

Sacra DOCTRINA

RIVISTA DI
TEOLOGIA

NUOVA SERIE

Vangelo di Matteo
Sacerdozio di Cristo
Morale degli atti umani
L'omelia del Beato Angelico - III
La teologia del corpo e il Papa

6 Novembre - Dicembre
1983 - Anno XXVIII

Bimestrale - spedizione in abbonamento postale gruppo IV - Pubblicità inferiore al 70%

La teologia del corpo nel pensiero di Giovanni Paolo II

GIOVANNI CAVALCOLI

Diamo inizio a una serie di articoli sulla « teologia del corpo », quale è stata proposta da Giovanni Paolo II soprattutto nelle catechesi del mercoledì.

Presentazione

Da alcuni anni, ormai, il Santo Padre sta svolgendo una densa catechesi alle Udienze Generali del mercoledì, il cui tema di fondo pare possa sintetizzarsi in una sua espressione caratteristica, spesso ricorrente: quella di « teologia del corpo ».

Nostro intento, in questo articolo e nei prossimi quattro programmati, sarà quello – speriamo non troppo ambizioso – di sottolineare gli aspetti di maggiore interesse e novità del pensiero del Papa. Non intendiamo limitarci all'esposizione di tale pensiero, ma tenderemo anche l'esegesi dei punti che ci sembrano di ciò più meritevoli o bisognosi. Intendiamo inoltre mostrare la validità e la fecondità dell'insegnamento pontificio, mettendolo in relazione coi dibattiti e i valori dalla teologia contemporanea.

Le riflessioni di Giovanni Paolo II non riguardano soltanto – come si è detto e scritto da alcune parti – il « matrimonio », si

tratti della sua natura o dei suoi fondamenti biblico-antropologici, ma del rapporto tra uomo e donna sul fondamento della loro distinzione corporeo-sessuale: tema che abbraccia una ben più vasta e profonda dimensione della vita umana, per certi aspetti del tutto indipendente dal matrimonio. Ciò naturalmente va detto non nel presupposto di una svalutazione della dignità del matrimonio, soprattutto come sacramento; e sappiamo bene tutti quanto ricco e profondo sia l'insegnamento del Santo Padre su quest'argomento. Siamo invece dell'avviso che il significato – per così dire – « metamatrimoniale » delle catechesi del Papa, vada a tutto vantaggio di una migliore conoscenza e stima dei più alti ideali del matrimonio e della famiglia.

La « teologia del corpo », allora, in sostanza, che cos'è? È una più chiara presa di coscienza del posto essenziale che il corpo umano maschile e femminile, in forza del mistero dell'Incarnazione, può e deve avere nella riflessione teologica: la santità del corpo intesa non solo come manifestazione della persona, ma anche del Divino, presente mediante la grazia; una concezione della castità più illuminata dal mistero del « principio » (lo stato d'innocenza) e della « fine » (la risurrezione), senza ovviamente dimenticare le condizioni e le necessità dello stato presente.

Oggetto del nostro studio sono i Discorsi che vanno dal primo, quello del 5 settembre 1979, a quello del 5 maggio 1982.

Le citazioni sono prese dalle seguenti fonti bibliografiche, che, per comodità, rappresenteremo con una sigla, alla quale segue il numero della o delle pagine:

Sigla A: Discorsi dal 5/IX/79 al 9/IV/80. Sono citati dall'edizione a cura della Libreria Editrice Vaticana, che va sotto il titolo: « *L'amore umano nel piano divino* » (1980).

Sigla B: Discorsi dal 16/IV/80 al 25/VI/80. Si trovano in: « *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* », Libreria Editrice Vaticana, 1980, vol. III-1.

- Sigla C: Discorsi dal 23/VII/80 all'8/X/80. Idem come sopra; vol. III-2.
- Sigla D: Discorsi dal 15/X/80 all'8/IV/81. Sono citati dalla Collana « *Magistero* » delle Edizioni Paoline, N. 68 (1981).
- Sigla E: Discorsi dall'11/XI/81 al 10/XI/82. Idem come sopra, N. 86 (1982).
- Sigla F: Discorsi dal 10/III/82 al 5/V/82. Idem come sopra, N. 87 (1982).

Altre fonti meno pertinenti, e tuttavia citate:

- Sigla G: Esortazione Apostolica « *Familiaris consortio* », Edizioni Dehoniane, Bologna 1981.
- Sigla H: « *Amore e responsabilità* », Edizioni Marietti, Torino 1978.
- Sigla J: « *Persona e atto* », Libreria Editrice Vaticana, 1982.

Altre pubblicazioni del Santo Padre saranno citate per esteso.

Il corpo umano

L'uomo si presenta immediatamente all'esperienza sensibile come « corpo » (A,11), come corpo tra i corpi (A,28). L'aspetto « cosmologico » dell'uomo è quello che immediatamente cade sotto i sensi. È questo l'« uomo-corpo » (A,19,26,27). Si tratta tuttavia di un corpo vivente, di un « essere vivente ». L'uomo è simile all'animale, e nel contempo è diverso e superiore (A,24,27,29). Come gli animali, egli possiede sì l'istinto sessuale; e tuttavia in lui la sessualità non si lascia ridurre alla mera categoria dell'istinto (F,34,35; H,36,43). Il corpo umano supera il valore del puro corpo animale, perché esso è manifestazione dello spirito e della persona; manifesta una somiglianza con Dio (cf. A,41,57,61,66,73); esso può rendere « visibile » il divino (A,70,90).

Il corpo umano è « suppositum » (J,80, 97ss.), « soggetto » (J,80), « persona » (J, passim). Unica è la sussistenza del corpo umano e della persona umana (A,29; J,241).

Il corpo umano vivente è animato da un'anima spirituale, intelligente e libera (E,16,35; G,11). Per essa l'uomo è persona (J,231), capace di « autocoscienza » (A,24ss.; J,55ss.), « auto-dominio » (J,132,133) e « autodeterminazione » (J,134ss.; A,25,100), cioè di conoscere se stessa, e di guidare il proprio corpo e le potenze sensitive secondo le indicazioni della conoscenza intellettuale della verità sul bene, quello che S. Tommaso chiama il « bonum sub ratione veri » (A,25,28; E,35; G,11; H,179ss.; J,207,208).

