weibliche), così come, del resto, l'eterno «mascolino», anche sul piano della storicità tende a liberarsi dalla pura concupiscenza, e cerca un posto di affermazione sul livello proprio del mondo delle persone. Ne dà testimonianza quella vergogna originaria, di cui parla Genesi 3. La dimensione dell'intenzionalità dei pensieri e dei cuori costituisce uno dei principali filoni della universale cultura umana.

Le parole di Cristo nel Discorso della montagna confermano appunto tale dimensione.

3. Nondimeno, queste parole esprimono chiaramente che il «desiderio» fa parte della realtà

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

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

5. Tale riduzione intenzionale ed assiologica può verificarsi, secondo le parole di Cristo (Mt 5,27-28), già nell'ambito dello «sguardo» (del «guardare») o piuttosto nell'ambito di un atto puramente interiore espresso dallo sguardo. Lo sguardo (o piuttosto il «guardare»), in se stesso, è un atto conoscitivo. Quando nella sua struttura interiore entra la concupiscenza, lo sguardo assume un carattere di «conoscenza desiderosa». L'espressione biblica «guarda per desiderare» può indicare sia un atto conoscitivo, di cui «si serve» l'uomo desiderando (cioè conferendogli il carattere proprio del desiderio teso verso un oggetto), sia un atto conoscitivo che suscita il desiderio nell'altro soggetto e soprattutto nella sua volontà e nel suo «cuore». Come si vede, è possibile attribuire una interpretazione intenzionale ad un atto interiore, avendo presente l'uno o l'altro polo della psicologia dell'uomo: la conoscenza o il desiderio inteso come appetitus. L'appetitus è qualcosa di più ampio del «desiderio», poiché indica tutto ciò che si manifesta nel soggetto come «aspirazione», e come tale si orienta sempre verso un fine, cioè verso un oggetto conosciuto sotto l'aspetto del valore). Tuttavia, un'adeguata interpretazione delle parole di Matteo 5,27-28 richiede che - attraverso l'intenzionalità propria della conoscenza o dell'«appetitus» - scorgiamo qualcosa di più, cioè l'intenzionalità dell'esistenza stessa dell'uomo in rapporto con l'altro uomo; nel nostro caso: dell'uomo in rapporto alla donna e della donna in rapporto all'uomo.

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

UDIENZA GENERALE

24 settembre 1980

La concupiscenza allontana l'uomo e la donna dalle prospettive personali e «di comunione»

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

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

Basta costatare che in tal caso la donna - la quale, a motivo della soggettività personale esiste perennemente «per l'uomo» attendendo che anche lui, per lo stesso motivo, esista «per lei» - resta privata del significato della sua attrazione in quanto persona, la quale, pur essendo propria dell'«eterno femminile», nello stesso tempo per l'uomo diviene solo oggetto: comincia, cioè, ad esistere intenzionalmente come oggetto di potenziale appagamento del bisogno sessuale inerente alla sua mascolinità. Sebbene l'atto sia del tutto interiore, nascosto nel «cuore» ed espresso solo dallo «sguardo», in lui avviene già un cambiamento (soggettivamente unilaterale) dell'esistenza. Se non fosse così, se non si trattasse di un cambiamento così profondo, non avrebbero senso le seguenti parole della stessa frase: «Ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5,28).

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

soggettività della persona e che sta alla base della volontà e della possibilità di scegliere e decidere, attraverso cui - in virtù dell'autodeterminazione o autodeterminazione - viene stabilito il modo stesso di esistere nei riguardi di un'altra persona.

L'intenzionalità di siffatta esistenza acquista allora una piena dimensione soggettiva.

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

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

Tale, infatti, è il fondamentale significato proprio della perenne e reciproca attrazione della mascolinità e della femminilità, contenuta nella realtà stessa della costituzione dell'uomo come persona, corpo e sesso insieme.

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

6. Sembra di poter appunto ritrovare tale contenuto, carico di esperienza interiore umana propria di epoche ed ambienti diversi, nella concisa affermazione di Cristo nel Discorso della montagna. Al tempo stesso, non si può in alcun caso perdere di vista il significato che tale

affermazione attribuisce all'«interiorità» dell'uomo, all'integrale dimensione del «cuore» come dimensione dell'uomo interiore. Qui sta il nucleo stesso della trasformazione dell'ethos, verso cui tendono le parole di Cristo secondo Matteo 5,27-28, espresse con potente forza ed insieme con mirabile semplicità.

UDIENZA GENERALE

1 ottobre 1980

Costruire il nuovo senso etico attraverso la riscoperta dei valori

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

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

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

3. Da questo punto di vista è significativa anche la formulazione del testo di Matteo 5,27-28. Il comandamento «non commettere adulterio» è formulato come una interdizione che esclude in modo categorico un determinato male morale. E' noto che la stessa Legge (Decalogo), oltre alla interdizione «non commettere adulterio» comprende anche l'interdizione «non desiderare la moglie del tuo prossimo» (Es 20,14.17; Dt 5,18.21). Cristo non vanifica un divieto rispetto all'altro. Sebbene parli del «desiderio», tende ad una chiarificazione più profonda dell'«adulterio». E' significativo che dopo aver citato il divieto «non commettere adulterio», come noto agli ascoltatori, in seguito, nel corso del suo enunciato cambia il suo stile e la struttura logica da normativa in quella narrativa-affermativa. Quando dice: «Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con

lei nel suo cuore», descrive un fatto interiore, la cui realtà può essere facilmente compresa dagli ascoltatori. Al tempo stesso, attraverso il fatto così descritto e qualificato, egli indica come occorre intendere e mettere in pratica il comandamento: «non commettere adulterio», affinché conduca alla «giustizia» voluta dal Legislatore.

4. In tal modo siamo giunti all'espressione «ha commesso adulterio nel cuore», espressione-cbiave, come pare, per intendere il suo giusto senso etico. Questa espressione è in pari tempo la fonte principale per rivelare i valori essenziali del nuovo ethos: dell'ethos del Discorso della Montagna. Come accade spesso nel Vangelo, anche qui riscontriamo un certo paradosso. Come, infatti, può aver luogo l'«adulterio» senza «commettere adulterio», cioè senza l'atto esteriore, che consente di individuare l'atto vietato dalla Legge? Abbiamo visto quanto si impegnasse la casistica dei «dottori della Legge» nel precisare questo problema. Ma anche indipendentemente dalla casistica, sembra evidente che l'adulterio possa essere individuato solo «nella carne» (cfr. Gen 2,24), cioè quando i due: l'uomo e la donna, che si uniscono fra loro così: da diventare una sola carne, non sono coniugi legali: marito e moglie. Quale significato può quindi avere l'«adulterio commesso nel cuore»? Non è questa forse una espressione soltanto metaforica, adoperata dal Maestro per mettere in risalto la peccaminosità della concupiscenza? 5. Se ammettessimo tale lettura semantica dell'enunciato di Cristo (Mt 5,27-28) occorrerebbe riflettere profondamente sulle conseguenze etiche che ne deriverebbero, cioè sulle conclusioni circa la regolarità etica del comportamento. L'adulterio avviene quando l'uomo e la donna, che si uniscono fra loro così da diventare una sola carne (cfr. Gen 2,24), cioè nel modo proprio dei coniugi, non sono coniugi legali. L'individuazione dell'adulterio come peccato commesso «nel corpo» è strettamente ed esclusivamente unita all'atto «esteriore», alla convivenza coniugale che si riferisce anche allo stato delle persone agenti, riconosciuto dalla società. Nel caso in questione questo stato è improprio e non autorizza a tale atto (di qui, appunto, la denominazione: «adulterio»).

6. Passando alla seconda parte dell'enunciato di Cristo (cioè a quello in cui inizia a configurarsi il nuovo ethos) bisognerebbe intendere l'espressione: «chiunque guarda una donna per desiderare», nel riferimento esclusivo alle persone secondo il loro stato civile, riconosciuto cioè dalla società, siano o no coniugi. Qui cominciano a moltiplicarsi gli interrogativi. Siccome non può creare dubbi il fatto che Cristo indichi la peccaminosità dell'atto interiore della concupiscenza espressa attraverso lo sguardo rivolto ad ogni donna che non sia la moglie di colui che la guardi in tal modo, pertanto possiamo e perfino dobbiamo chiederci se con la stessa espressione Cristo ammetta e comprovi tale sguardo, tale atto interiore della concupiscenza, diretto verso la donna che è moglie dell'uomo, che così la guarda. In favore della risposta affermativa a tale domanda sembra essere la seguente premessa logica: (nel caso in questione) può commettere l'«adulterio nel cuore» soltanto l'uomo che è soggetto potenziale dell'«adulterio nella carne». Dato che questo soggetto non può essere l'uomo-marito nei riguardi della propria legittima moglie, dunque l'«adulterio nel cuore» non può riferirsi a lui, ma può addebitarsi a colpa di ogni altro uomo. Se marito, egli non può commetterlo nei riguardi della propria moglie. Egli soltanto ha il diritto esclusivo di «desiderare», di «guardare con concupiscenza» la donna che è sua moglie, e mai si potrà dire che a motivo di un tale atto interiore meriti d'esser accusato dell'«adulterio commesso nel cuore». Se in virtù del matrimonio ha il diritto di «unirsi con sua moglie», così che «i due saranno una sola carne», questo atto non può mai essere chiamato «adulterio»; analogamente

non può essere definito «adulterio commesso nel cuore» l'atto interiore del «desiderio» di cui tratta il Discorso della Montagna.

7. Tale interpretazione delle parole di Cristo in Matteo 5,27-28, sembra corrispondere alla logica del Decalogo, in cui, oltre al comandamento «non commettere adulterio» (VI), c'è anche il comandamento «non desiderare la moglie del tuo prossimo» (IX). Inoltre il ragionamento che è stato fatto a suo sostegno ha tutte le caratteristiche della correttezza obiettiva e dell'esattezza.

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

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

UDIENZA GENERALE

8 ottobre 1980

Interpretazione psicologica e teologica del concetto di concupiscenza

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

Già in precedenza abbiamo constatato che le suddette parole vengono di solito intese come desiderio della moglie altrui (cioè secondo lo spirito del IX comandamento del Decalogo). Sembra però che questa interpretazione - più restrittiva - possa e debba essere allargata alla luce del contesto globale. Sembra che la valutazione morale della concupiscenza (del «guardare per desiderare») che Cristo chiama «adulterio commesso nel cuore», dipenda soprattutto dalla stessa dignità personale dell'uomo e della donna; ciò vale sia per coloro che non sono congiunti in matrimonio, sia - e forse ancor più - per quelli che sono marito e moglie.

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

3. Questa interpretazione sembra prendere in considerazione, in modo più ampio, ciò che nell'insieme delle presenti analisi è stato detto sulla concupiscenza, e in primo luogo sulla concupiscenza della carne, quale elemento permanente della peccaminosità dell'uomo (status naturae lapsae). La concupiscenza che, come atto interiore, nasce da questa base (come abbiamo cercato di indicare nella precedente analisi), muta l'intenzionalità stessa dell'esistere della donna «per» l'uomo, riducendo la ricchezza della perenne chiamata alla comunione

delle persone, la ricchezza della profonda attrattiva della mascolinità e della femminilità, al solo appagamento del «bisogno» sessuale del corpo (a cui sembra collegarsi più da vicino il concetto di «istinto»). Una tale riduzione fa sì che la persona (in questo caso, la donna) diventa per l'altra persona (per l'uomo) soprattutto l'oggetto dell'appagamento potenziale del proprio «bisogno» sessuale.

Si deforma così quel reciproco «per», che perde il suo carattere di comunione delle persone a favore della funzione utilitaristica. L'uomo che «guarda» in tal modo, come scrive Matteo 5,27-28, «si serve» della donna, della sua femminilità, per appagare il proprio «istinto».

Sebbene non lo faccia con un atto esteriore, già nel suo intimo ha assunto tale atteggiamento, interiormente così decidendo rispetto ad una determinata donna. In ciò consiste appunto l'adulterio «commesso nel cuore». Tale adulterio «nel cuore» può commettere l'uomo anche nei riguardi della propria moglie, se la tratta soltanto come oggetto di appagamento dell'istinto.

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

5. Nel delineare questa dimensione, Cristo resta fedele alla Legge: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (Mt 5,17). Di conseguenza dimostra quanto ci sia bisogno di scendere in profondità, quanto ci sia bisogno di svelare a fondo le latebre del cuore umano, affinché questo cuore possa diventare un luogo di «adempimento» alla Legge. L'enunciato di Matteo 5,27-28, che rende manifesta la prospettiva interiore dell'adulterio commesso «nel cuore» - e in questa prospettiva addita le giuste vie per adempiere il comandamento: «Non commettere adulterio» - ne è un singolare argomento. Questo enunciato (Mt 5,27-28) si riferisce infatti, alla sfera in cui si tratta in modo particolare della «purezza del cuore» (cfr. Mt 5,8) (espressione che nella Bibbia - come è noto - ha un significato ampio). Anche altrove avremo occasione di considerare in che modo il comandamento «Non commettere adulterio» - il quale, quanto al modo in cui viene espresso ed al contenuto, è un divieto univoco e severo (come il comandamento «Non desiderare la moglie del tuo prossimo») (Es 20,17) - si compie appunto mediante la «purezza di cuore». Della severità e forza della proibizione testimoniano indirettamente le successive parole del testo del discorso della montagna, in cui Cristo parla figuratamente del «cavare l'occhio» e del «tagliare la mano», allorché queste membra fossero causa di peccato (cfr. Mt 5,29-30).

Abbiamo constatato in precedenza che la legislazione dell'Antico Testamento, pur abbondando di punizioni improntate a severità tuttavia essa non contribuiva «a dare

compimento alla Legge», perché la sua casistica era contrassegnata da molteplici compromessi con la concupiscenza della carne. Cristo invece insegna che il comandamento si adempie attraverso la «purezza di cuore», la quale non viene partecipata all'uomo se non a prezzo di fermezza nei confronti di tutto ciò che ha origine dalla concupiscenza della carne. Acquista la «purezza di cuore» chi sa esigere coerentemente dal suo «cuore»: dal suo «cuore» e dal suo «corpo».