L'uomo prende coscienza di sé, attraverso il corpo, nella « solitudine »; in essa e per essa egli scopre il senso del suo corpo, la propria identità di persona e ciò che lo distingue e lo innalza al di sopra degli animali (A,23ss.). Già nella solitudine, quindi, l'uomo esiste come persona. Con la creazione della donna, invece, sorge la relazione interpersonale, e l'uomo, in questa azione, porta a compimento il suo preesistente essere personale. Così « l'uomo è divenuto 'immagine e somiglianza di Dio' non solo attraverso la propria umanità, ma anche attraverso la comunione delle persone » (A,40), della quale – come vedremo meglio – la coppia primigenia è come il prototipo e la matrice originaria.

La realtà della persona appartiene dunque prima di tutto all'essere che all'agire. « La persona ... è un modo di esistenza individuale proprio (tra gli esseri del mondo visibile) solo dell'umanità » (J,109); è « l'essere soggetto oppure il soggetto come essere » (J,98), che è « insito nei fondamenti di ogni struttura dinamica, di ogni agire nonché di ogni accadere, di ogni operatività e soggettività » (ibid.) dell'individuo umano esistente. È il « suppositum » (ibid.). La persona non si costituisce nell'agire o nella relazione, ma innanzitutto sul piano dell'essere, e più precisamente del sussistere o della « substantia », secondo l'espressione di Boezio (J,99). Anche l'atto della

presa di coscienza della persona da parte di se stessa (l'autocoscienza), non costituisce la persona come tale, ma la suppone come essere. La persona non è coscienza di essere persona, ma è l'essere stesso della persona, la persona come essere (J,109). Possiamo pensare all'« esse personae », di cui parla S. Tommaso (III,17,1). È quella che i tomisti chiamano « subsistentia ». L'« esse », peraltro, « non è il suppositum » (J,99), ma il suppositum è soggetto dell'essere e dell'esistenza (ibid.). Nonostante quindi certe apparenze di linguaggio, il Santo Padre non identifica la persona col suo essere, ma col supposito o soggetto.

Nell'uomo, l'agire non è sussistente, ma dipende dalla persona come essere; dipende dall'« essere della persona » (la sua sussistenza), realmente distinto dall'agire (J,108). « Per agire, prima bisogna esistere » (ibid.). « L'esistenza dell'azione dipende dall'esistenza dell'uomo » (ibid.). « La prima e fondamentale dinamizzazione di qualsiasi essere deriva dall'esistenza, dall'esse » (J,109). Vediamo qui come Giovanni Paolo II respinga qualunque concezione dinamistica o relazionistica della persona, come pure quella di tipo cartesiano-idealistic-husserliana (la persona come « coscienza »). La coscienza, dice il Papa, si distingue dall'essere. E così pure l'agire. Personalità e « soggettività » si pongono sul piano dell'essere: quel particolare modo di essere che è il « suppositum » (la sussistenza).

Con tutto ciò, resta evidente che la coscienza e l'agire rivestono un'importanza fondamentale nella problematica della persona: ne sono manifestazioni essenziali e proprie: la coscienza manifesta la persona nella sua attività intenzionale (A,24) e fonda la capacità dell'autodominio e dell'autodeterminazione, corrispondente a ciò che i tomisti chiamano « automozione » della volontà¹.

¹) Cf S. Th. I, 83, 1, 3m; I-II, 9, 3.

La relazione uomo-donna

Nell'essere umano, la relazione interpersonale sorge parallelamente alla relazione uomo-donna, e comunque ha sempre una modalità sessuale o almeno legata al sesso (A,38ss.). Questo fatto va interpretato in modo da evitare di collegare questi due tipi di relazione sia in modo troppo blando (teologia del passato), sia in modo troppo stretto (teologia contemporanea). Dev'essere assolutamente chiaro che la nozione di persona, in se stessa, non implica né differenziazione né rapporto sessuale. Questi hanno la loro realtà specifica e sostanziale nella dimensione dell'animalità (cf. H,41,42); e se – come vedremo ancora – la persona umana è sessuata, ciò sostanzialmente dipende dal fatto che la natura umana appartiene al « genere » animale (A,25,34).

La nozione stessa di « corpo », nell'uomo, non dice ancora « sessualità » e – secondo Papa Wojtyła – è più radicalmente connessa con la realtà e la presa di coscienza dell'essere persona. Difatti, per tale realtà e presa di coscienza, è sufficiente – secondo il linguaggio biblico – la « solitudine », che vuol significare appunto la nozione di persona umana a prescindere dalla sua pur essenziale modalità sessuale. La Scrittura, infatti, esprime questo modo di vedere la persona umana (diciamo pure astratto ma vero), ponendo, miticamente, in precedenza temporale (ma intendendo una precedenza ontologica) l'autocoscienza di « Adàm », cioè l'« uomo » come tale (a prescindere dalla differenza sessuale), nei confronti della creazione della donna, cioè dell'istituzione della differenza tra l'uomo-maschio (« ish ») e la donna (« ishshà »). Per questo, il Santo Padre afferma: « Il fatto che l'uomo sia 'corpo' appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione anche maschio o femmina. Perciò il significato della solitudine originaria, che può essere riferito semplicemente all'« uomo », è sostanzialmente anteriore al significato dell'« unità originaria » (tra uomo e donna) (A,34).

Resta tuttavia il fatto che, come risulta dal secondo racconto della creazione, lo scopo che si propone Dio nel creare la donna, non è soltanto quello di rendere possibile la procreazione, che Egli del resto poteva assicurare anche senza spartire la funzione sessuale tra due individui diversi, come vediamo in alcune forme elementari della vita. L'intento procreativo è chiaramente espresso dal primo racconto. Non è accennato per nulla nel secondo; il che non significava esso che lo escluda. Ma questo pone l'accento su di un altro fine: quello di colmare la solitudine dell'individuo assicurandogli un « aiuto », che gli sia veramente « simile » e, potremmo dire, alla pari. Difatti, prima della creazione di Eva, Adamo, guardando al regno animale – sebbene anch'egli tratto « dalla polvere del suolo » e quindi appartenente a quel regno –, tuttavia non trova nessuno che gli sia « simile » (Gn 2,20).

Nel secondo racconto della creazione, Dio non dice: « Non è bene che l'uomo procrei da solo », ma: « Non è bene che l'uomo sia solo ». Non si tratta di un problema di procreazione, ma di esistenza, di senso della propria vita, di completamento della propria personalità. Questo aspetto importante è sfuggito ai teologi del passato, che hanno letto troppo questo secondo racconto alla luce del primo (che mette in luce soprattutto la procreazione), lasciandosi quindi sfuggire il suo peculiare messaggio, che – ripetiamolo – non esclude affatto quello della procreazione, ma gli si aggiunge e lo integra.

La donna, dunque, non è creata – proprio come donna – semplicemente in aiuto per la procreazione, come vediamo ad esempio nell'interpretazione di S. Tommaso², ma anche, e più profondamente, come aiuto nell'esistenza. « Il concetto di 'aiuto' esprime anche questa reciprocità nell'esistenza, che nessun altro essere avrebbe potuto assicurare » (A,39).

²) Cf S. Tb. I, 98, 2.

Persona umana e sessualità

In tal modo, mascolinità e femminilità esprimono, certo, « il duplice aspetto della costituzione somatica dell'uomo » (A,42), ma anche, nello stesso tempo, due modi essenziali di « essere uomo » (A,43; F,20), « due dimensioni complementari dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione » (ibid.), il che è come dire: due modi di essere persona. E qui sta la peculiarità della persona umana, distinta dalla persona puramente spirituale: la persona umana è una persona sessuata (H,37,253,259). Qui sta il mistero proprio della persona umana, mistero delicato e non facile da intendere, per la nostra debole natura, portata o a distinguere troppo o a confondere. Eppure è importantissimo cercare di comprendere bene questo mistero. L'uomo non è soltanto un animale sessuato. Questo non fa difficoltà; è evidente, e si è sempre saputo. L'uomo è anche una persona sessuata. Ecco l'aspetto difficile, e pure importante. Questo lo si sta scoprendo oggi.

La sessualità, nell'uomo, come insegna oggi la Chiesa³, raggiunge « la costituzione intima della persona ». Il Santo Padre riprende e sviluppa questo insegnamento, che viene a sancire i risultati di una lunga e non facile ricerca critica tesa a recuperare gli elementi positivi delle moderne teorie sulla sessualità, come ad esempio quella freudiana (A,97; C,719; D,56,58,60; E,28; F,35ss.; H,42; J,248).

È chiaro, tra parentesi, come questa migliore comprensione del significato proprio del secondo racconto della creazione porti come conseguenza una migliore comprensione della dignità della personalità femminile, vista come completamento di quella dell'uomo-maschio non solo e non tanto in vista della procreazione, ma anche e più profondamente come completamento d'esistenza, cioè sul piano della stessa personalità, affinché

³) Cf Lettera *Inter insigniores* della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 15/X/1976.

l'uomo-maschio, nella relazione con la donna (e viceversa) – relazione non necessariamente sessuale – possa essere pienamente persona.

Ciò significa allora che la sessualità, benché ponendosi di per sé sul piano dell'animalità, tuttavia, nell'uomo e solo nell'uomo, influisce sul piano dello spirito (A,97), determinando, su di esso, una diversità-reciprocità tra uomo e donna (G,19,25; cf. A,84), che non sopprime ma suppone la sostanziale uguaglianza-identità nella natura e nella persona (G,20,23). Questa è la grande realtà che oggi si sta chiarendo. Già Pio XII, fermo sostenitore dell'essenziale uguaglianza, nello stesso tempo parlò di « qualità spirituali » proprie della donna come donna, dovute alla volontà del Creatore – quindi né indotte né acquisite –, tali da creare tra i due sessi una reciproca complementarietà, nell'attuazione della pari dignità di natura e di persona⁴.

I principi della psicologia tomista ci possono aiutare a comprendere questo influsso della sessualità sullo spirito: come, cioè, l'anima umana, pur restando spirituale, possa essere modificata dalla differenza sessuale.

Innanzitutto S. Tommaso insegna che l'anima non è una « specie » o « essenza » completa, e non è pienamente se stessa senza il corpo. Dal che viene che in certo modo il corpo « completa » l'anima⁵. L'anima « sussiste » separatamente dal corpo, cioè è « immortale »; però, in questa condizione, resta in uno stato di essenziale imperfezione. E questo perché essa è sì spirituale, ma nel contempo « forma » di un corpo col quale soltanto costituisce un essere, una natura o essenza completa, che è la natura umana, l'uomo.

⁴ Cf Alloc. alla GFAC, del 24/IV/1943 ed Alloc. alle Donne Italiane del 21/X/1945, in « Il problema femminile ». Insegnamenti pontifici n. 2, Ed. Paoline, Roma 1961, soprattutto le pp. 111, 112, 132, 133.

⁵ Cf S. Th. I, 89, 2, 1; *Suppl.*, 93, 1; *De Pot.*, q. 3, a. 10, c.; *Contra Gentes*, I,II, c. 83.

Da qui noi vediamo come l'anima umana sia ad un basso livello di spiritualità; mentre per converso vediamo la nobiltà del corpo umano. L'anima « riceve » dalla sua unione col corpo sul piano dell'essenza, non su quello della sussistenza. È l'anima dei viventi inferiori che non sussiste separata dal corpo. Viceversa, nell'ordine della vita superiore all'uomo, si dà la pura spiritualità (gli angeli e Dio), per la quale la forma spirituale non soltanto sussiste da sola, ma è anche un'essenza completa.

Se dunque il corpo è per natura sessuato, non c'è da stupirsi che il sesso influisca sull'anima.