6. Il comandamento «Non commettere adulterio» trova la sua giusta motivazione nell'indissolubilità del matrimonio, in cui l'uomo e la donna, in virtù dell'originario disegno del Creatore, si uniscono in modo che «i due diventano una sola carne» (cfr. Gen 2,24).

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

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

Le parole pronunziate da Cristo nel discorso della montagna hanno indubbiamente tale portata universale e insieme profonda. Solo così possono essere intese nella bocca di Colui, che sino in fondo «sapeva quello che c'è in ogni uomo» (Gv 2,25), e che, nello stesso tempo, portava in sé il mistero della «redenzione del corpo» come si esprimerà S. Paolo. Dobbiamo temere la severità di queste parole, o piuttosto aver fiducia nel loro contenuto salvifico, nella loro potenza? In ogni caso, l'analisi compiuta delle parole pronunziate da Cristo nel discorso della montagna apre la strada ad ulteriori riflessioni indispensabili per avere piena consapevolezza dell'uomo «storico», e soprattutto dell'uomo contemporaneo: della sua coscienza e del suo «cuore».

UDIENZA GENERALE

15 ottobre 1980

Valori evangelici e doveri del cuore umano

1. Durante i nostri numerosi incontri del mercoledì abbiamo fatto una particolareggiata analisi delle parole del discorso della montagna, in cui Cristo fa riferimento al «cuore» umano. Come ormai sappiamo, le sue parole sono impegnative. Cristo dice: «Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5,27-28).

Tale richiamo al cuore mette in luce la dimensione dell'interiorità umana, la dimensione dell'uomo interiore, propria dell'etica, e ancor più della teologia del corpo. Il desiderio, che sorge nell'ambito della concupiscenza della carne, è al tempo stesso una realtà interiore e teologica, la quale, in certo modo, viene sperimentata da ogni uomo «storico». Ed è appunto quest'uomo - anche se non conosce le parole di Cristo - a porsi di continuo la domanda circa il proprio «cuore». Le parole di Cristo rendono tale domanda particolarmente esplicita: il cuore è accusato oppure è chiamato al bene? E questa domanda intendiamo ora prendere in considerazione, verso la fine delle nostre riflessioni ed analisi, collegate con la frase così concisa ed insieme categorica del Vangelo, così carica di contenuto teologico, antropologico ed etico. Di pari passo va una seconda domanda, più «pratica»: come «può» e «deve» agire l'uomo, che accoglie le parole di Cristo nel discorso della montagna, l'uomo che accetta l'«ethos» del Vangelo, e, in particolare, lo accetta in questo campo?

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

3. Alle suddette domande si può rispondere in vario modo. Infatti, sia nel passato, sia oggi vengono date risposte diverse. Ciò è confermato da un'ampia letteratura. Oltre alle risposte che troviamo in essa, occorre prendere in considerazione l'infinito numero di risposte, che l'uomo concreto dà a queste domande da se stesso, quelle che, nella vita di ciascuno, dà ripetutamente la sua coscienza, la sua consapevolezza e sensibilità morale. Proprio in questo ambito si attua continuamente una compenetrazione dell'«ethos» e della «praxis». Qui vivono la propria vita (non esclusivamente «teorica») i singoli principi, cioè le norme della morale con le loro motivazioni, elaborate e divulgate da moralisti, ma anche quelle che elaborano - sicuramente non senza un legame col lavoro dei moralisti e degli scienziati - i singoli uomini, come autori e soggetti diretti della morale reale, come co-autori della sua storia, dai quali dipende anche il livello della morale stessa, il suo progresso o la sua decadenza.

In tutto ciò si riconferma dappertutto e sempre, quell'«uomo storico» al quale una volta Cristo ha parlato, annunciando la buona novella evangelica con il discorso della montagna, ove tra l'altro ha detto la frase che leggiamo in Matteo 5,27-28: «Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore».

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

A tale fine occorre fare ancora alcune analisi.

5. Le nostre riflessioni sul significato delle parole di Cristo secondo Matteo 5,27-28 non sarebbero complete, se non ci soffermassimo - almeno brevemente - su ciò che si può chiamare la risonanza di queste parole nella storia del pensiero umano e della valutazione dell'«ethos». La risonanza è sempre una trasformazione della voce e delle parole che la voce esprime. Sappiamo dall'esperienza che tale trasformazione è talvolta piena di misterioso fascino. Nel caso in questione, è accaduto piuttosto qualcosa di contrario. Infatti, alle parole di Cristo è stata piuttosto tolta la loro semplicità e profondità ed è stato conferito un significato lontano da quello in esse espresso, un significato in fin dei conti persino contrastante con esse. Abbiamo qui in mente tutto ciò che è apparso al margine del cristianesimo sotto il nome di manicheismo (Il manicheismo contiene e porta a maturazione gli elementi caratteristici di ogni «gnosi», e cioè il dualismo di due principi coeterni e radicalmente opposti e il concetto di una salvezza che si realizza solo attraverso la conoscenza («gnosi») o la autocomprensione di se stessi. In tutto il mito manicheo c'è un solo eroe e una sola situazione che sempre si ripete: l'anima decaduta è sempre imprigionata nella materia ed è liberata dalla conoscenza. L'attuale situazione storica è negativa per l'uomo, perché è una mescolanza provvisoria e anormale di spirito e materia, di bene e di male, che suppone uno stato antecedente, originale, in cui le due sostanze erano separate e indipendenti. Vi sono perciò tre «tempi»: l'«initium», ossia la separazione primordiale; il «medium», e cioè l'attuale mescolanza; e il «finis» che consiste nel ritorno alla divisione originale, nella salvezza, implicante una totale rottura tra spirito e materia. La materia è, in fondo, concupiscenza, malvagio appetito del piacere, istinto di morte, paragonabile, se non identico, al desiderio sessuale, alla «libido». Essa è una forza che tenta di assalire la Luce; è movimento disordinato, desiderio bestiale, brutale, semicosciente. Adamo ed Eva sono stati generati da due demoni; la nostra specie nacque da una serie di atti ripugnanti di cannibalismo e di sessualità e conserva i segni di questa origine diabolica, che sono il corpo, il quale è la forma animale degli «Arconti dell'inferno», e la «libido», che spinge l'uomo ad accoppiarsi e a riprodursi, e cioè a mantenere l'anima luminosa sempre in prigionia. Se vuole essere salvato, l'uomo deve cercare di liberare il suo «io vivente» (noûs) dalla carne e dal corpo. Poiché la materia ha nella concupiscenza la sua suprema espressione, il peccato

capitale sta nell'unione sessuale (fornicazione), che è la brutalità e la bestialità e che fa figli degli uomini gli strumenti e i complici del male per la procreazione. Gli eletti costituiscono il gruppo dei perfetti, la cui virtù ha una caratteristica ascetica, realizzando l'astinenza comandata dai tre «sigilli»: il «sigillo della bocca» proibisce ogni bestemmia e comanda l'astensione dalla carne, dal sangue, dal vino, da ogni bevanda alcolica, ed anche il digiuno; il «sigillo delle mani» comanda il rispetto della vita (della «luce») racchiusa nei corpi, nei semi, negli alberi e proibisce di raccogliere i frutti, di strappare le piante, di togliere la vita agli uomini e agli animali; il «sigillo del grembo» prescrive una totale continenza (cfr. H.Ch.Puech «Le Manichéisme: son fondateur-sa doctrine»; H.Ch.Puech «Le Manichéisme», in «Histoire des Religions» [Encyclopédie de la Pleiade], II; J.Ries «Manichéisme», in «Catholicisme hier, aujourd'hui, demain», 34 Lille 1977) e che ha anche cercato di entrare nel terreno del cristianesimo per quanto riguarda appunto la teologia e l'«ethos» del corpo. E' noto che, nella forma originaria, il manicheismo, sorto nell'oriente al di fuori dell'ambiente biblico è scaturito dal dualismo mazdeista, individuava la sorgente del male nella materia, nel corpo e proclamava quindi la condanna di tutto ciò che nell'uomo è corporeo. E poiché nell'uomo la corporeità si manifesta soprattutto attraverso il sesso, allora la condanna veniva estesa al matrimonio e alla convivenza coniugale, oltre che alle altre sfere dell'essere e dell'agire, in cui si esprime la corporeità.

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

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

UDIENZA GENERALE

22 ottobre 1980

Realizzazione del valore del corpo secondo il disegno del Creatore

1. Al centro delle nostre riflessioni, negli incontri del mercoledì, sta ormai da lungo tempo il seguente enunciato di Cristo nel discorso della montagna: «Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei (verso di lei) nel suo cuore» (Mt 5,27-28).

Queste parole hanno un significato essenziale per tutta la teologia del corpo contenuta nell'insegnamento di Cristo. Pertanto, attribuiamo giustamente grande importanza alla loro corretta comprensione ed interpretazione. Già nella nostra precedente riflessione abbiamo constatato che la dottrina manichea, nelle sue espressioni sia primitive sia posteriori, è in contrasto con queste parole.

Non è infatti possibile cogliere nella frase del discorso della montagna, qui analizzata, una «condanna» oppure un'accusa del corpo.

Semmai, vi si potrebbe intravedere una condanna del cuore umano.

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

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

interiore e la libertà dello spirito. Si tratta qui - come già abbiamo rilevato in precedenza - di una perdita «parziale», potenziale, dove il senso del significato sponsale del corpo si confonde, in certo qual modo, con la concupiscenza e consente facilmente di esserne assorbito.

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

4. Bisogna interpretare le parole di Cristo nel discorso della montagna (Mt 5,27-28) alla luce di questa complessa verità sull'uomo.

Se esse contengono una certa «accusa» al cuore umano, tanto maggiormente gli rivolgono un appello. L'accusa del male morale, che il «desiderio» nato dalla concupiscenza carnale intemperante cela in sé, è al tempo stesso una chiamata a vincere questo male. E se la vittoria sul male deve consistere nel distacco da esso (di qui le severe parole nel contesto di Matteo 5,27-28), tuttavia si tratta soltanto di distaccarsi dal male dell'atto (nel caso in questione, dell'atto interiore della «concupiscenza»), e non mai di trasferire la negatività di tale atto sul suo oggetto. Un simile trasferimento significherebbe una certa accettazione - forse non pienamente cosciente - dell'«anti-valore» manicheo. Esso non costituirebbe una vera e profonda vittoria sul male dell'atto, che è male per essenza morale, quindi male di natura spirituale; anzi, vi si nasconderebbe il grande pericolo di giustificare l'atto a scapito dell'oggetto (ciò in cui consiste propriamente l'errore essenziale dell'«ethos» manicheo).

E' evidente che Cristo in Matteo 5,27-28 esige un distacco dal male della «concupiscenza» (o dello sguardo di desiderio disordinato), ma il suo enunciato non lascia in alcun modo supporre che sia un male l'oggetto di quel desiderio, cioè la donna che si «guarda per desiderarla». (Questa precisazione sembra talvolta mancare in alcuni testi «sapienziali»).

5. Dobbiamo, dunque, precisare la differenza tra l'«accusa» e l'«appello». Dato che l'accusa rivolta al male della concupiscenza è al tempo stesso un appello a vincerlo, di conseguenza questa vittoria deve unirsi ad uno sforzo per scoprire l'autentico valore dell'oggetto, affinché nell'uomo, nella sua coscienza e nella sua volontà, non attecchisca l'«anti-valore» manicheo. Infatti, il male della «concupiscenza», cioè dell'atto di cui parla Cristo in Matteo 5,27-28, fa

sì che l'oggetto, al quale esso si rivolge, costituisca per il soggetto umano un «valore non abbastanza apprezzato». Se nelle parole analizzate del discorso della montagna (Mt 5,27-28) il cuore umano è «accusato» di concupiscenza (oppure se è messo in guardia contro quella concupiscenza), in pari tempo mediante le stesse parole esso è chiamato a scoprire il pieno senso di ciò che nell'atto di concupiscenza costituisce per lui un «valore non abbastanza apprezzato». Come sappiamo, Cristo disse: «Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore».

L'«adulterio commesso nel cuore» si può e si deve intendere come «devalorizzazione», ovvero come depauperamento di un valore autentico, come intenzionale privazione di quella dignità, a cui nella persona in questione risponde il valore integrale della sua femminilità. Le parole di Matteo 5,27-28 contengono un richiamo a scoprire tale valore e tale dignità, e a riaffermarli. Sembra che soltanto intendendo così le citate parole di Matteo si rispetti la loro portata semantica.

Per concludere queste concise considerazioni, occorre ancora una volta constatare che il modo manicheo di intendere e di valutare il corpo e la sessualità dell'uomo è essenzialmente estraneo al Vangelo, non conforme al significato esatto delle parole del discorso della montagna, pronunziate da Cristo. Il richiamo a dominare la concupiscenza della carne scaturisce appunto dall'affermazione della dignità personale del corpo e del sesso, ed a tale dignità unicamente serve. Commetterebbe un errore essenziale colui che volesse cogliere in queste parole una prospettiva manichea.

UDIENZA GENERALE

29 ottobre 1980

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

1. Già da lungo tempo, ormai, le nostre riflessioni del mercoledì s'incentrano sul seguente enunciato di Gesù Cristo nel Discorso della montagna: «Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei (nei suoi confronti) nel suo cuore» (Mt 5,27-28).

Ultimamente abbiamo chiarito che le suddette parole non possono essere intese né interpretate in chiave manichea. Esse non contengono, in alcun modo, la condanna del corpo e della sessualità. Racchiudono soltanto un richiamo a vincere la triplice concupiscenza, ed in particolare la concupiscenza della carne: ciò che appunto scaturisce dall'affermazione della dignità personale del corpo e della sessualità, e unicamente convalida tale affermazione.

Precisare tale formulazione, ossia determinare il significato proprio delle parole del Discorso della montagna, in cui Cristo fa richiamo al cuore umano (cfr. Mt 5,27-28), è importante non soltanto a motivo di «abitudini inveterate», sorte dal manicheismo, nel modo di pensare e di valutare le cose, ma anche a motivo di alcune posizioni contemporanee che interpretano il senso dell'uomo e della morale.

Ricœur ha qualificato Freud, Marx e Nietzsche come «maestri del sospetto» («maitres du soupçon»), avendo in mente l'insieme dei sistemi che ciascuno di essi rappresenta, e forse soprattutto la base nascosta e l'orientamento di ciascuno di essi nell'intendere ed interpretare l'humanum stesso.

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

2. Si potrebbe far qui una certa distribuzione delle parti.

Nell'ermeneutica nietzschiana il giudizio e l'accusa del cuore umano corrispondono, in certo modo, a ciò che nel linguaggio biblico è chiamato «superbia della vita»; nell'ermeneutica marxista, a ciò che è stato chiamato «concupiscenza degli occhi»; nell'ermeneutica freudiana, invece, a ciò che viene chiamato «concupiscenza della carne». La convergenza di queste concezioni con l'ermeneutica dell'uomo fondata sulla Bibbia consiste nel fatto che, scoprendo nel cuore umano la triplice concupiscenza, avremmo potuto anche noi limitarci a porre quel cuore in stato di continuo sospetto. Tuttavia, la Bibbia non ci permette di fermarci qui. Le

parole di Cristo secondo Matteo 5,27-28, sono tali che, pur manifestando tutta la realtà del desiderio e della concupiscenza, non consentono che si faccia di tale concupiscenza il criterio assoluto dell'antropologia e dell'etica, ossia il nucleo stesso dell'ermeneutica dell'uomo. Nella Bibbia, la triplice concupiscenza non costituisce il criterio fondamentale e magari unico ed assoluto dell'antropologia e dell'etica, sebbene sia indubbiamente un coefficiente importante per comprendere l'uomo, le sue azioni e il loro valore morale. Anche l'analisi finora da noi fatta lo mostra.

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

4. Perché queste parole del Discorso della montagna, malgrado la convergenza di ciò che dicono riguardo al cuore umano (cfr. Mt 5,19-20) con ciò che è stato espresso nell'ermeneutica dei «maestri del sospetto», non possono essere considerate come base nella suddetta ermeneutica o di una analoga? E perché costituiscono, esse, una espressione, una configurazione di un ethos totalmente diverso? - diverso non soltanto da quello manicheo, ma anche da quello freudiano? Penso che l'insieme delle analisi e riflessioni, finora fatte, dia risposta a questo interrogativo. Riassumendo, si può dire brevemente che le parole di Cristo secondo Matteo 5,27-28 non consentono di arrestarci all'accusa del cuore umano e metterlo in stato di continuo sospetto, ma debbono essere intese ed interpretate soprattutto come un richiamo rivolto al cuore. Ciò deriva dalla natura stessa dell'ethos della redenzione. Sul fondamento di questo mistero, che San Paolo (Rm 8,23) definisce «redenzione del corpo», sul fondamento della realtà denominata «redenzione» e, di conseguenza, sul fondamento dell'ethos della redenzione del corpo, non possiamo fermarci soltanto all'accusa del cuore umano in base al desiderio e alla concupiscenza della carne.

L'uomo non può fermarsi a porre il «cuore» in stato di continuo ed irreversibile sospetto a causa delle manifestazioni della concupiscenza della carne e della libido, che, fra l'altro, uno psicanalista rileva mediante le analisi dell'inconscio. La redenzione è una verità, una realtà, nel cui nome l'uomo deve sentirsi chiamato, e «chiamato con efficacia». Deve rendersi conto di tale chiamata anche mediante le parole di Cristo secondo Matteo 5,27-28, riflette nel pieno contesto della rivelazione del corpo. L'uomo deve sentirsi chiamato a riscoprire, anzi, a realizzare il significato sponsale del corpo e ad esprimere in tal modo la libertà interiore del dono, cioè di quello stato e di quella forza spirituali, che derivano dal dominio della concupiscenza della carne.

5. L'uomo è chiamato a questo dalla parola del Vangelo, quindi dall'«esterno», ma contemporaneamente è chiamato dall'«interno». Le parole di Cristo, il quale nel Discorso della Montagna si richiama al «cuore», inducono, in certo senso, l'ascoltatore a tale chiamata

interiore. Se egli consentirà a che esse agiscano in lui, potrà udire al tempo stesso nel suo intimo quasi l'eco di quel «principio», di quel buon «principio» al quale Cristo fece riferimento un'altra volta, per ricordare ai propri ascoltatori chi sia l'uomo, chi sia la donna e chi siano reciprocamente l'uno per l'altro nell'opera della creazione.

Le parole di Cristo pronunziate nel Discorso della Montagna non sono un richiamo lanciato nel vuoto. Non sono rivolte all'uomo del tutto impegnato nella concupiscenza della carne, incapace di cercare un'altra forma di rapporti reciproci nell'ambito della perenne attrattiva, che accompagna la storia dell'uomo e della donna appunto «dal principio». Le parole di Cristo testimoniano che la forza originaria (quindi anche la grazia)- del mistero della creazione diventa per ognuno di loro forza (cioè grazia) del mistero della redenzione. Ciò riguarda la stessa «natura», lo stesso substrato dell'umanità della persona, i più profondi impulsi del «cuore». Non sente forse l'uomo, insieme alla concupiscenza, un profondo bisogno di conservare la dignità dei rapporti reciproci, che trovano la loro espressione nel corpo, grazie alla sua mascolinità e femminilità? Non sente forse il bisogno di impregnarli di tutto ciò che è nobile e bello? Non sente forse il bisogno di conferire loro il supremo valore che è l'amore?

6. A rileggerlo, questo appello racchiuso nelle parole di Cristo nel Discorso della Montagna non può essere un atto staccato dal contesto dell'esistenza concreta. Esso significa sempre - sebbene soltanto nella dimensione dell'atto a cui si riferisce - la riscoperta del significato di tutta l'esistenza, del significato della vita, in cui è compreso anche quel significato del corpo, che qui chiamiamo a sponsale». Il significato del corpo è, in certo senso, l'antitesi della libido freudiana. Il significato della vita è l'antitesi dell'ermeneutica «del sospetto». Tale ermeneutica è molto differente, è radicalmente differente da quella che riscopriamo nelle parole di Cristo nel Discorso della Montagna. Queste parole svelano non solamente un altro ethos, ma pure un'altra visione delle possibilità dell'uomo. E' importante che egli, proprio nel suo «cuore», non si senta soltanto irrevocabilmente accusato e dato in preda alla concupiscenza della carne, ma che nello stesso cuore si senta chiamato con energia. Chiamato appunto a quel supremo valore che è l'amore.

Chiamato come persona nella verità della sua umanità, dunque anche nella verità della sua mascolinità e femminilità, nella verità del suo corpo. Chiamato in quella verità che è patrimonio «del principio», patrimonio del suo cuore, più profondo della peccaminosità ereditata, più profondo della triplice concupiscenza. Le parole di Cristo, inquadrare nell'intera realtà della creazione e della redenzione, riattualizzano quella eredità più profonda e le donano una reale forza nella vita dell'uomo.

UDIENZA GENERALE

5 novembre 1980

«Eros» ed «Ethos» si incontrano e fruttificano nel cuore umano

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

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

2. Secondo Platone, l'«eros» rappresenta la forza interiore, che trascina l'uomo verso tutto ciò che è buono, vero e bello. Questa «attrazione» indica, in tal caso, l'intensità di un atto soggettivo dello spirito umano. Nel significato comune, invece - come anche nella letteratura - questa «attrazione» sembra essere anzitutto di natura sensuale. Esso suscita il reciproco tendere di entrambi, dell'uomo e della donna, all'avvicinamento, all'unione dei corpi, a quell'unione di cui parla Genesi 2,24. Si tratta qui di rispondere alla domanda se l'«eros» connoti lo stesso significato che c'è nella narrazione biblica (Gen 2,23-25), la quale indubbiamente attesta la reciproca attrattiva e la perenne chiamata della persona umana - attraverso la mascolinità e la femminilità - a quella «unità della carne» che, ad un tempo, deve realizzare l'unione-comunione delle persone. E' proprio per questa interpretazione dell'«eros» (ed insieme del suo rapporto con l'ethos) che acquista importanza fondamentale anche il modo in cui intendiamo la «concupiscenza», di cui si parla nel Discorso della

Montagna.

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

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

5. Se ammettiamo che l'«eros» significa la forza interiore che «attira» l'uomo verso il vero, il buono e il bello, allora, nell'ambito di questo concetto si vede anche aprirsi la via verso ciò che Cristo ha voluto esprimere nel Discorso della montagna. Le parole di Matteo 5,27-28, se sono «accusa» del cuore umano, al tempo stesso sono ancor più un appello ad esso rivolto. Tale appello è la categoria propria dell'ethos della redenzione. La chiamata a ciò che è vero, buono e bello significa contemporaneamente, nell'ethos della redenzione, la necessità di vincere ciò che deriva dalla triplice concupiscenza. Significa pure la possibilità e la necessità

di trasformare ciò che è stato appesantito dalla concupiscenza della carne. Inoltre, se le parole di Matteo 5,27-28 rappresentano tale chiamata allora significano che, nell'ambito erotico, l'«eros» e l'«ethos» non divergono tra di loro, non si contrappongono a vicenda, ma sono chiamati ad incontrarsi nel cuore umano, ed, in questo incontro, a fruttificare. Ben degno del «cuore» umano è che la forma di ciò che è «erotico» sia contemporaneamente forma dell'ethos, cioè di ciò che è «etico».

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

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

UDIENZA GENERALE

12 novembre 1980

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

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

E' indispensabile, dunque, che l'ethos diventi la forma costitutiva dell'eros.

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

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

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

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

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

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

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

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

UDIENZA GENERALE

3 dicembre 1980

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

1. All'inizio delle nostre considerazioni sulle parole di Cristo nel Discorso della montagna (Mt 5,27-28), abbiamo constatato che esse contengono un profondo significato etico ed antropologico. Si tratta qui del passo in cui Cristo ricorda il comandamento: «Non commettere adulterio», e aggiunge: «Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei (o verso di lei) nel suo cuore».

Parliamo di significato etico ed antropologico di tali parole, perché esse alludono alle due dimensioni strettamente connesse dell'ethos e dell'uomo «storico». Abbiamo cercato, nel corso delle precedenti analisi, di seguire queste due dimensioni, avendo sempre in mente che le parole di Cristo sono rivolte al «cuore», cioè all'uomo interiore.

L'uomo interiore è il soggetto specifico dell'ethos del corpo, e di questo il Cristo vuole impregnare la coscienza e la volontà dei suoi ascoltatori e discepoli. E' indubbiamente un ethos «nuovo». E' «nuovo», in confronto all'ethos degli uomini dell'Antico Testamento, come abbiamo già cercato di mostrare in analisi più particolareggiate.

Esso è «nuovo» anche rispetto allo stato dell'uomo «storico», posteriore al peccato originale, cioè rispetto all'«uomo della concupiscenza».

E' quindi un ethos «nuovo» in un senso e in una portata universali.

E' «nuovo» rispetto ad ogni uomo, indipendentemente da qualsiasi longitudine e latitudine geografica e storica.

2. Questo «nuovo» ethos, che emerge dalla prospettiva delle parole di Cristo pronunziate nel Discorso della montagna, lo abbiamo più volte chiamato «ethos della redenzione» e, più precisamente, ethos della redenzione del corpo. Abbiamo qui seguito san Paolo, che nella lettera ai Romani contrappone «la schiavitù della corruzione» (Rm 8,21) e la sottomissione «alla caducità» (Rm 8,20) - di cui è divenuta partecipe tutta la creazione a causa del peccato - al desiderio della «redenzione del nostro corpo» (Rm 8,23). In questo contesto, l'apostolo parla dei gemiti di «tutta la creazione», che «nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,20-21). In tal modo S. Paolo svela la situazione di tutto il creato e in particolare quella dell'uomo dopo il peccato. Significativa per questa situazione è l'aspirazione che - insieme con la nuova «adozione a figli» (Rm 8,23) - tende proprio alla «redenzione del corpo», presentata come il fine, come il frutto escatologico e maturo del mistero della redenzione dell'uomo e del mondo, compiuta da Cristo.

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

Mc 12,25; Lc 20,35-36).

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

4. Nel Discorso della montagna Cristo non invita l'uomo a ritornare allo stato dell'innocenza originaria, perché l'umanità l'ha irrevocabilmente lasciato dietro di sé, ma lo chiama a ritrovare - sul fondamento dei significati perenni e, per così dire, indistruttibili di ciò che è «umano» - le forme vive dell'«uomo nuovo». In tal modo si allaccia un legame, anzi, una continuità fra il «principio» e la prospettiva della Redenzione. Nell'ethos della redenzione del corpo dovrà esser nuovamente ripreso l'originario ethos della creazione.

Cristo non cambia la Legge, ma conferma il comandamento: «Non commettere adulterio»; però, al tempo stesso, conduce l'intelletto e il cuore degli ascoltatori verso quella «pienezza della giustizia» voluta da Dio creatore e legislatore, che questo comandamento racchiude in sé. Tale pienezza va scoperta: prima con una interiore visione «del cuore», e poi con un adeguato modo di essere e di agire.

La forma dell'«uomo nuovo» può emergere da questo modo di essere e di agire, nella misura in cui l'ethos della redenzione del corpo domina la concupiscenza della carne e tutto l'uomo della concupiscenza.

Cristo indica con chiarezza che la via per giungervi deve essere via di temperanza e di padronanza dei desideri, e ciò alla radice stessa, già nella sfera puramente interiore («chiunque guarda per desiderare»). L'ethos della redenzione contiene in ogni ambito - e direttamente nella sfera della concupiscenza della carne - l'imperativo del dominio di sé, la necessità di un'immediata continenza e di un'abituale temperanza.

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

donna attraverso la mascolinità e la femminilità - ha scritto nel cuore di entrambi il dono della comunione, cioè la misteriosa realtà della sua immagine e somiglianza.

Di tale valore si tratta nell'atto del dominio di sé e della temperanza, a cui richiama Cristo nel Discorso della montagna (Mt 5,27-28).