L'anima ha bisogno del corpo, riceve da esso, perché è creata per unirsi al corpo, col quale quindi non può non avere una speciale proporzione, mancando la quale, sarebbe impossibile l'unità dell'individuo. Essa dev'essere dunque proporzionata anche alla modalità sessuale del corpo. Ciò significa che ci dev'essere in lei una speciale modalità che corrisponda alla sessualità nel corpo. Tale modalità – spirituale, in quanto appartenente all'anima – costituisce l'insieme dei caratteri « parasessuali », cioè quelle « qualità spirituali » di cui parla Pio XII. Il sesso, quindi, « influisce » sull'anima perché trova in essa una modalità che gli corrisponde e che può attuarsi solo in unione con la dimensione sessuale.

Ma – potremmo chiederci – come può una realtà materiale come la sessualità « influire » sull'anima, che è spirituale?

Questo influsso avviene perché l'anima stessa, in certo senso, eleva la sessualità al suo livello, la « spiritualizza », permettendole appunto tale influsso. In certo modo, è l'anima stessa che dà al sesso ciò che dal sesso riceve. Difatti, la forma della sessualità emana dall'anima spirituale; è contenuta in essa virtualmente, per cui è l'anima spirituale che, emanando da sé la forma sessuale, dà forma alla materia della sessualità umana. La forma sessuale che lo spirito imprime alla materia è essenzialmente costituita in modo da sussistere virtualmente nell'anima spirituale, dalla quale viene quindi in qualche modo « elevata ».

è l'anima spirit. che dà a se stessa la forma dei caratteri parasessuali.

In tali condizioni la sessualità diventa la causa strumentale della modalità parasessuale propria dell'anima spirituale.

Il sesso, dunque, non influisce né in modo efficiente né in modo formale, ma in modo dispositivo e materiale. Il sesso « modifica » l'anima, perché l'anima come tale possiede una modalità corrispondente al sesso, causata dal fatto di contenere in se stessa virtualmente la forma della sessualità. La vera causa efficiente e formale, allora, non è il sesso corporeo, ma è questa forma contenuta nell'anima spirituale. È la « virtù » di questa forma emanante dallo spirito e veicolo dello spirito, a influire sullo spirito. Non è la materia soggetto della forma, e non è neppure la forma sessuale come tale, inquantoché, appartenendo sostanzialmente al livello dell'animalità, neppure essa può influire realmente sullo spirito. È la forma sessuale, in quanto veicolo e strumento della virtù dello spirito dal quale essa emana e nel quale è virtualmente contenuta.

In base a ciò, dobbiamo dedurre che la causa formale della sessualità, nell'uomo, e soprattutto dei caratteri parasessuali, non si risolve totalmente nei principi e nelle forze della natura, come per la sessualità degli animali irrazionali, ma ha un'origine che trascende tutto l'ordine della natura: essa ha la sua origine nell'anima; e siccome l'anima è creata immediatamente da Dio, la sua modalità sessuale non è causata dalle cause seconde, ma direttamente da Dio, all'atto della creazione dell'anima.

Così si spiega perché, nel pensiero del Santo Padre, il significato più profondo della sessualità umana non è quello procreativo, ma è un significato spirituale, riguardante la comunione e il perfezionamento della personalità (cf. C,655,719). Uomo e donna non si completano vicendevolmente soltanto e neppure necessariamente in ordine al sia pur nobilissimo (ma esclusivamente terreno) compito della procreazione e della famiglia, ma anche in tutti gli altri ambiti dell'esistenza umana, e sul cammino stesso della salvezza cristiana: « La presenza dell'elemento femminile, accanto a quello maschile e insieme con esso, ha il significato di un arricchimento per l'uomo in tutta la prospetti-

va della sua storia, ivi compresa la storia della salvezza » (A,44).

La necessità dell'elemento femminile della spiritualità umana, come fattore integrante del piano della salvezza, appare con tutta chiarezza se riflettiamo alla funzione essenziale, in tale piano, della persona di Maria Santissima, la Madre di Dio, che il Sommo Pontefice, riprendendo recenti insegnamenti del Magistero⁶, presenta come « modello della donna redenta » (G,24).

In base a tali considerazioni, si capisce come non sia fuori luogo ammettere e sostenere la necessità della distinzione tra ministeri ecclesiali maschili e femminili, reciprocamente complementari, e parimenti concorrenti alla vita e all'edificazione della Chiesa.

Si comprende anche il motivo di convenienza per il quale la Chiesa riserva il sacerdozio ministeriale al solo sesso maschile. Non si tratta, come alcuni credono, della sopravvivenza, nella Chiesa, di un elemento di sperequazione a danno della donna, ma è solo il segno della suddetta reciprocità delle qualità parasessuali anche nella vita della Chiesa e nel cammino della salvezza. Anche la donna, infatti, ha i suoi propri doni, che l'uomo non possiede, e altrettanto necessari alla Chiesa, quanto lo sono i doni del sacerdozio ministeriale. La vera strada da seguire, quindi, per la promozione della donna nella Chiesa, non sta nella rivendicazione del sacerdozio ministeriale, ma nell'ulteriore chiarificazione di quelli che, sul piano ecclesiale, sono e possono essere doni e ministeri esclusivamente propri della donna in quanto donna. Su questa strada, a differenza del sacerdozio della donna, la Chiesa non pone nessun « veto », ma anzi inco-

⁶ Paolo VI in modo speciale ha amato presentare Maria SS.ma come ideale perennemente vivo della femminilità. Vedi un ampio materiale documentario raccolto nell'opera *La donna nel magistero di Paolo VI*, a cura dell'Associazione Laureate « A.L.M.A. », Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1980. Il documento più autorevole nel quale il Papa tratta di ciò, è l'Esortazione Apostolica *Marialis cultus* (1974).

raggia: il che significa evidentemente che è la strada giusta, dalla quale sola ci si possono attendere risultati validi.