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

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

La purezza è esigenza dell'amore. E' la dimensione della sua verità interiore nel «cuore» dell'uomo.

UDIENZA GENERALE

10 dicembre 1980

Tradizione anticotestamentaria e nuovo significato di «purezza»

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

2. Cristo vede nel cuore, nell'intimo dell'uomo la sorgente della purezza - ma anche dell'impurità morale - nel significato fondamentale e più generico della parola. Ciò è confermato, ad esempio, dalla risposta data ai farisei, scandalizzati per il fatto che i suoi discepoli «trasgrediscono la tradizione degli antichi, poiché non si lavano le mani quando prendono cibo» (Mt 15,2). Gesù disse allora ai presenti: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo» (Mt 15,11). Ai suoi discepoli, invece, rispondendo alla domanda di Pietro, così spiegò queste parole: «...ciò che esce dalla bocca proviene dal cuore. Questo rende immondo l'uomo. Dal cuore, infatti, provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie. Queste sono le cose che rendono immondo l'uomo, ma il mangiare senza lavarsi le mani non rende immondo l'uomo» (cfr. Mt 15,18-20; cfr. Mc 7,20-23).

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

dell'uomo dell'Antica Alleanza, servivano alla «purezza» rituale.

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

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

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

Non è San Paolo l'autore delle parole sulla triplice concupiscenza.

Esse, come sappiamo, si trovano nella prima lettera di Giovanni. Si può, tuttavia, dire che analogamente a quella che per Giovanni (1Gv 2,16-17) è contrapposizione all'interno dell'uomo tra Dio e il mondo (tra ciò che viene «dal Padre» e ciò che viene «dal mondo») -

contrapposizione che nasce nel cuore e penetra nelle azioni dell'uomo come «concupiscenza degli occhi, concupiscenza della carne e superbia della vita» - San Paolo rileva nel cristiano un'altra contraddizione: l'opposizione e insieme la tensione tra la «carne» e lo «Spirito» (scritto con la maiuscola, cioè lo Spirito Santo): «Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste» (Gal 5,16-17). Ne consegue che la vita «secondo la carne» è in opposizione alla vita «secondo lo Spirito». «Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito» (Rm 8,5).

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

UDIENZA GENERALE

17 dicembre 1980

Vita secondo la carne e giustificazione in Cristo

1. «La carne... ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne». Vogliamo oggi approfondire queste parole di San Paolo nella lettera ai Galati (5,17), con cui la settimana scorsa abbiamo terminato le nostre riflessioni sul tema del giusto significato della purezza. Paolo ha in mente la tensione esistente nell'intimo dell'uomo, appunto nel suo «cuore». Non si tratta qui soltanto del corpo (la materia) e dello spirito (l'anima), come di due componenti antropologiche essenzialmente diverse, che costituiscono dal «principio» l'essenza stessa dell'uomo. Però viene presupposta quella disposizione di forze formatasi nell'uomo col peccato originale e a cui partecipa ogni uomo «storico». In tale disposizione, formatasi nell'intimo dell'uomo, il corpo si contrappone allo spirito e facilmente prende il sopravvento su di esso. La terminologia paolina, tuttavia, significa qualcosa di più: qui il predominio della «carne» sembra quasi coincidere con quella che, secondo la terminologia giovannea, è la triplice concupiscenza che «viene dal mondo». La «carne», nel linguaggio delle lettere di San Paolo, indica non soltanto l'uomo «esteriore», ma anche l'uomo «interiormente» assoggettato al «mondo», in certo senso chiuso nell'ambito di quei valori che appartengono solo al mondo e di quei fini che esso è capace di imporre all'uomo: valori, pertanto, ai quali l'uomo in quanto «carne» è appunto sensibile. Così il linguaggio di Paolo sembra allacciarsi ai contenuti essenziali di Giovanni, ed il linguaggio di entrambi denota ciò che viene definito da vari termini dell'etica e dell'antropologia contemporanee, come ad esempio: «Autarchia umanistica», «secolarismo» o anche, con significato generale, «sensualismo». L'uomo che vive «secondo la carne» è l'uomo disposto soltanto a ciò che viene «dal mondo»: è l'uomo dei «sensi», l'uomo della triplice concupiscenza. Lo confermano le sue azioni, come diremo fra poco.

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

Paolo esprime ciò in modo ancor più esplicito, scrivendo altrove del male che fa, sebbene non lo voglia, e dell'impossibilità - o piuttosto della possibilità limitata - nel compiere il bene che «vuole» (cfr. Rm 7,19). Senza entrare nei problemi di una esegesi particolareggiata di questo testo, si potrebbe dire che la tensione tra la «carne» e lo «spirito» è, prima, immanente, anche se non si riduce a questo livello. Essa si manifesta nel suo cuore quale «combattimento» tra il bene e il male. Quel desiderio, di cui Cristo parla nel discorso della montagna (cfr. Mt 5,27-28), sebbene sia un atto «interiore», rimane certamente - secondo il linguaggio paolino - una manifestazione della vita «secondo la carne». Nello stesso tempo, quel desiderio ci consente di constatare come all'interno dell'uomo la vita «secondo la carne»

si opponga alla vita «secondo lo Spirito», e come quest'ultima, nello stato attuale dell'uomo, data la sua peccaminosità ereditaria, sia costantemente esposta alla debolezza ed insufficienza della prima, alla quale spesso cede, se non viene interiormente rafforzata per fare appunto ciò «che vuole lo Spirito».

Possiamo dedurre che le parole di Paolo, che trattano della vita «secondo la carne» e «secondo lo Spirito», siano al tempo stesso una sintesi ed un programma; ed occorre intenderle in questa chiave.

3. Troviamo la medesima contrapposizione della vita a secondo la carne» alla vita «secondo lo Spirito» nella Lettera ai Romani. Anche qui (come del resto nella lettera ai Galati) essa viene collocata nel contesto della dottrina paolina circa la giustificazione mediante la fede, cioè mediante la potenza di Cristo stesso operante nell'intimo dell'uomo per mezzo dello Spirito Santo. In tale contesto Paolo porta quella contrapposizione alle sue conseguenze estreme quando scrive: «Quelli... che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito.

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

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

5. Ecco, di nuovo, le parole della lettera ai Galati: «Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere...» (Gal 5,19-21). «Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé...» (Gal 5,22-23). Nella dottrina paolina, la vita «secondo la carne» si oppone alla vita «secondo lo Spirito» non soltanto all'interno dell'uomo, nel suo «cuore», ma, come si vede, trova un ampio e differenziato campo per tradursi in opere. Paolo parla, da un lato, delle «opere» che nascono dalla «carne» - si potrebbe dire: dalle opere in cui si manifesta l'uomo che vive «secondo la carne» - e, d'altro lato, egli parla del «frutto dello

Spirito», cioè delle azioni, dei modi di comportarsi, delle virtù, in cui si manifesta l'uomo che vive «secondo lo Spirito». Mentre nel primo caso abbiamo a che fare con l'uomo abbandonato alla triplice concupiscenza, della quale Giovanni dice che viene «dal mondo», nel secondo caso siamo di fronte a ciò, che già prima abbiamo chiamato l'ethos della Redenzione.

Ora soltanto siamo in grado di chiarire pienamente la natura e la struttura di quell'ethos. Esso si esprime e si afferma attraverso ciò che nell'uomo, in tutto il suo «operare», nelle azioni e nel comportamento, è frutto del dominio sulla triplice concupiscenza: della carne, degli occhi e della superbia della vita (di tutto ciò di cui può essere giustamente «accusato» il cuore umano e di cui possono essere continuamente «sospettati» l'uomo e la sua interiorità).

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

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

Abbiamo osservato che tra i frutti dello Spirito l'apostolo pone anche il «dominio di sé».

UDIENZA GENERALE

7 gennaio 1981

La contrapposizione tra carne e spirito e la «giustificazione» nella fede

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

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

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

1. Che cosa significa l'affermazione: «La carne ... ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne»? Questa domanda sembra importante, anzi fondamentale nel contesto delle nostre riflessioni sulla purezza di cuore, di cui parla il Vangelo.

Tuttavia, l'Autore della lettera ai Galati apre davanti a noi, a questo riguardo, orizzonti ancor più vasti. In questa contrapposizione della «carne» allo Spirito (Spirito di Dio), e della vita «secondo la carne» alla vita «secondo lo Spirito» è contenuta la teologia paolina circa la giustificazione, cioè l'espressione della fede nel realismo antropologico ed etico della redenzione compiuta da Cristo, che Paolo, nel contesto a noi già noto, chiama anche «redenzione del corpo».

Secondo la Lettera ai Romani 8, 23, la «redenzione del corpo» ha anche una dimensione «cosmica» (riferita a tutta la creazione), ma al centro di essa vi è l'uomo: l'uomo costituito nell'unità personale dello spirito e del corpo. E appunto in questo uomo, nel suo «cuore», e conseguentemente in tutto il suo comportamento, fruttifica la redenzione di Cristo, grazie a quelle forze dello Spirito che attuano la «giustificazione», cioè fanno sì che la giustizia «abbondi» nell'uomo come è inculcato nel discorso della montagna: Matteo 5, 20, cioè «abbondi» nella misura che Dio stesso ha voluto e che Egli attende.

2. E' significativo che Paolo, parlando delle «opere della carne», menziona non soltanto «fornicazione, impurità, libertinaggio ...

ubriachezza, orge» - quindi, tutto ciò che, secondo un modo di comprendere oggettivo, riveste il carattere dei «peccati carnali» e del godimento sensuale collegato con la carne - ma nomina anche altri peccati, ai quali non saremmo portati ad attribuire un carattere anche «carnale» e «sensuale»: «idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie ...».

Secondo le nostre categorie antropologiche (ed etiche) noi saremmo propensi piuttosto a chiamare tutte le «opere» qui elencate «peccati dello spirito» umano, anziché peccati della «carne». Non senza motivo avremmo potuto intravedere in esse piuttosto gli effetti della «concupiscenza degli occhi» o della «superbia della vita» che non gli effetti della «concupiscenza della carne». Tuttavia, Paolo le qualifica tutte come «opere della carne». Ciò s'intende esclusivamente sullo sfondo di quel significato più ampio (in certo senso metonimico), che nelle lettere paoline assume il termine «carne», contrapposto non soltanto e non tanto allo «spirito» umano quanto allo Spirito Santo che opera nell'anima (nello spirito) dell'uomo.

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

4. Le parole di Paolo scritte ai Romani: «Così dunque, fratelli, noi siamo debitori, ma non verso la carne per vivere secondo la carne; poiché se vivete secondo la carne, voi morirete; se invece con l'aiuto dello Spirito voi fate morire le opere del corpo, vivrete», c'introducono nuovamente nella ricca e differenziata sfera dei significati, che i termini «corpo» e «spirito» hanno per lui.

Tuttavia, il significato definitivo di quell'enunciato è parenetico, esortativo, quindi valido per l'ethos evangelico. Paolo, quando parla della necessità di far morire le opere del corpo con l'aiuto dello Spirito, esprime appunto ciò di cui Cristo ha parlato nel Discorso della Montagna, facendo richiamo al cuore umano ed esortandolo al dominio dei desideri, anche di quelli che si esprimono nello «sguardo» dell'uomo rivolto verso la donna al fine di appagare la concupiscenza della carne. Tale superamento, ossia, come scrive Paolo, il «far morire le opere del corpo con l'aiuto dello Spirito», è condizione indispensabile della «vita secondo lo Spirito», cioè della «vita» che è antitesi della «morte» di cui si parla nello stesso contesto. La vita «secondo la carne» fruttifica infatti la «morte», cioè comporta come effetto la «morte»

dello Spirito.

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

5. Per completare il quadro della contrapposizione tra il «corpo» e il «frutto dello Spirito» bisogna osservare che in tutto ciò che è manifestazione della vita e del comportamento secondo lo Spirito, Paolo vede ad un tempo la manifestazione di quella libertà, per la quale Cristo «ci ha liberati». Così egli scrive appunto: «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso». Come già in precedenza abbiamo rilevato, la contrapposizione «corpo-Spirito», vita «secondo la carne», vita «secondo lo Spirito», permea profondamente tutta la dottrina paolina sulla giustificazione.

L'Apostolo delle Genti, con eccezionale forza di convinzione, proclama che la giustificazione dell'uomo si compie in Cristo e per Cristo.

L'uomo consegue la giustificazione nella «fede che opera per mezzo della carità», e non solo mediante l'osservanza delle singole prescrizioni della Legge anticotestamentaria (in particolare, della circoncisione). La giustificazione viene quindi «dallo Spirito» (di Dio) e non «dalla carne». Egli esorta, perciò, i destinatari della sua lettera a liberarsi dalla erronea concezione «carnale» della giustificazione, per seguire quella vera, cioè, quella «spirituale», in questo senso li esorta a ritenersi liberi dalla Legge, e ancor più ad esser liberi della libertà, per la quale Cristo «ci ha liberati».

Così, dunque, seguendo il pensiero dell'Apostolo, ci conviene considerare e soprattutto realizzare la purezza evangelica, cioè la purezza di cuore, secondo la misura di quella libertà per la quale Cristo «ci ha liberati».

UDIENZA GENERALE

14 gennaio 1981

La vita secondo lo spirito, fondata nella vera libertà

1. San Paolo scrive nella Lettera ai Galati: «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge, infatti, trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso».

Già una settimana fa ci siamo soffermati su questo enunciato; tuttavia lo riprendiamo oggi, in rapporto all'argomento principale delle nostre riflessioni.

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

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

3. In altre parole: Paolo ci mette in guardia dalla possibilità di fare uso cattivo della libertà, un uso che contrasti con la liberazione dello spirito umano compiuta da Cristo e che contraddica quella libertà con cui «Cristo ci ha liberati». Difatti, Cristo ha realizzato e manifestato la libertà che trova la pienezza nella carità, la libertà grazie alla quale siamo «a servizio gli uni degli altri»; in altre parole: la libertà che diviene sorgente di «opere» nuove e di «vita» secondo lo Spirito. L'antitesi e, in certo qual modo, la negazione di tale uso della libertà ha luogo quando essa diventa per l'uomo «un pretesto per vivere secondo la carne». La libertà diventa allora una sorgente di «opere» e di «vita» secondo la carne. Cessa di essere l'autentica libertà, per la quale «Cristo ci ha liberati» e diviene «un pretesto per vivere secondo la carne», sorgente (oppure strumento) di uno specifico «giogo» da parte della

superbia della vita, della concupiscenza degli occhi e della concupiscenza della carne. Chi in questo modo vive «secondo la carne», cioè si assoggetta - sebbene in modo non del tutto cosciente, ma nondimeno effettivo - alla triplice concupiscenza, e in particolare alla concupiscenza della carne, cessa di essere capace di quella libertà per cui «Cristo ci ha liberati»; cessa anche di essere idoneo al vero dono di sé, che è frutto ed espressione di tale libertà.

Cessa, inoltre, di essere capace di quel dono, che è organicamente connesso col significato sponsale del corpo umano, di cui abbiamo trattato nelle precedenti analisi del Libro della Genesi.

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

5. Nei brani della Lettera ai Galati, che già anteriormente abbiamo sottoposto ad analisi dettagliata, l'Apostolo elenca al primo posto fra le «opere della carne»: «fornicazione, impurità, libertinaggio»; tuttavia, in seguito, quando a queste opere contrappone il «frutto dello Spirito», non parla direttamente della «purezza», ma nomina solo il «dominio di sé», la enkráteia. Questo «dominio» si può riconoscere come virtù che riguarda la continenza nell'ambito di tutti i desideri dei sensi, soprattutto nella sfera sessuale; è quindi in contrapposizione alla «fornicazione, all'impurità, al libertinaggio», e anche all'«ubriachezza», alle «orge». Si potrebbe quindi ammettere che il paolino «dominio di sé» contiene ciò che viene espresso nel termine «continenza» o «temperanza», che corrisponde al termine latino temperantia. In tal caso, ci troveremmo di fronte al noto sistema delle virtù, che la teologia posteriore, specie la scolastica, prenderà in prestito, in certo senso, dall'etica di Aristotele.

Tuttavia, Paolo certamente non si serve, nel suo testo, di questo sistema. Dato che per «purezza» si deve intendere il giusto modo di trattare la sfera sessuale a seconda dello stato personale (e non necessariamente un astenersi assoluto dalla vita sessuale), allora indubbiamente tale «purezza» è compresa nel concetto paolino di «dominio» o enkráteia. Perciò, nell'ambito del testo paolino troviamo solo una generica ed indiretta menzione della purezza, in tanto in quanto a tali «opere della carne», come «fornicazione, impurità, libertinaggio», l'autore contrappone il «frutto dello Spirito», cioè opere nuove, in cui si manifesta «la vita secondo lo Spirito». Si può dedurre che una di queste opere nuove sia proprio la «purezza»: quella, cioè, che si contrappone all'«impurità» ed anche alla «fornicazione» e al «libertinaggio».

6. Ma già nella prima Lettera ai Tessalonesi, Paolo scrive su questo argomento in modo esplicito e inequivoco. Vi leggiamo: «Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione: che vi asteniate dalla impudicizia, che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto, non come oggetto di passioni e libidine, come i pagani che non conoscono Dio». E poi: «Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione. Perciò chi disprezza queste norme non disprezza un uomo, ma Dio stesso che vi dona il suo Santo Spirito». Sebbene anche in questo testo abbiamo a che fare col significato generico della «purezza», identificata in questo caso con la «santificazione» (in quanto si nomina l'«impurità» come antitesi della «santificazione»), nondimeno tutto il contesto indica chiaramente di quale «purezza» o di quale «impurità» si tratti, cioè in che cosa consista ciò che Paolo chiama qui «impurità», e in qual modo la «purezza» contribuisca alla «santificazione» dell'uomo.

UDIENZA GENERALE

28 gennaio 1981

Santità e rispetto del corpo nella dottrina di san Paolo

1. Scrive san Paolo nella I Lettera ai Tessalonicesi: «... questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione: che vi asteniate dalla impudicizia, che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto, non come oggetto di passioni libidinose, come i pagani che non conoscono Dio». E dopo qualche versetto, continua: «Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione. Perciò chi disprezza queste norme non disprezza un uomo, ma Dio stesso, che vi dona il suo Santo Spirito». A queste frasi dell'Apostolo abbiamo fatto riferimento durante il nostro incontro del 14 gennaio scorso. Tuttavia oggi le riprendiamo perché sono particolarmente importanti per il tema delle nostre meditazioni.

2. La purezza, di cui parla Paolo nella I Lettera ai Tessalonicesi, si manifesta nel fatto che l'uomo «sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto, non come oggetto di passioni libidinose». In questa formulazione ogni parola ha un significato particolare e merita pertanto un commento adeguato.

In primo luogo, la purezza è una «capacità», ossia, nel tradizionale linguaggio dell'antropologia e dell'etica: un'attitudine.

Ed in questo senso, è virtù. Se questa abilità, cioè virtù, porta ad astenersi «dalla impudicizia», ciò avviene perché l'uomo che la possiede sa «mantenere il proprio corpo con santità e rispetto e non come oggetto di passioni libidinose». Si tratta qui di una capacità pratica, che rende l'uomo atto ad agire in un determinato modo e nello stesso tempo a non agire nel modo contrario. La purezza, per essere una tale capacità o attitudine, deve ovviamente essere radicata nella volontà, nel fondamento stesso del volere e dell'agire cosciente dell'uomo. Tommaso d'Aquino, nella sua dottrina sulle virtù, vede in modo ancor più diretto l'oggetto della purezza nella facoltà del desiderio sensibile, che egli chiama appetitus concupiscibilis.

Appunto questa facoltà deve essere particolarmente «dominata», ordinata e resa capace di agire in modo conforme alla virtù, affinché la «purezza» possa essere attribuita all'uomo. Secondo tale concezione, la purezza consiste anzitutto nel contenere gli impulsi del desiderio sensibile, che ha come oggetto ciò che nell'uomo è corporale e sessuale. La purezza è una variante della virtù della temperanza.

3. Il testo della I Lettera ai Tessalonicesi dimostra che la virtù della purezza, nella concezione di Paolo, consiste anche nel dominio e nel superamento di «passioni libidinose»; ciò vuol dire che alla sua natura appartiene necessariamente la capacità di contenere gli impulsi del desiderio sensibile, cioè la virtù della temperanza.

Contemporaneamente, però, lo stesso testo paolino rivolge la nostra attenzione verso un'altra funzione della virtù della purezza, verso un'altra sua dimensione - si potrebbe dire - più positiva che negativa.

Ecco, il compito della purezza, che l'Autore della lettera sembra porre soprattutto in risalto, è

non solo (e non tanto) l'astensione dalla «impudicizia» e da ciò che vi conduce, quindi l'astensione da «passioni libidinose», ma, in pari tempo, il mantenimento del proprio corpo e, indirettamente anche di quello altrui in «santità e rispetto».

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

4. Considerando tutto ciò, sembra che l'immagine paolina della virtù della purezza - immagine che emerge dal confronto molto eloquente della funzione dell'«astensione» (cioè della temperanza) con quella del «mantenimento del corpo con santità e rispetto» - sia profondamente giusta, completa e adeguata. Dobbiamo forse questa completezza non ad altro se non al fatto che Paolo considera la purezza non soltanto come capacità (cioè attitudine) delle facoltà soggettive dell'uomo, ma, nello stesso tempo, come una concreta manifestazione della vita «secondo lo Spirito», in cui la capacità umana viene interiormente fecondata ed arricchita da ciò che Paolo, nella Lettera ai Galati 5, 22, chiama «frutto dello Spirito». Il rispetto, che nasce nell'uomo verso tutto ciò che è corporeo e sessuale, sia in lui sia in ogni altro uomo, maschio e femmina, si dimostra la forza più essenziale per mantenere il corpo «con santità».

Per comprendere la dottrina paolina sulla purezza, bisogna entrare a fondo nel significato del termine «rispetto», ovviamente qui inteso quale forza di ordine spirituale. E' appunto questa forza interiore che conferisce piena dimensione alla purezza come virtù, cioè come capacità di agire in tutto quel campo in cui l'uomo scopre, nel proprio intimo, i molteplici impulsi di «passioni libidinose», e talvolta, per vari motivi, si arrende ad essi.

5. Per intendere meglio il pensiero dell'Autore della prima Lettera ai Tessalonicesi sarà bene avere presente ancora un altro testo, che troviamo nella prima Lettera ai Corinzi. Paolo vi espone la sua grande dottrina ecclesiologica, secondo cui la Chiesa è Corpo di Cristo; egli coglie l'occasione per formulare la seguente argomentazione circa il corpo umano: «... Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto»; e più oltre: «Anzi, quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie; e quelle parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggior rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggior decenza, mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre».

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

appunto degno di rispetto; si potrebbe anche dire che vuole insegnare ai destinatari della sua lettera la giusta concezione del corpo umano.

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

UDIENZA GENERALE

4 febbraio 1981

Descrizione paolina del corpo e dottrina sulla purezza

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

2. La «descrizione» paolina del corpo umano corrisponde alla realtà che lo costituisce: è quindi una descrizione «realistica». Nel realismo di tale descrizione viene intrecciato, al tempo stesso, un sottilissimo filo di valutazione che le conferisce un valore profondamente evangelico, cristiano. Certo è possibile «descrivere» il corpo umano, esprimere la sua verità con l'oggettività propria delle scienze naturali; ma siffatta descrizione - con tutta la sua precisione - non può essere adeguata (cioè commensurabile con il suo oggetto), dato che non si tratta soltanto del corpo (inteso come organismo, nel senso «somatico»), bensì dell'uomo, che esprime se stesso per mezzo di quel corpo e in tal senso è, direi, quel corpo.

Così dunque quello di valutazione, considerato che si tratta dell'uomo come persona, è indispensabile nel descrivere il corpo umano. Inoltre va detto quanto giusta sia tale valutazione. Questo è uno dei compiti e dei temi perenni di tutta la cultura: della letteratura, scultura, pittura ed anche della danza, delle opere teatrali e infine della cultura della vita quotidiana, privata o sociale. Argomento che varrebbe la pena di trattare separatamente.

3. La descrizione paolina della prima Lettera ai Corinzi 12, 18-25 non ha certamente un significato «scientifico»: non presenta uno studio biologico sull'organismo umano oppure sulla «somatica» umana; da questo punto di vista è una semplice descrizione «prescientifica», peraltro concisa, fatta appena di poche frasi. Essa ha tutte le caratteristiche del realismo comune ed è, senza dubbio, sufficientemente «realistica». Tuttavia, ciò che determina il suo carattere specifico, ciò che in modo particolare giustifica la sua presenza nella Sacra Scrittura, è appunto quella valutazione intrecciata nella descrizione ed espressa nella sua stessa trama «narrativo-realistica». Si può dire con certezza che tale descrizione non sarebbe possibile senza tutta la verità della creazione e anche senza tutta la verità della «redenzione del corpo», che Paolo professa e proclama. Si può anche affermare che la descrizione paolina del corpo corrisponde proprio all'atteggiamento spirituale di «rispetto» verso il corpo umano, dovuto a motivo della «santità» che scaturisce dai misteri della creazione e della redenzione. La descrizione paolina è ugualmente lontana sia dal disprezzo manicheo del corpo, sia dalle

varie manifestazioni di un naturalistico «culto del corpo».

4. L'Autore della prima Lettera ai Corinzi 12, 18-25 ha davanti agli occhi il corpo umano in tutta la sua verità; dunque, il corpo permeato anzitutto (se così ci si può esprimere) da tutta la realtà della persona e dalla sua dignità. Esso è, al tempo stesso, il corpo dell'uomo «storico», maschio e femmina, cioè di quell'uomo che, dopo il peccato, fu concepito, per così dire, entro e dalla realtà dell'uomo che aveva fatto l'esperienza della innocenza originaria.

Nelle espressioni di Paolo circa le «membra indecorose» del corpo umano, come anche circa quelle che «sembrano più deboli» oppure quelle «che riteniamo meno onorevoli», ci pare di ritrovare la testimonianza della stessa vergogna che i primi esseri umani, maschio e femmina, avevano sperimentato dopo il peccato originale. Questa vergogna si è impressa in loro e in tutte le generazioni dell'uomo «storico» come frutto della triplice concupiscenza (con particolare riferimento alla concupiscenza della carne). E contemporaneamente in questa vergogna - come fu già posto in rilievo nelle precedenti analisi - si è impressa una certa «eco» della stessa innocenza originaria dell'uomo: quasi un «negativo» dell'immagine, il cui «positivo» era stata appunto l'innocenza originaria.

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

6. Ritornando ancora alla «descrizione» paolina del corpo nella prima Lettera ai Corinzi 12, 18-25, vogliamo richiamare l'attenzione sul fatto che, secondo l'Autore della Lettera, quel particolare sforzo che tende a rispettare il corpo umano e specialmente le sue membra più «deboli» o «indecorose», corrisponde al disegno originario del Creatore ovvero a quella visione, di cui parla il Libro della Genesi: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». Paolo scrive: «Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre». La «disunione nel corpo», il cui risultato è che alcune membra sono ritenute «più deboli», «meno onorevoli», quindi «indecorose», è una ulteriore espressione della visione dello stato interiore dell'uomo dopo il peccato originale, cioè dell'uomo «storico». L'uomo dell'innocenza originaria, maschio e femmina, di cui leggiamo in Genesi 2, 25 che «erano nudi ... ma non ne provavano vergogna», non provava nemmeno quella «disunione nel corpo».

All'oggettiva armonia, di cui il Creatore ha dotato il corpo e che Paolo precisa come reciproca cura delle varie membra, corrispondeva un'analoga armonia nell'intimo dell'uomo: l'armonia del «cuore».

Quest'armonia, ossia precisamente la «purezza di cuore», consentiva all'uomo e alla donna

nello stato dell'innocenza originaria di sperimentare semplicemente (e in un modo che originariamente li rendeva felici entrambi) la forza unitiva dei loro corpi, che era, per così dire, l'«insospettabile» substrato della loro unione personale o *communio personarum*.