In base alle precedenti considerazioni, si comprende l'osservazione del Santo Padre, per la quale « la teologia del corpo, che sin dall'inizio è legata alla creazione dell'uomo a immagine di Dio, diventa, in certo modo, anche teologia del sesso, o piuttosto teologia della mascolinità e femminilità, che qui, nel libro della Genesi, ha il suo punto di partenza » (A,42). La conoscenza della dignità personale del corpo e del sesso dell'uomo non risulta dunque soltanto dall'esperienza e dall'indagine filosofica, ma « va attinta ancora da altre fonti. Una fonte particolare è la parola di Dio stesso, che contiene la rivelazione del corpo, quella risalente 'al principio' » (A,112).

La « rivelazione del corpo »

« L'uomo-corpo viene percepito da noi soprattutto nell'esperienza » (A,19). È compito d'altra parte dell'« antropologia filosofica » scoprire e mostrare la realtà della natura umana come composizione di anima e di corpo (A,28). Con tutto ciò, la Rivelazione ci illumina soprannaturalmente sulla natura dell'essere umano, e anche sulla verità del suo corpo (A,110,111). Esiste così una vera e propria « rivelazione del corpo » (A,66; E,24), che ci permette di cogliere sia il « significato originario del corpo » (A,86), sia il suo significato ultimo, escatologico (E,14,16,27, ecc.), sia il significato della nostra condizione attuale (l'« uomo storico »: A,16). Per questo, possiamo parlare di una « teologia del corpo » (ibid.).

La Rivelazione, al di là di un'etica semplicemente naturale, ci permette di costituire un « ethos » cristiano « del corpo » (A,86), che ha per fine, nella vita presente, « la redenzione del corpo » (A,73; D,11; F,29), e, nella vita futura, la « risurrezione del corpo » (E,passim). La condizione presente suppone la « concupiscenza » (D,11,21,61), che porta al « peccato del cor-

po » (C,454,455; D,49), al quale occorre rimediare con la virtù della « purezza » (D,20,35,40,42, ecc.; H,179ss.), che si esprime in due forme principali: quella della « continenza per il Regno dei cieli » (F,5,6,8,11,20,21,23, ecc.) e quella del matrimonio (G; A,87,91,95,111; C,336,455,593,810; E,13,19ss.; H).

I fondamenti dell'antropologia biblica sono contenuti nel duplice racconto genesiaco della creazione dell'uomo.

Il primo racconto sottolinea l'aspetto spirituale dell'uomo: l'uomo come persona (« a sua immagine »: Gn 1,27) (A,11) e il significato procreativo del rapporto tra l'uomo e la donna (« siate fecondi e moltiplicatevi »: Gn 1,28) (cf. A,87). In esso, « l'uomo è definito prima di tutto nelle dimensioni dell'essere e dell'esistere ('esse'). È definito in modo più metafisico che fisico » (A,12).

Il secondo racconto, invece, sottolinea l'aspetto materiale e storico dell'uomo (« il Signore plasmò l'uomo con polvere del suolo »: Gn 2,7) (A,10) e il significato affettivo-unitivo e di reciproca complementarità del rapporto uomo-donna, per cui l'individuo supera la propria « solitudine » e sorge la forma originaria e primordiale di « comunione delle persone » (« Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile »: Gn 2,18).

È chiaro che questi due racconti si completano reciprocamente; altrimenti si rischierebbe di cadere in due concezioni opposte entrambe false: una di tipo strutturalistico-idealistico e l'altra di tipo materialistico-evoluzionistico.

Se è vero che il primo racconto definisce l'uomo in termini di « essere », sarebbe falso e rovinoso definirlo esclusivamente in tali termini, riducendo poi eventualmente l'« essere » alle dimensioni dell'uomo, della storia o del finito. Esiste indubbiamente una relazione importante tra il problema dell'uomo e quello dell'essere; come però tale relazione non va minimizzata, così non va neppure esagerata. Il modo umano — che va riconosciuto — di porre il problema dell'essere, non deve portarci a

credere che anche il contenuto della conoscenza dell'essere (la metafisica) sia l'« essere dell'uomo », come pensa Heidegger. L'essere e l'essere dell'uomo sono realtà profondamente distinte, anche se è vero che l'uomo conosce l'essere secondo il suo modo umano di essere. Ma non bisogna confondere il modo col contenuto: ciò che si conosce col come si conosce. La metafisica non è l'antropologia.

D'altra parte, il Santo Padre, accogliendo entrambi i racconti della Genesi nella loro mutua complementarità, riconosce sì che l'uomo come persona è caratterizzato dal fatto di essere « a immagine di Dio », ma precisa che l'uomo è tratto anche dalla « polvere del suolo », cioè che egli è anche corpo e materia. Il che peraltro non deve portare a una concezione materialistica dell'uomo. Il fattore materiale è essenziale, ma il primato, la funzione « informante » dell'essere umano, va allo spirito, all'anima spirituale razionale, come abbiamo visto. Ciò che caratterizza l'uomo al di sopra di tutti gli altri corpi viventi, anch'essi tratti dalla terra, è il fatto d'aver ricevuto direttamente da Dio stesso l'« alito di vita », cioè l'anima: allusione biblica al fatto che l'anima spirituale non è edotta dalla materia, ma creata immediatamente da Dio.

L'uomo non si risolve quindi né in una pura *res cogitans*, un puro spirito, una pura « coscienza », una pura « apertura all'essere »; e neppure si risolve in un risultato dei rapporti economico-sociali di produzione o delle pulsioni libidiche dell'inconscio o del dinamismo dell'evoluzione della specie.

La vera antropologia non può essere surrogata né da una metafisica storicistica né da uno scientismo astratto e totalizzante. Essa è data invece soltanto da un corretto incontro e dalla sintesi equilibrata tra una « filosofia dello spirito » intesa in senso realistico (pneumatologia) e una « filosofia della natura » a orientamento ontologico (cosmologia razionale).

Antropologia biblica e dualismo greco

Giovanni Paolo II si attiene all'interpretazione tradizionale che la Chiesa ha dato dell'antropologia biblica, in quanto dato rivelato e di fede. Tale interpretazione risulta soprattutto dal Concilio Viennese e da quello Lateranense IV e V, i cui insegnamenti si possono riassumere nella tesi dell'uomo composto di corpo e spirito, dove per « spirito » s'intende l'anima spirituale, immortale, e che è « forma » del corpo (A,28,82,85; D,29,35; E,14; G,11,34).