7. Come si vede, l'Apostolo nella prima Lettera ai Corinzi collega la sua descrizione del corpo umano allo stato dell'uomo «storico».

Alla soglia della storia di quest'uomo sta l'esperienza della vergogna connessa con la «disunione nel corpo», col senso di pudore per quel corpo (e in specie per quelle sue membra che somaticamente determinano la mascolinità e la femminilità). Tuttavia, nella stessa «descrizione», Paolo indica anche la via che (appunto sulla base del senso di vergogna) conduce alla trasformazione di tale stato fino alla graduale vittoria su quella «disunione nel corpo», vittoria che può e deve attuarsi nel cuore dell'uomo. Questa è appunto la via della purezza, ossia del «mantenere il proprio corpo con santità e rispetto». Al «rispetto», di cui tratta la prima Lettera ai Tessalonicesi, Paolo si riallaccia nella prima Lettera ai Corinzi usando alcune locuzioni equivalenti, quando parla del «rispetto» ossia della stima verso le membra «meno onorevoli», «più deboli» del corpo, e quando raccomanda maggior «decenza» nei riguardi di ciò che nell'uomo è ritenuto «indecoroso». Queste locuzioni caratterizzano più da vicino quel «rispetto» soprattutto nell'ambito dei rapporti e comportamenti umani nei confronti del corpo; il che è importante sia riguardo al «proprio» corpo, sia evidentemente anche nei rapporti reciproci (specialmente tra l'uomo e la donna, sebbene non limitatamente ad essi).

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

UDIENZA GENERALE

11 febbraio 1981

La virtù della purezza attua la vita secondo lo spirito

1. Durante i nostri ultimi incontri del mercoledì abbiamo analizzato due passi tratti dalla prima Lettera ai Tessalonicesi e dalla prima Lettera ai Corinzi, al fine di mostrare ciò che sembra essere essenziale nella dottrina di san Paolo sulla purezza, intesa in senso morale, ossia come virtù. Se nel testo citato della prima Lettera ai Tessalonicesi si può constatare che la purezza consiste nella temperanza, tuttavia in questo testo, come pure nella prima Lettera ai Corinzi, è anche posto in rilievo il momento del «rispetto». Mediante tale rispetto dovuto al corpo umano (e aggiungiamo che, secondo la prima Lettera ai Corinzi, il rispetto è appunto visto in relazione alla sua componente di pudore), la purezza, come virtù cristiana, si rivela nelle Lettere paoline una via efficace per distaccarsi da ciò che nel cuore umano è frutto della concupiscenza della carne.

L'astensione «dalla impudicizia», che implica il mantenimento del corpo «con santità e rispetto», permette di dedurre che, secondo la dottrina dell'Apostolo, la purezza è una «capacità» incentrata sulla dignità del corpo, cioè sulla dignità della persona in relazione al proprio corpo, alla femminilità o mascolinità che in questo corpo si manifesta. La purezza, intesa come «capacità», è appunto espressione e frutto della vita «secondo lo Spirito» nel pieno significato dell'espressione, cioè come nuova capacità dell'essere umano, in cui porta frutto il dono dello Spirito Santo. Queste due dimensioni della purezza - la dimensione morale, ossia la virtù, e la dimensione carismatica, ossia il dono dello Spirito Santo - sono presenti e strettamente connesse nel messaggio di Paolo. Ciò viene posto in particolare rilievo dall'Apostolo nella prima Lettera ai Corinzi, in cui egli chiama il corpo «tempio (quindi: dimora e santuario) dello Spirito Santo».

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

3. Tali peccati portano con sé la «profanazione» del corpo: privano il corpo della donna o dell'uomo del rispetto ad esso dovuto a motivo della dignità della persona. Tuttavia, l'Apostolo va oltre: secondo lui il peccato contro il corpo è pure «profanazione del tempio». Della dignità del corpo umano, agli occhi di Paolo, decide non soltanto lo spirito umano, grazie a cui l'uomo si costituisce come soggetto personale, ma ancor più la realtà

soprannaturale che è la dimora e la continua presenza dello Spirito Santo nell'uomo - nella sua anima e nel suo corpo - come frutto della redenzione compiuta da Cristo. Ne consegue che il «corpo» dell'uomo ormai non è più soltanto «proprio».

E non soltanto per il motivo che è corpo della persona, esso merita quel rispetto, la cui manifestazione nella condotta reciproca degli uomini, maschi e femmine, costituisce la virtù della purezza. Quando l'Apostolo scrive: «Il vostro corpo è tempio dello Spirito che è in voi e che avete da Dio», intende indicare ancora un'altra fonte della dignità del corpo, appunto lo Spirito Santo, che è anche fonte del dovere morale derivante da tale dignità.

4. E' la realtà della redenzione, che è pure «redenzione del corpo», a costituire questa fonte. Per Paolo, questo mistero della fede è una realtà viva, orientata direttamente ad ogni uomo. Per mezzo della redenzione, ogni uomo ha ricevuto da Dio quasi nuovamente se stesso e il proprio corpo. Cristo ha iscritto nel corpo umano - nel corpo di ogni uomo e di ogni donna - una nuova dignità, dato che in lui stesso il corpo umano è stato ammesso, insieme all'anima, all'unione con la Persona del Figlio-Verbo. Con questa nuova dignità, mediante la «redenzione del corpo» nacque al tempo stesso anche un nuovo obbligo, di cui scrive Paolo in modo conciso, ma quanto mai toccante: «Siete stati comprati a caro prezzo». Il frutto della redenzione è infatti lo Spirito Santo, che abita nell'uomo e nel suo corpo come in un tempio.

In questo Dono, che santifica ogni uomo, il cristiano riceve nuovamente se stesso in dono da Dio. E questo nuovo, duplice dono obbliga. L'Apostolo fa riferimento a questa dimensione dell'obbligo quando scrive ai credenti, consapevoli del Dono, per convincerli che non si deve commettere l'«impudicizia», non si deve «peccare contro il proprio corpo». Egli scrive: «Il corpo ... non è per l'impudicizia, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo». E' difficile esprimere in modo più conciso Ciò che porta con sé per ogni credente il mistero dell'Incarnazione. Il fatto che il corpo umano divenga in Gesù Cristo corpo di Dio-Uomo ottiene per tale motivo, in ciascun uomo, una nuova soprannaturale elevazione, di cui ogni cristiano deve tener conto nel suo comportamento nei riguardi del «proprio» corpo e, evidentemente, nei riguardi del corpo altrui: l'uomo verso la donna e la donna verso l'uomo. La redenzione del corpo comporta l'istituzione in Cristo e per Cristo di una nuova misura della santità del corpo. Proprio a questa «santità» fa richiamo Paolo nella prima Lettera ai Tessalonicesi, quando scrive di «mantenere il proprio corpo con santità e rispetto».

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

un'appropriata abilità o capacità, detta virtù della purezza.

Ciò che risulta dalle parole della prima Lettera ai Corinzi 13 circa l'insegnamento di Paolo sulla virtù cristiana della purezza come attuazione della vita «secondo lo Spirito», è di una particolare profondità ed ha la forza del realismo soprannaturale della fede. E' necessario che ritorniamo a riflettere su questo tema più di una volta.

UDIENZA GENERALE

18 marzo 1981

Dottrina paolina della purezza come «vita secondo lo spirito»

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

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

3. Sebbene il mantenimento del proprio corpo «con santità e rispetto» si formi mediante l'astensione dalla «impudicizia» - e tale via è indispensabile - tuttavia fruttifica sempre nell'esperienza più profonda di quell'amore, che è stato iscritto dal «principio», secondo l'immagine e somiglianza di Dio stesso, in tutto l'essere umano e quindi anche nel suo corpo. Perciò san Paolo termina la sua argomentazione della prima Lettera ai Corinzi nel capitolo 6 con una significativa esortazione: «Glorificate dunque Dio nel vostro corpo».

La purezza, quale virtù ossia capacità di «mantenere il proprio corpo con santità e rispetto», alleata con il dono della pietà, quale frutto della dimora dello Spirito Santo nel «tempio» del corpo, attua in esso una tale pienezza di dignità nei rapporti interpersonali, che Dio stesso vi è glorificato. La purezza è gloria del corpo umano davanti a Dio. E' la gloria di Dio nel corpo umano attraverso il quale si manifestano la mascolinità e la femminilità. Dalla purezza scaturisce quella singolare bellezza, che permea ogni sfera della reciproca convivenza degli uomini e consente di esprimervi la semplicità e la profondità, la cordialità e l'autenticità

irripetibile dell'affidamento personale. (Forse si darà più tardi un'altra occasione per trattare più ampiamente questo tema. Il legame della purezza con l'amore e anche il legame della stessa purezza nell'amore con quel dono dello Spirito Santo che è la pietà, costituisce una trama poco conosciuta della teologia del corpo, che tuttavia merita un approfondimento particolare. Ciò potrà essere realizzato nel corso delle analisi riguardanti la sacramentalità del matrimonio).

4. Ed ora un breve riferimento all'Antico Testamento. La dottrina paolina circa la purezza, intesa come «vita secondo lo Spirito», sembra indicare una certa continuità nei confronti dei Libri «sapienziali» dell'Antico Testamento. Vi riscontriamo, ad esempio, la seguente preghiera per ottenere la purezza nei pensieri, parole ed opere: «Signore, padre e Dio della mia vita ... Sensualità e libidine non s'impadroniscano di me, a desideri vergognosi non mi abbandonare».

La purezza è infatti condizione per trovare la sapienza e per seguirla, come leggiamo nello stesso Libro: «A lei (cioè alla sapienza) rivolsi il mio desiderio, e la trovai nella purezza».

Inoltre, si potrebbe anche in qualche modo prendere in considerazione il testo del Libro della Sapienza Il conosciuto dalla liturgia nella versione della Volgata: «Scrivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire, cuius esset hoc donum».

Secondo un tale concetto, non tanto la purezza è condizione della sapienza quanto la sapienza sarebbe condizione della purezza, come di un dono particolare di Dio. Sembra che già nei sopracitati testi sapienziali si delinei il duplice significato della purezza: come virtù e come dono. La virtù è a servizio della sapienza, e la sapienza predispone ad accogliere il dono che proviene da Dio. Questo dono fortifica la virtù e consente di godere, nella sapienza, i frutti di una condotta e di una vita che siano pure.

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

6. Il modo di intendere e di presentare la purezza - ereditata dalla tradizione dell'Antico Testamento e caratteristico dei Libri «sapienziali» - era certamente una indiretta, ma nondimeno reale preparazione alla dottrina paolina circa la purezza intesa come «vita secondo lo Spirito». Senza dubbio quel modo facilitava pure a molti ascoltatori del Discorso

della montagna la comprensione delle parole di Cristo, quando egli, spiegando il comandamento «Non commettere adulterio», si richiamava al «cuore» umano. L'insieme delle nostre riflessioni ha potuto in questo modo dimostrare, almeno in una certa misura, con quale ricchezza e con quale profondità si distingue la dottrina sulla purezza nelle sue stesse fonti bibliche ed evangeliche.

UDIENZA GENERALE

1 aprile 1981

La funzione positiva della purezza di cuore

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

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

3. Contemporaneamente, tuttavia, occorre considerare, intendere ed interpretare la medesima verità fondamentale sull'uomo il suo esser maschio e femmina, nel prisma di un'altra situazione: cioè, di quella che si è formata mediante la rottura della prima alleanza col Creatore, ossia mediante il peccato originale. Conviene vedere tale verità sull'uomo - maschio e femmina - nel contesto della sua peccaminosità ereditaria. Ed è proprio qui che c'incontriamo con l'enunciato di Cristo nel Discorso della Montagna. E' ovvio che nella Sacra Scrittura dell'Antica e della Nuova Alleanza vi sono molte narrazioni, frasi e parole che confermano la stessa verità, cioè che l'uomo «storico» porta in sé l'eredità del peccato originale; nondimeno, le parole di Cristo, pronunziate nel Discorso della Montagna, sembrano avere - con tutta la loro concisa enunciazione - un'eloquenza particolarmente densa. Lo dimostrano le analisi fatte in precedenza che hanno svelato gradualmente ciò che si

racchiude in quelle parole. Per chiarire le affermazioni concernenti la concupiscenza, occorre cogliere il significato biblico della concupiscenza stessa - della triplice concupiscenza - e principalmente di quella della carne. Allora, poco a poco, si giunge a capire perché Gesù definisce quella concupiscenza (precisamente: il «guardare per desiderare») come «adulterio commesso nel cuore». Compiendo le relative analisi abbiamo cercato, al tempo stesso, di comprendere quale significato avevano le parole di Cristo per i suoi immediati ascoltatori, educati nella tradizione dell'Antico Testamento, cioè nella tradizione dei testi legislativi, come pure profetici e «sapienziali»; e inoltre, quale significato possono avere le parole di Cristo per l'uomo di ogni altra epoca, e in particolare per l'uomo contemporaneo, considerando i suoi vari condizionamenti culturali.

Siamo persuasi, infatti, che queste parole, nel loro contenuto essenziale, si riferiscono all'uomo di ogni luogo e di ogni tempo. In ciò consiste anche il loro valore sintetico: a ciascuno annunziano la verità che è per lui valida e sostanziale.

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

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

concupiscenza che è avvolto interamente dalla «redenzione del corpo» compiuta da Cristo. Proprio per questo nelle parole del Discorso della Montagna troviamo il richiamo al «cuore», cioè all'uomo interiore.

L'uomo interiore deve aprirsi alla vita secondo lo Spirito, affinché la purezza di cuore evangelica venga da lui partecipata: affinché egli ritrovi e realizzi il valore del corpo, liberato mediante la redenzione dai vincoli della concupiscenza.