Il Papa mostra così di respingere l'opinione di quegli esegeti per i quali la distinzione tra corpo e anima sarebbe estranea alla concezione biblica dell'uomo, e propria invece del « dualismo greco ».

Anima e corpo, per il Santo Padre, non sono categorie greche superate, che non parlano più all'uomo d'oggi; non sono modi espressivi relativi, rimpiazzabili con altri, più adatti a una diversa cultura, ma sono al contrario concetti fondamentali e irrinunciabili, che vanno certamente presentati nei modi più opportuni, ma che non possono assolutamente essere abbandonati, avendo ricevuto il riconoscimento della Chiesa da parte del Magistero Conciliare.

Il Sommo Pontefice mostra di non accettare la forte opposizione che molti esegeti vorrebbero oggi trovare tra il messaggio biblico e la filosofia greca. Per lui non è in gioco quest'ultima come tale, nella sua totalità, ma solo un certo « dualismo », caratteristico di Platone, ma non di Aristotele. Per questo, Tommaso d'Aquino ha preferito utilizzare Aristotele piuttosto che Platone nell'interpretare la dottrina della Scrittura e della Chiesa sull'uomo (E,16,17).

E peraltro, come rileva sempre il Papa, quel « dualismo » antropologico che è estraneo alla Scrittura, e che suppone una falsa concezione dell'uomo, non si trova solo nel pensiero greco, ma presenta la sua espressione più forte e più grave nel Manicheismo (D,3,7).

Il rifiuto globale del pensiero greco sembra legato, in certi esegeti, alla esclusione del « dualismo » inteso come distinzione tra un corpo mortale e un'anima immortale. È chiaro che in un tale « dualismo » verrebbe compreso anche Aristotele. Occorre però allora notare che è errato e – diciamo pure – eretico escludere dalla Scrittura il « dualismo » inteso in tal senso. Siccome ormai nel linguaggio corrente questa espressione ha assunto un significato negativo, si potrebbe dire piuttosto che in Aristotele l'essere umano non comporta un dualismo, ma una dualità o una sintesi, che non è falsa né antibiblica, ma che corrisponde invece alla realtà delle cose e della Scrittura.

La pretesa di addebitare alla Scrittura una concezione monistica (spiritualista o materialista), è falsa; e d'altra parte non supporrebbe affatto la conclamata opposizione al pensiero greco, giacché in esso la concezione monistica non è affatto assente. Si pensi, ad esempio, al materialismo di Democrito. E lo stesso Platone potrebbe offrire l'aspetto monistico di tipo spiritualista.

L'esegesi moderna ha messo in maggiore evidenza la mentalità semitica soggiacente al messaggio biblico. Si è giustamente sottolineata la necessità d'interpretare la Scrittura basandosi sulle categorie mentali e i modi espressivi propri dell'agiografo, piuttosto che su quelli di altre culture, come per es. quella greca. Si tratta di indirizzi interpretativi certamente lodevoli, che hanno portato preziosi progressi nella comprensione dei testi sacri. Si è finito, tuttavia, in certi casi, col dare troppa importanza alla suddetta mentalità, opponendola esageratamente a quella greca; e soprattutto ci si è dimenticati di due cose fondamentali: i presupposti di una sana concezione filosofica dell'uomo, e l'interpretazione tradizionale della Chiesa, in linea con tale concezione. Difatti, ciò che possiamo conoscere dell'uomo per mezzo della verità filosofica non può essere in contrasto con ciò che ci viene dalla rivelazione biblica. È viceversa la mentalità dell'agiografo, in quanto condizionata dal suo tempo, che può essere in contrasto con questi dati. Occorre quindi

si tener conto di tale mentalità, ma non bisogna farne una regola assoluta di verità. L'errore di taluni invece è stato quello di considerare come regola di verità più la mentalità dell'agiografo che non il dato rivelato che essa trasmette.

Il problema principale, allora, per certi esegeti, non è stato quello di utilizzare una sana filosofia – semitica, greca, induista, non importa quale – ma è stato quello di separare, con criteri a volte discutibili, ciò che nel testo sacro poteva essere addebitato all'« influsso greco » (da eliminare) e ciò che invece risultava dalla mentalità semitica (da conservare).

Il criterio interpretativo, così, non si è più basato su di una spassionata ricerca della verità, ma su di una feticistica ricerca di ciò che c'è di « semitico », supponendo che soltanto lì vi sia la verità.

Si è finito così col prendere dei semplici modi di dire come veri e propri enunciati dottrinali. Così, per es., il fatto che la Scrittura chiami l'uomo col termine « anima », « corpo » o « carne » o « spirito », lo si è inteso come se essa concepisse l'uomo secondo tali categorie. Questa tendenza appare evidente in certi dizionari biblici i quali, invece di limitarsi a dare il senso delle parole, oltrepassano, in base alla suddetta confusione, la loro competenza, proponendo delle tesi dottrinali che non possono non risultare devianti, nonostante l'apparente prestigio del loro fondamento filologico. Ma i criteri della filologia non sono quelli della filosofia o della teologia.

Lo stesso dualismo platonico non è totalmente da respingersi. Se è errato pensare a un'opposizione ontologica tra anima e corpo, si dà di fatto, nello stato di natura decaduta, un'opposizione esistenziale, che, certo, va sanata non mediante la finale uscita dell'anima dal corpo, secondo la concezione platonica, ma, dopo la morte fisica, mediante la riassunzione del corpo da parte dell'anima in uno stato definitivo di perfetta unità e armonia tra anima e corpo. Si tratta della risurrezione gloriosa, della quale diremo nel quarto articolo.

Riproponendo la distinzione classica tra anima e corpo, il Santo Padre mostra anche di respingere il metodo di una certa « ermeneutica » secondo la quale l'« uomo moderno », abituato a pensare in termini « personalistici » e non « essenzialistici » o « naturalistici » od « oggettivistici », non sarebbe in grado, per tale motivo, di recepire categorie « greche » come quelle dell'anima e del corpo.

Ora, non vi è chi non veda come Giovanni Paolo II sia sensibile alla tematica del personalismo, effettivamente corrispondente agli interessi di larghi settori della cultura contemporanea, laddove non giungono gli influssi del marxismo o del positivismo. Ciò tuttavia non gli impedisce di operare un discernimento critico nei confronti di tale complesso movimento culturale, respingendone gli aspetti negativi, e in particolare quella falsa opposizione che un certo personalismo vorrebbe trovare tra « soggettività » e « oggettività », « coscienza » ed « essere », « persona », e « natura », « esistenza » ed « essenza », « concreto » e « astratto », ecc. Vedi, per questo, soprattutto l'opera « Persona e atto ».

Il Santo Padre non ignora affatto l'opportunità o la necessità, per molti uomini del nostro tempo, di ricevere il messaggio biblico sull'uomo, soprattutto nel suo aspetto morale, attraverso l'assunzione di quanto può esservi di valido nelle moderne filosofie personalistiche, non esclusa, per es., la « fenomenologia » di Husserl o di Scheler: purché tale operazione non vada condotta come pretesto per abbandonare la concezione classica fondata sul valore dell'« essere ». Appare chiaro come Giovanni Paolo II, molto benevolo verso il « personalismo » e disposto a concedergli tutto il possibile, si rifiuta tuttavia nel modo più netto di seguirlo nelle sue tendenze soggettivistiche e immanentistiche, che possono compromettere il valore del realismo e della metafisica classica.

Uno degli aspetti dell'antropologia biblica giustamente sottolineata dall'esegesi moderna, è quello della storicità dell'uomo. La motivazione di tale storicità, però, non può certo risie-

dere in una concezione monistica, ma può essere data soltanto ammettendo la composizione dell'essere umano. L'applicazione, fatta da Aristotele, della distinzione « materia-forma » alla realtà umana fu giustificata proprio dalla necessità di spiegare l'aspetto evolutivo dell'uomo, accomunato in ciò al dinamismo degli altri corpi viventi.

Il Concilio Lateranense IV, con la sua tesi dell'uomo come risultante dalla composizione di corpo e spirito non faceva altro che riassumere il significato globale e mutuamente complementare – come abbiamo visto sopra – dei due racconti della Genesi e, nel contempo, porre le basi metafisiche della realtà evolutiva dell'essere umano.

Se un problema restava aperto, poteva essere quello dell'unità dell'essere umano: unità ontologica certamente insegnata dalla Scrittura, e anch'essa giustamente sottolineata dall'esegesi moderna. Ma come doveva essere concepita questa unità? A questo punto, abbiamo la risposta di S. Tommaso d'Aquino: l'anima è forma sostanziale del corpo; tesi che venne canonizzata dal successivo Concilio di Vienne, che così affermò l'unità dell'uomo senza smentire la composizione affermata dal precedente Concilio.

Il Concilio di Vienne chiarì dunque che la rivelazione biblica sull'uomo non comporta né una concezione dualistica (polemica coi Catari e i Manichei), né monistica (come si vorrebbe oggi), bensì una concezione sintetica, che lascia sussistere la distinzione essenziale di corpo e spirito pur nell'altrettanto essenziale unità del composto.

L'antropologia « cosmologica » del Concilio di Vienne, se da una parte affermava nettamente l'unità, riproponeva però il problema della spiritualità e dell'immortalità dell'anima: l'uomo « immagine di Dio ». Esse andavano affermate senza che si ricadesse nel dualismo, senza smentire la concezione sintetica e l'elemento corporeo. Occorreva anche evitare il monismo: cosa che invece non preoccupa i nostri contemporanei.

Fu così che il Concilio Lateranense V definì l'immortalità dell'anima, che non va intesa come ripresa di platonismo, ma che va collegata alla dottrina dei precedenti Concili, che afferma l'unità essenziale di spirito e corpo.

Ambiguità dello spiritualismo moderno

Lo spiritualismo moderno deriva dallo storicismo hegeliano, per cui, anche quando si fa paladino della « coscienza », della « libertà », della « verità », della « persona », dell'essere, e via discorrendo, in realtà non afferra la trascendenza, la sussistenza e l'immutabilità proprie della realtà spirituale, così care invece a Platone e a S. Agostino. Si tratta di uno spiritualismo immanentistico, evolucionistico e fenomenologico, che, tutto sommato, non ha difficoltà ad incontrarsi con concezioni materialistiche come quella di Marx. Si tratta di spiritualismo materialista, come il marxismo è un materialismo spiritualista, per quanto queste espressioni possano sembrare delle contraddizioni in termini. La matrice di queste due concezioni è la medesima: è Hegel. Il moderno spiritualismo (romanticismo, fideismo ottocentesco, tradizionalismo, modernismo, fenomenologia, « tomismo trascendentale ») non è altro che una derivazione della « destra hegeliana »).

Esiste così una corrente esegetica che, pur considerandosi « personalista », rifiuta tuttavia di riconoscere nella Scrittura la dottrina dell'immortalità dell'anima, sprezzantemente considerata come propria del « dualismo greco ». Secondo tale corrente, con la morte fisica, è l'intero uomo che muore, come è l'intero uomo che risorge alla resurrezione. Il Santo Padre non è affatto di questo avviso, come vedremo ampiamente nell'articolo dedicato alla resurrezione. Egli insegna chiaramente la tesi tradizionale della sopravvivenza dell'anima, per cui la resurrezione consiste nel fatto che l'anima riassume il proprio corpo (E,13). Non è l'anima a risorgere, ma il corpo (E,7).

Che con la morte fisica sia l'uomo come tale a morire, ciò non fa difficoltà; ma va inteso bene: ciò non significa che l'anima sia mortale. Si tratta infatti di sapere se, con la morte, muore tutto l'uomo o qualcosa di lui sopravvive. Non c'è dubbio che la Scrittura, fin dall'Antico Testamento, ammette la sopravvivenza di un « qualcosa » dell'uomo, diverso dal corpo, la cui morte è evidentemente costatabile.