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

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

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

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

UDIENZA GENERALE

8 aprile 1981

Pedagogia del corpo, ordine morale, manifestazioni affettive

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

2. Se l'appello di Cristo al «cuore» umano e, ancor prima, il suo richiamo al «principio» ci consente di costruire o almeno di delineare un'antropologia, che possiamo chiamare «teologia del corpo», una tale teologia è, nello stesso tempo, pedagogia. La pedagogia tende ad educare l'uomo, ponendo davanti a lui le esigenze, motivandole, ed indicando le vie che conducono alla loro realizzazione. Gli enunciati di Cristo hanno anche questo fine; sono enunciati «pedagogici». Essi contengono una pedagogia del corpo, espressa in modo conciso e, in pari tempo, quanto mai completo. Sia la risposta data ai Farisei in merito all'indissolubilità del matrimonio, sia le parole del Discorso della Montagna riguardanti il dominio della concupiscenza, dimostrano - almeno indirettamente - che il Creatore ha assegnato come compito all'uomo il corpo, la sua mascolinità e femminilità; e che nella mascolinità e femminilità gli ha assegnato in certo senso come compito la sua umanità, la dignità della persona, ed anche il segno trasparente della «comunione» interpersonale, in cui l'uomo realizza se stesso attraverso l'autentico dono di sé. Ponendo davanti all'uomo le esigenze conformi ai compiti affidatigli, il Creatore indica nello stesso tempo all'uomo, maschio e femmina, le vie che portano ad assumerli e ad eseguirli.

3. Analizzando questi testi-chiave della Bibbia, fino alla radice stessa dei significati che racchiudono, scopriamo appunto quell'antropologia che può essere denominata «teologia del corpo». Ed è questa teologia del corpo che fonda poi il più appropriato metodo della pedagogia del corpo, cioè dell'educazione (anzi dell'autoeducazione) dell'uomo. Ciò acquista una particolare attualità per l'uomo contemporaneo, la cui scienza nel campo della biofisiologia e della biomedicina è molto progredita. Tuttavia questa scienza tratta l'uomo sotto un determinato «aspetto» e quindi è piuttosto parziale, anziché globale. Conosciamo bene le funzioni del corpo come organismo, le funzioni collegate alla mascolinità e alla femminilità della persona umana. Ma tale scienza, di per sé, non sviluppa ancora la coscienza del corpo come segno della persona, come manifestazione dello spirito. Tutto lo sviluppo

della scienza contemporanea, riguardante il corpo come organismo, ha piuttosto il carattere della conoscenza biologica, perché è basata sulla disgiunzione, nell'uomo, di ciò che in lui è corporeo da ciò che è spirituale. Servendosi di una conoscenza così unilaterale delle funzioni del corpo come organismo, non è difficile giungere a trattare il corpo, in modo più o meno sistematico, come oggetto di manipolazioni; in tal caso l'uomo cessa, per così dire, di identificarsi soggettivamente col proprio corpo, perché privato del significato e della dignità derivanti dal fatto che questo corpo è proprio della persona. Ci troviamo qui al limite di problemi, che spesso esigono soluzioni fondamentali, le quali sono impossibili senza una visione integrale dell'uomo.

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

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

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

E' difficile compiere qui un'analisi globale delle citate enunciazioni del magistero supremo della Chiesa. Ci limiteremo a riportarne alcuni passi. Ecco in qual modo il Vaticano Secondo - ponendo tra i più urgenti problemi della Chiesa nel mondo contemporaneo «la valorizzazione della dignità del matrimonio e della famiglia» - caratterizza la situazione

esistente in questo ambito: «Non dappertutto la dignità di questa istituzione (cioè del matrimonio e della famiglia) brilla con identica chiarezza poiché è oscurata dalla poligamia, dalla piaga del divorzio, dal cosiddetto libero amore e da altre deformazioni. Per di più l'amore coniugale è molto spesso profanato dall'egoismo, dall'edonismo e da usi illeciti contro la generazione» (Gaudium et Spes, 47). Paolo VI, esponendo nella enciclica «*Humanae Vitae*» quest'ultimo problema, scrive tra l'altro: «Si può anche temere che l'uomo, abituandosi all'uso delle pratiche anticoncezionali, finisca per perdere il rispetto della donna e ... arrivi a considerarla come semplice strumento di godimento egoistico e non più come la sua compagna, rispettata e amata» (Paolo VI, *Humanae Vitae*, 17).

Non ci troviamo forse qui nell'orbita della stessa premura, che una volta aveva dettato le parole di Cristo sull'unità e l'indissolubilità del matrimonio, come anche quelle del Discorso della Montagna, relative alla purezza di cuore e al dominio della concupiscenza della carne, parole sviluppate più tardi con tanta perspicacia dall'apostolo Paolo? 6. Nello stesso spirito l'Autore dell'enciclica «*Humanae Vitae*», parlando delle esigenze proprie della morale cristiana, presenta, al tempo stesso, la possibilità di adempierle, quando scrive: «Il dominio dell'istinto, mediante la ragione e la libera volontà, impone indubbiamente una ascesi - Paolo VI usa questo termine - affinché le manifestazioni affettive della vita coniugale siano secondo il retto ordine e in particolare per l'osservanza della continenza periodica.

Ma questa disciplina, propria della purezza degli sposi, ben lungi dal nuocere all'amore coniugale, gli conferisce invece un più alto valore umano. Esige un continuo sforzo (appunto tale sforzo è stato sopra chiamato "ascesi"), ma grazie al suo benefico influsso i coniugi sviluppano integralmente la loro personalità arricchendosi di valori spirituali. Essa... favorisce l'attenzione verso l'altro coniuge, aiuta gli sposi a bandire l'egoismo, nemico del vero amore, ed approfondisce il loro senso di responsabilità...» (Paolo VI, *Humanae Vitae*, 21).

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

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

UDIENZA GENERALE

15 aprile 1981

Il corpo umano «tema» dell'opera d'arte

L'udienza odierna cade nel corso della Settimana Santa, la settimana «grande» dell'anno liturgico, perché ci fa rivivere da vicino il mistero pasquale, in cui «la rivelazione dell'amore misericordioso di Dio raggiunge il suo culmine» (cfr. Dives in Misericordia, 8).

Mentre invito ciascuno a partecipare con fervore alle celebrazioni liturgiche di questi giorni, formo l'auspicio che tutti riconoscano con esultanza e gratitudine il dono irripetibile di essere stati salvati dalla passione e dalla morte di Cristo. Tutta la storia dell'umanità è illuminata e guidata da questo evento incomparabile: Dio, infinita bontà, l'ha effusa con indicibile amore per mezzo del supremo sacrificio di Cristo. Mentre, pertanto, ci prepariamo ad elevare a Cristo, vincitore della morte, il nostro inno di gloria, dobbiamo eliminare dalle nostre anime tutto ciò che possa contrastare con l'incontro con Lui. Per vederlo attraverso la fede è necessario, infatti, essere purificati dal sacramento del perdono e sostenuti dall'impegno perseverante di un profondo rinnovamento dello spirito e di quella interiore conversione che è avvio in se stessi della «nuova creazione» (2Cor 5,17), di cui il Cristo risorto è la primizia e il pegno sicuro.

Allora la Pasqua rappresenterà per ciascuno di noi un incontro con Cristo.

E' quanto auguro di cuore a tutti.

1. Nelle nostre precedenti riflessioni - sia nell'ambito delle parole di Cristo, in cui Egli fa riferimento al «principio», sia nell'ambito del Discorso della Montagna, cioè quando Egli si richiama al «cuore» umano - abbiamo cercato, in modo sistematico, di far vedere come la dimensione della soggettività personale dell'uomo sia elemento indispensabile presente nell'ermeneutica teologica, che dobbiamo scoprire e presupporre alle basi del problema del corpo umano. Quindi non soltanto la realtà oggettiva del corpo, ma ancor molto di più, come sembra, la coscienza soggettiva ed anche l'«esperienza» soggettiva del corpo entrano, ad ogni passo, nella struttura dei testi biblici, e perciò richiedono di essere presi in considerazione e di trovare il loro riflesso nella teologia. Di conseguenza l'ermeneutica teologica deve tener sempre conto di tali due aspetti. Non possiamo considerare il corpo come una realtà oggettiva al di fuori della soggettività personale dell'uomo, degli esseri umani: maschi e femmine. Quasi tutti i problemi dell'«ethos del corpo» sono legati contemporaneamente alla sua identificazione ontologica quale corpo della persona, e al contenuto e qualità dell'esperienza soggettiva, cioè al tempo stesso del «vivere» sia del proprio corpo sia nelle relazioni interumane, e in particolare in questa perenne relazione «uomo-donna». Anche le parole della prima Lettera ai Tessalonicesi, in cui l'Autore esorta a «mantenere il proprio corpo con santità e rispetto» (cioè tutto il problema della «purezza di cuore») indicano, senza alcun dubbio, queste due dimensioni.

2. Sono dimensioni che riguardano direttamente gli uomini concreti, vivi, i loro atteggiamenti e comportamenti. Le opere della cultura, specialmente dell'arte, fanno sì che quelle

dimensioni di «essere corpo» e di «sperimentare il corpo», si estendano, in certo senso, al di fuori di questi uomini vivi. L'uomo si incontra con la «realtà del corpo» e «sperimenta il corpo» anche quando esso diventa un tema dell'attività creativa, un'opera d'arte, un contenuto della cultura.

Sebbene, in linea di massima, bisogna riconoscere che questo contatto avviene sul piano dell'esperienza estetica, in cui si tratta di prendere visione dell'opera d'arte (in greco *aisthánomai*: guardo, osservo) - e quindi che, nel determinato caso, si tratta del corpo oggettivizzato, al di fuori della sua identità ontologica, in modo diverso e secondo i criteri propri dell'attività artistica - tuttavia l'uomo che viene ammesso a prendere questa visione è a priori troppo profondamente legato al significato del prototipo, ovvero modello, che in questo caso è lui stesso: - l'uomo vivo e il vivo corpo umano - perché egli possa distaccare e separare completamente quell'atto, sostanzialmente estetico, dell'opera in sé e della sua contemplazione da quei dinamismi o reazioni di comportamento e dalle valutazioni, che dirigono quella prima esperienza e quel primo modo di vivere. Questo guardare, per la sua natura, «estetico» non può, nella coscienza soggettiva dell'uomo, essere totalmente isolato da quel «guardare» di cui parla Cristo nel Discorso della Montagna: mettendo in guardia contro la concupiscenza.

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

4. Prima di tutto va costatato che il corpo umano è perenne oggetto di cultura, nel più ampio significato del termine, per la semplice ragione che l'uomo stesso è soggetto di cultura, e nella sua attività culturale e creativa egli impegna la sua umanità includendo perciò in questa attività anche il suo corpo. Nelle presenti riflessioni dobbiamo però restringere il concetto di «oggetto di cultura», limitandoci al concetto inteso quale «tema» delle opere di cultura e in particolare delle opere d'arte. Si tratta insomma della tematizzazione, ossia della «oggettivazione» del corpo in tali opere.

Tuttavia occorre qui far subito alcune distinzioni, sia pure a modo di esempio. Una cosa è il corpo vivo umano: dell'uomo e della donna, che di per sé crea l'oggetto d'arte e l'opera d'arte (come ad es. nel teatro, nel balletto e, fino a un certo punto, anche nel corso di un concerto), e altra cosa è il corpo come modello dell'opera d'arte, come nelle arti plastiche, scultura o pittura. E' possibile porre sullo stesso rango anche il film o l'arte fotografica in senso ampio? Sembra di sì, sebbene dal punto di vista del corpo quale oggetto-tema si verifichi in questo caso una differenza abbastanza essenziale.

Nella pittura o scultura l'uomo-corpo resta sempre un modello, sottoposto alla specifica

elaborazione da parte dell'artista. Nel film, e ancor più nell'arte fotografica, non il modello viene trasfigurato, ma viene riprodotto l'uomo vivo: e in tal caso l'uomo, il corpo umano, non è modello per l'opera d'arte, ma oggetto di una riproduzione ottenuta mediante tecniche appropriate.

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

Limitiamoci oggi a queste considerazioni preliminari, che hanno un significato fondamentale per l'ethos del corpo umano nelle opere della cultura artistica. In seguito queste considerazioni ci renderanno consapevoli di quanto esse siano strettamente legate alle parole, che Cristo ha pronunciato nel Discorso della Montagna, paragonando il «guardare per desiderare» con l'«adulterio commesso nel cuore».

L'estensione di queste parole all'ambito della cultura artistica è di particolare importanza, per quanto si tratta di «creare un clima favorevole alla castità» di cui parla Paolo VI nella sua enciclica «*Humanae Vitae*». Cerchiamo di comprendere questo argomento in modo molto approfondito ed essenziale.

UDIENZA GENERALE

22 aprile 1981

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

Cari fratelli e sorelle, Il gaudio pasquale è sempre vivo e presente in noi durante questa solenne Ottava, e la liturgia ci fa ripetere con fervore: «Il Signore è risorto, come aveva predetto; ralleghiamoci tutti ed esultiamo, perché Egli regna in eterno, alleluia».

Disponiamo, dunque, i nostri cuori alla grazia e alla gioia; innalziamo il nostro sacrificio di lode alla vittima pasquale, perché l'Agnello ha redento il suo gregge e l'Innocente ha riconciliato noi peccatori col Padre.

Cristo, nostra Pasqua, è risorto e noi siamo risorti con Lui, per cui dobbiamo cercare le cose del Cielo, dove Cristo siede alla destra di Dio, e dobbiamo altresì gustare le cose di lassù, secondo l'invito dell'Apostolo Paolo (cfr. Col 3,1-2).

Mentre Dio ci fa passare, in Cristo, dalla morte alla vita, dalle tenebre alla luce, preparandoci ai beni celesti, noi dobbiamo tendere a traguardi di opere luminose, nella giustizia e nella verità. E' un cammino lungo questo che abbiamo da percorrere, ma Dio fortifica e sostiene la nostra incrollabile speranza di vittoria: la meditazione del mistero pasquale ci accompagni in modo particolare in questi giorni.

1. Riflettiamo ora - in relazione alle parole di Cristo pronunziate nel Discorso della Montagna - sul problema dell'ethos del corpo umano nelle opere della cultura artistica. Questo problema ha radici molto profonde. Conviene qui ricordare la serie di analisi eseguite in relazione al richiamo di Cristo al «principio», e successivamente al richiamo da Lui fatto al «cuore» umano, nel Discorso della Montagna.