Una cosa che si può certamente concedere ai suddetti esegeti, è che il concetto greco, soprattutto platonico, dell'immortalità dell'anima, è diverso da quello biblico: ha punti di contatto, ma anche punti di contrasto. Punti di contatto: il presupposto della spiritualità dell'anima, guida del corpo, elemento caratterizzante l'uomo, destinata dalla beatitudine. Punti di contrasto: l'anima, nel dualismo platonico, è per sua natura un qualche cosa di perfetto e completo: è santa, divina, preesistente al corpo.

L'immortalità, nella concezione cristiana, è proprietà ontologica dell'anima, non morale. L'anima è immortale indipendentemente dal fatto che sia o non sia santa o pura. Anche l'anima del peccatore sopravvive, ontologicamente, al corpo. Per Platone, viceversa, l'immortalità è una proprietà ontologica e morale allo stesso tempo. La sopravvivenza dell'anima significa per lui il conseguimento della beatitudine, la quale consiste appunto nel semplice fatto che l'anima si libera dal « carcere » del corpo. Per Platone, infatti, tutto il male viene dal corpo, non dall'anima, che è in se stessa, per sua natura, pura e santa: a differenza del cristianesimo, per il quale la purificazione più importante da compiere è quella dell'anima, subordinatamente alla quale esiste anche una purificazione del corpo, destinato alla risurrezione.

Anche la Scrittura identifica, in certo senso, santità e immortalità nella condizione della finale beatitudine dell'uomo: ma allora questa « immortalità » non è la semplice sopravvivenza ontologica, ma piuttosto quella speciale condizione morale della volontà per la quale essa è in possesso del fine ultimo, Dio sommo bene.

Il semplice fatto di lasciare il corpo, per il cristianesimo, non dà ancora necessariamente all'anima la beatitudine: anzi, preso in se stesso, questo fatto è fonte d'infelicità perché comporta l'incompletezza dell'essere umano. Se l'anima, pur in tali condizioni, può essere beata, ciò le viene soltanto dalla visione beatifica, che suppone la santità della volontà.

Con tutto ciò, non è estranea alla Scrittura l'idea di una « morte » dell'anima, da intendersi però questa volta in senso morale e non ontologico. La morte dell'anima non è altro che il peccato e la dannazione eterna, che comportano il rifiuto della « Vita », cioè di Dio. Questa morte però non annulla affatto l'anima in senso ontologico, destinata anche in tale condizione, dopo essersi separata dal corpo, a riassumerlo al momento della risurrezione.

Secondo questo modo di esprimersi, si capisce come possa esistere anche una « risurrezione » dell'anima, che non è altro che il recupero della grazia e la liberazione dalla morte eterna. Però si tratta anche qui, evidentemente, di un fatto morale, non ontologico.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 1983

EDITORIALI DI O. BENETOLLO

- 1983: *Anno Santo, Anno di Grazia* (1, pp. 5-7).
- *La carità della verità* (2, pp. 127-129).
- *Lettera aperta* (3/4, pp. 241-244).
- *I Capitoli dei Religiosi* (5, pp. 397-399).
- *Il dono della Riconciliazione* (6, pp. 525-527).

ARTICOLI

- D. ABBRESCIA, *L'ansia del popolo promuove il Giubileo del 1400* (1, pp. 109-122).
- V. ALCE, *L'omelia del Beato Angelico alla comunità di Fiesole* (1, pp. 93-108).
- *L'omelia del Beato Angelico alla comunità osservante di S. Marco* (5, pp. 479-500).
- *L'omelia del Beato Angelico al Papa* (6, pp. 583-603).
- O. BENETOLLO, *La moralità dell'aborto* (3/4, pp. 317-391).
- R. BIAGI, *La funzione mediatrice di Cristo profeta* (1, pp. 28-45).
- *Il sacerdozio di Cristo* (6, pp. 549-562).
- G. CAVALCOLI, *La teologia del corpo nel pensiero di Giovanni Paolo II-1* (6, pp. 604-626).
- R. COGGI, *Io sono colui che è* (1, pp. 8-27).
- *Si può ancora parlare di Transustanziazione?* (2, pp. 227-232).
- *Teologia della Risurrezione* (5, pp. 423-449).
- A. GALLI, *L'opzione fondamentale* (1, pp. 46-66).
- *La morale degli atti umani* (6, pp. 563-582).
- O. GIACCHI, *L'Anno Santo tra i problemi della Chiesa nella storia* (5, pp. 462-478).
- G. KARRER, *L'essere umano ha inizio col concepimento* (3/4, pp. 301-313).
- M. LACONI, *Vangeli sinottici: ogni evangelista imposta il suo lavoro* (5, pp. 400-422).
- M. MURARO, *Come possiamo conoscere Dio* (2, pp. 154-172).
- L. A. PEROTTO, *L'agire cristiano nella società moderna* (1, pp. 67-78).
- *Saggi concreti della letteratura teologica* (5, pp. 450-461).
- C. A. PRESTIPINO, *L'Eucaristia nel pensiero e nella vita di S. Caterina da Siena* (2, pp. 213-226).
- S. RABACCHI, *Il Vangelo di Matteo* (6, pp. 528-548).
- J. RATZINGER, *Trasmettere la fede oggi* (2, pp. 130-153).
- R. SPIAZZI, *Realtà e segno nell'Anno Santo* (2, pp. 182-193).
- U. TOMARELLI, *Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus »* (continua dal 1982, 1, pp. 79-92; 2, pp. 173-181; 5, pp. 501-519).
- A. URRU, *Il nuovo Codice di Diritto Canonico* (2, pp. 194-212).

DOCUMENTI

- *La legge italiana sull'aborto* (promulgata dal Parlamento nel 1978, 3/4, pp. 247-258).
- *Relazione del Ministro della Sanità sull'attuazione della legge contenente norme per la tutela sociale della maternità e per l'interruzione volontaria della gravidanza - Anno 1982* (3/4, pp. 259-276).
- *Prevenzione dell'aborto: aspetti politico-culturali* (a cura del Movimento per la Vita, 3/4, pp. 277-300).