Il corpo umano - il nudo corpo umano in tutta la verità della sua mascolinità e femminilità - ha un significato di dono della persona alla persona. L'ethos del corpo, cioè la regolarità etica della sua nudità, a motivo della dignità del soggetto personale, è strettamente connesso a quel sistema di riferimento, inteso quale sistema sponsale, in cui il donare dell'una parte si incontra con l'appropriata ed adeguata risposta dell'altra al dono. Tale risposta decide della reciprocità del dono. L'oggettivazione artistica del corpo umano nella sua nudità maschile e femminile, al fine di fare di esso prima un modello e, poi, tema dell'opera d'arte, è sempre un certo trasferimento al di fuori di questa originaria e ad esso specifica configurazione della donazione interpersonale. Ciò costituisce, in certo senso, uno sradicamento del corpo umano da questa configurazione ed un suo trasferimento nella dimensione dell'oggettivazione artistica: dimensione specifica all'opera d'arte oppure alla riproduzione tipica delle tecniche cinematografiche e fotografiche del nostro tempo.

In ciascuna di queste dimensioni - e in ciascuna in modo diverso - il corpo umano perde quel significato profondamente soggettivo del dono, e diventa oggetto destinato ad una molteplice cognizione, mediante la quale quelli che guardano, assimilano o addirittura, in certo senso, s'impadroniscono di ciò che evidentemente esiste, anzi deve esistere essenzialmente a livello

di dono, fatto dalla persona alla persona, non più già nell'immagine bensì nell'uomo vivo. A dire il vero, quell'«impadronirsi» avviene già ad un altro livello, cioè al livello dell'oggetto della trasfigurazione o riproduzione artistica; tuttavia è impossibile non accorgersi che dal punto di vista dell'ethos del corpo, profondamente inteso, sorge qui un problema.

Problema molto delicato, che ha i suoi livelli d'intensità a seconda dei vari motivi e circostanze sia da parte dell'attività artistica, sia da parte della conoscenza dell'opera d'arte o della sua riproduzione. Dal fatto che si ponga questo problema non risulta affatto che il corpo umano, nella sua nudità, non possa diventare tema dell'opera d'arte, ma soltanto che questo problema non è puramente estetico, né moralmente indifferente.

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

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

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

Singolarmente occorre anche ricordare altre circostanze, come ad es. quelle dei campi di concentramento o dei luoghi di sterminio, dove la violazione del pudore corporeo è un metodo consapevolmente usato per distruggere la sensibilità personale e il senso della dignità umana. Ovunque - sebbene in modi diversi - si riconferma la stessa linea di regolarità. Seguendo la sensibilità personale, l'uomo non vuole diventare oggetto per gli altri attraverso la propria nudità anonima, né vuole che l'altro diventi per lui oggetto in modo simile.

Evidentemente in tanto «non vuole» in quanto si lascia guidare dal senso della dignità del corpo umano. Vari, infatti, sono i motivi che possono indurre, incitare, perfino premere l'uomo ad agire contrariamente a ciò che esige la dignità del corpo umano, connessa con la sensibilità personale. Non si può dimenticare che la fondamentale «situazione» interiore dell'uomo «storico» è lo stato della triplice concupiscenza. Questo stato - è, in particolare, la concupiscenza della carne - si fa sentire in diversi modi, sia negli impulsi interiori del cuore umano sia in tutto il clima dei rapporti interumani e nei costumi sociali.

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

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

UDIENZA GENERALE

29 aprile 1981

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

Cari fratelli e sorelle, L'udienza di oggi ricorre nella festa di Santa Caterina da Siena, patrona d'Italia insieme a San Francesco d'Assisi. Il ricordo dell'umile e sapiente vergine domenicana riempie l'animo di tutti noi di spirituale esultanza e ci fa trasalire di gioia nello Spirito Santo, perché il Signore del cielo e della terra ha rivelato i suoi segreti ai semplici (cfr. Lc 10,21). Il messaggio di Caterina, animato da fede purissima, da amore fervente e da dedizione insonne alla Chiesa, investe ciascuno di noi e ci trascina soavemente ad una imitazione generosa. Sono pertanto lieto di rivolgere una particolare saluto agli italiani presenti a questo incontro e a tutto il caro popolo italiano.

Ascoltate, cari fedeli, queste parole di Santa Caterina: «Nel lume della fede acquisto la sapienza; nella luce della fede spero; non mi lascio venir meno nel cammino. Questo lume mi insegna la via».

Per sua intercessione imploriamo una fede sempre più profonda ed ardente, affinché Cristo sia la luce del nostro cammino, di quello delle nostre famiglie e della nostra società intera, assicurando così alla diletta Italia la vera pace, fondata sulla giustizia e soprattutto sul rispetto della legge divina, che costituì l'anelito vivissimo della grande Santa senese.

1. Abbiamo già dedicato una serie di riflessioni al significato delle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna, in cui Egli esorta alla purezza di cuore, richiamando l'attenzione perfino sullo «sguardo concupiscente». Non possiamo dimenticare queste parole di Cristo anche quando si tratta della vasta sfera della cultura artistica, soprattutto quella di carattere visivo e spettacolare, come pure quando si tratta della sfera della cultura «di massa» - così significativa per i nostri tempi - collegata con l'uso delle tecniche divulgative della comunicazione audiovisiva. Abbiamo detto ultimamente che la sunnominata sfera dell'attività dell'uomo viene talvolta messa sotto accusa di «pornovisione», così come nei confronti della letteratura viene avanzata l'accusa di «pornografia». L'uno e l'altro fatto ha luogo quando si oltrepassa il limite della vergogna, ossia della sensibilità personale rispetto a ciò che si collega con il corpo umano, con la sua nudità, quando nell'opera artistica mediante le tecniche di produzione audiovisiva viene violato il diritto all'intimità del corpo nella sua mascolinità o femminilità, e - in ultima analisi - quando viene violata quella intima e costante destinazione al dono e del reciproco donarsi, che è iscritta in quella femminilità e mascolinità attraverso l'intera struttura dell'essere-uomo. Quella profonda iscrizione, anzi, incisione, decide del significato sponsale del corpo, cioè della fondamentale chiamata che esso riceve a formare una «comunione di persone» e a parteciparvi.

2. E' ovvio che nelle opere d'arte, oppure nei prodotti della riproduzione artistica audiovisiva, la suddetta costante destinazione al dopo, cioè quella profonda iscrizione del significato del corpo umano, possa essere violata soltanto nell'ordine intenzionale della riproduzione e della rappresentazione; si tratta infatti - come già in precedenza è stato detto - del corpo umano

quale modello o tema.

Tuttavia, se il senso della vergogna e la sensibilità personale vengono in tali casi offesi, ciò avviene a causa del loro trasferimento nella dimensione della «comunicazione sociale», quindi a causa del fatto che si rende, per così dire, pubblica proprietà ciò che, nel giusto sentire dell'uomo, appartiene e deve appartenere strettamente al rapporto interpersonale, ciò che è legato - come già prima è stato rilevato - alla «comunione stessa delle persone», e nel suo ambito corrisponde alla verità interiore dell'uomo, dunque anche alla verità integrale sull'uomo.

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

Tale verità sull'uomo deve essere presa in considerazione anche nell'ordine artistico, se vogliamo parlare di un pieno realismo.

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

4. Questi limiti debbono essere riconosciuti e osservati dall'artista che fa del corpo umano oggetto, modello o tema dell'opera d'arte o della riproduzione audiovisiva. Né lui né altri responsabili in questo campo hanno il diritto di esigere, proporre o fare sì che altri uomini, invitati, esortati o ammessi a vedere, a contempla. e l'immagine, violino quei limiti insieme con loro, oppure a causa loro.

Si tratta dell'immagine, nella quale ciò che in se stesso costituisce il contenuto e il valore profondamente personale, ciò che appartiene all'ordine del dono e del vicendevole donarsi della persona alla persona, viene, come tema, sradicato dal proprio autentico substrato, per divenire, per mezzo della «comunicazione sociale» oggetto e per di più, in certo senso, oggetto anonimo.

5. Tutto il problema della «pornovisione» e della «pornografia» come risulta da ciò che è detto sopra, non è effetto di mentalità puritana né di un angusto moralismo, come pure non è prodotto di un pensiero carico di manicheismo. Si tratta in esso di una importantissima, fondamentale sfera di valori di fronte ai quali l'uomo non può rimanere indifferente a motivo della dignità dell'umanità, del carattere personale e dell'eloquenza del corpo umano. Tutti quei contenuti e valori, attraverso le opere d'arte e l'attività di mezzi audiovisivi, possono essere modellati ed approfonditi, ma altresì essere deformati e distrutti «nel cuore» dell'uomo. Come si vede, ci troviamo di continuo nell'orbita delle parole pronunziate da Cristo nel Discorso della Montagna. Anche i problemi, che stiamo qui trattando, debbono essere esaminati alla luce di quelle parole, che considerano il «guardare» nato dalla concupiscenza come un «adulterio commesso nel cuore».

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

UDIENZA GENERALE

6 maggio 1981

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

1. Nel discorso della Montagna Cristo pronunziò le parole alle quali abbiamo dedicato una serie di riflessioni nell'arco di quasi un anno.

Spiegando ai suoi ascoltatori il significato proprio del comandamento: «Non commettere adulterio», Cristo così si esprime: «Ma io vi dico: Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore». Sembra che le suddette parole si riferiscano anche ai vasti ambiti della cultura umana, soprattutto a quelli dell'attività artistica, di cui si è già trattato ultimamente, nel corso di alcuni incontri del mercoledì. Oggi ci conviene dedicare la parte finale di queste riflessioni al problema del rapporto tra l'ethos dell'immagine - o della descrizione - e l'ethos della visione o dell'ascolto, della lettura o di altre forme di ricezione cognitiva, con cui si incontra il contenuto dell'opera d'arte o dell'audiovisione intesa in senso lato.

2. E qui ritorniamo ancora una volta al problema già anteriormente segnalato: se e in quale misura il corpo umano, in tutta la visibile verità della sua mascolinità e femminilità, possa essere un tema dell'opera d'arte e, per ciò stesso, un tema di quella specifica «comunicazione», sociale, a cui tale opera è destinata. Questa domanda si riferisce ancor più alla cultura contemporanea di «massa», connessa con le tecniche audiovisive. Può il corpo umano essere un tale modello-tema, dato che noi sappiamo che con ciò è connessa quella oggettività «senza scelta» che prima abbiamo chiamata anonimità, e che sembra portare con sé una grave, potenziale minaccia della sfera intera dei significati, propria del corpo dell'uomo e della donna, a motivo del carattere personale del soggetto umano e del carattere di «comunione» dei rapporti interpersonali? Si può aggiungere a questo punto che le espressioni «pornografia» o «pornovisione» - malgrado la loro antica etimologia - sono apparse nel linguaggio relativamente tardi. La tradizionale terminologia latina si serviva del vocabolo ob-scaena, indicando in tal modo tutto ciò che non deve trovarsi davanti agli occhi degli spettatori, ciò che deve essere circondato di conveniente discrezione, ciò che non può essere presentato allo sguardo umano senza scelta alcuna.

3. Ponendo la precedente domanda ci rendiamo conto che, de facto, nel corso di epoche intere della cultura umana e dell'attività artistica, il corpo umano è stato ed è un tale modello-tema delle opere d'arte visive, così come tutta la sfera dell'amore tra l'uomo e la donna, e, collegato con esso, anche il «donarsi reciproco» della mascolinità e femminilità nella loro espressione corporea, è stato, è e sarà tema della narrativa letteraria. Tale narrazione trovò il suo posto anche nella Bibbia, soprattutto nel testo del «Cantico dei cantici», che ci converrà riprendere in un'altra circostanza. Anzi, bisogna constatare che nella storia della letteratura o dell'arte, nella storia della cultura umana, questo tema appare particolarmente frequente ed è particolarmente importante. Difatti, esso riguarda un problema che in se stesso è grande e

importante. Lo manifestammo sin dall'inizio delle nostre riflessioni, seguendo le orme dei testi biblici, che ci rivelano la giusta dimensione di questo problema: cioè la dignità dell'uomo nella sua corporeità maschile e femminile, e il significato sponsale della femminilità e mascolinità, iscritto nell'intera struttura interiore - e nello stesso tempo visibile - della persona umana.

4. Le nostre precedenti riflessioni non intendevano mettere in dubbio il diritto a questo tema. Esse mirano soltanto a dimostrare che la sua trattazione è collegata con una particolare responsabilità di natura non soltanto artistica, ma anche etica. L'artista, che intraprende quel tema in qualunque sfera dell'arte o mediante le tecniche audiovisive, deve essere cosciente della piena verità dell'oggetto, di tutta la scala di valori collegati con esso; deve non soltanto tener conto di essi in abstracto, ma anche viverli lui stesso correttamente. Questo corrisponde ugualmente a quel principio della «purezza di cuore», che in determinati casi occorre trasferire dalla sfera esistenziale degli atteggiamenti e comportamenti alla sfera intenzionale della creazione o riproduzione artistiche.

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

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

E' noto che attraverso tutti questi elementi diventa, in un certo senso, accessibile allo spettatore, come all'ascoltatore o al lettore, la stessa intenzionalità fondamentale dell'opera d'arte o del prodotto di relative tecniche. Se la nostra sensibilità personale reagisce con

obiezione e disapprovazione, lo è perché in quella fondamentale intenzionalità, insieme all'oggettivazione dell'uomo e del suo corpo, scopriamo indispensabile per l'opera d'arte, o la sua riproduzione, la sua contemporanea riduzione al rango di oggetto, di oggetto di «godimento», destinato all'appagamento della concupiscenza stessa. E ciò si pone contro la dignità dell'uomo anche nell'ordine intenzionale dell'arte e della riproduzione. Per analogia, occorre riferire la stessa cosa ai vari campi dell'attività artistica - secondo la rispettiva specificità - come anche alle varie tecniche audiovisive.

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

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

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

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

Le riflessioni sulla teologia del corpo non sarebbero tuttavia complete, se non considerassimo altre parole di Cristo, e cioè quelle in cui egli si richiama alla futura

risurrezione