

sacra **DOCTRINA**

RIVISTA DI
TEOLOGIA

NUOVA SERIE

Il Vangelo secondo Marco

La razionalità dell'atto di fede

La gravità dei peccati - II

La giustizia distributiva

Il nome misterioso della preghiera

La redenzione del corpo

6

Novembre - Dicembre
1984 - Anno XXIX

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

SOMMARIO

EDITORIALE **Il mio Vescovo** p 479

S. RABACCHI **Il Vangelo secondo Marco** p 482

- 482 - L'autore del secondo Vangelo
- 485 - Destinatari e data di composizione
- 487 - Caratteristiche letterarie e struttura
- 491 - Principali caratteristiche teologiche del Vangelo di San Marco
- 492 - a. *Gesù vero uomo*
- 493 - b. *Gesù vero Figlio di Dio*
- 497 - c. *Gesù vero Messia*
- 502 - Conclusione

P.C. LANDUCCI **La perfetta razionalità del soprannaturale atto di fede** p 503

- 504 - I preamboli razionali della fede
- 505 - Il compito della grazia
- 506 - Superamento delle difficoltà soggettive
- 509 - Modo soprannaturale di adesione
- 512 - Accettazione o rifiuto del dono

A. GALLI **La gravità dei peccati - II** p 514

- 514 - I. Criterio per stabilire la gravità del peccato
- 514 - a. *È impossibile che i vizi e i peccati siano tutti connessi fra loro (I-II, q. 73, a. 1)*
- 517 - b. *I peccati non sono tutti ugualmente gravi (I-II, q. 73, a. 2)*
- 518 - c. *La gravità dei peccati si misura dall'oggetto o fine al quale si oppongono (I-II, q. 73, a. 3)*
- 519 - d. *Gravità del peccato, disposizioni soggettive e circostanze*
- 522 - II. Peccato mortale e peccato veniale
- 522 - a. *Le affermazioni della fede*
- 524 - b. *Gli opposti errori*
- 526 - c. *La conclusione di S. Tommaso*

L.A. PEROTTO La giustizia distributiva p 530

- 530 - Tra « Scandali » e « Corrotti »
- 531 - La « sete di giustizia » e la « questione morale »
- 532 - La Giustizia, virtù extra-individuale
- 533 - L'Uguaglianza e la Restituzione
- 535 - La Giustizia distributiva
- 536 - Giustizia distributiva e Corresponsabilità
- 538 - Giustizia distributiva e Restituzione
- 538 - La ricerca del vero danneggiato
- 539 - La posizione innovativa di San Tommaso
- 540 - La Restituzione per ricostruire l'Uguaglianza
- 541 - Una ferita aperta: il Diritto Amministrativo
- 542 - Conclusione

R. BARILE Il nome misterioso della preghiera p 544

- 544 - Una frase inevitabile
- 547 - Le definizioni classiche
- 550 - Ricchezza dei Padri o angustia di un manuale
- 553 - a. *Limiti evidenziati dall'evoluzione storica*
- 555 - b. *Limiti evidenziati dal contesto biblico e dallo specifico cristiano*
- 556 - c. *Limiti evidenziati dal contesto dei Padri*
- 562 - d. *Limiti strutturali dal « De religione »*
- 565 - Prospettive e istanze di oggi
- 567 - Riproporre, rielaborare, riinventare?
- 570 - La preghiera è...
- 570 - a. *Nella linea dell'interiorità*
- 572 - b. *Nella linea dell'oggettività integrale*
- 574 - c. *Nella linea della brevità*
- 575 - Una sapiente regia di concetti

G. CAVALCOLI La redenzione del corpo p 577

- 577 - L'ethos del corpo
- 580 - La purezza del corpo scaturisce dal « cuore »
- 582 - L'orientamento relazionale della virtù di castità
- 585 - Castità consacrata e castità coniugale
- 590 - La castità coniugale e l'adulterio

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 1984 p 597

A pag. 598: **La raccolta di « Sacra Doctrina »**

La redenzione del corpo

LA TEOLOGIA DEL CORPO NEL PENSIERO DI GIOVANNI PAOLO II - III

GIOVANNI CAVALCOLI

L'ethos del corpo

Il richiamo che Cristo fa alla condizione del corpo « in principio » – come abbiamo visto nel secondo articolo – non avrebbe senso se tra la condizione dell'« uomo storico » – cioè della natura decaduta – e lo stato d'innocenza non ci fosse una certa continuità e quindi, nonostante la profonda separazione che divide quei due stati, una certa possibilità di recupero del primo da parte del secondo. Dice il Papa: « Se quel ' principio ' indicasse solo la creazione dell'uomo come ' maschio e femmina ', ... e non aprisse contemporaneamente la prospettiva di una ' redenzione del corpo ', la risposta di Cristo » – cioè il richiamo al « principio » – « non sarebbe affatto intesa in modo adeguato. Proprio questa prospettiva della redenzione del corpo garantisce la continuità e l'unità tra lo stato ereditario del peccato dell'uomo e la sua innocenza originaria, sebbene questa innocenza sia stata storicamente da lui perduta in modo irrimediabile » (A18, cf D58)¹ « Il significato sponsale del corpo » – del quale

¹) Per l'interpretazione delle sigle, vedi i precedenti articoli in « Sacra Doctrina », 6 (1983) 605 ss., 3-4 (1984) 302 ss. e 5 (1984) 443 ss.

abbiamo parlato nei due primi articoli – spiega la « felicità originaria dell'uomo e, ad un tempo, apre la prospettiva della sua storia terrena, nella quale egli non si sottrarrà mai a questo indispensabile 'tema' della propria esistenza » (A73). Certamente, dopo il peccato, « questa prospettiva 'storica' » (della redenzione del corpo) « si costruirà in modo diverso dal 'principio' beatificante » (ibid.). Il significato sponsale del corpo « subisce e subirà molteplici deformazioni » (ibid.). Ciò tuttavia non impedirà e non impedisce all'uomo, « in tutta la prospettiva della propria 'storia' » (ibid.), di « conferire un significato sponsale al proprio corpo » (ibid.). Si tratta del « livello più profondo » della corporeità, « che esige di essere rivelato in tutta la sua semplicità e purezza, e manifestarsi in tutta la sua verità, quale segno dell'immagine di Dio ». Di qui passa anche la strada che va dal mistero della creazione alla « redenzione del corpo » (cf *Rm* 8) » (ibid.).

Essendovi dunque una certa continuità e una profonda separazione tra lo « stato storico » del peccato e quello d'innocenza, il comando del Cristo – spiega il Santo Padre – viene ad essere l'orientamento a una esperienza « di confine » (A112): Cristo ordina all'uomo « di ritornare, in certo modo, alla soglia della sua storia teologica! Gli ordina di mettersi al confine tra l'innocenza-felicità originaria e l'eredità della prima caduta » (ibid.). « La via della 'redenzione del corpo' deve consistere nel recuperare questa dignità in cui si compie, simultaneamente, il vero significato del corpo umano, il suo significato personale e di 'comunione' » (ibid.). Questo « recupero » non può oltrepassare il « confine » – per cui resta la separazione –; ma nello stesso tempo deve giungere a tale « confine »: il che testimonia di una certa continuità e di come lo stato di innocenza può e deve essere un ideale morale – per quanto misterioso – per la vita presente.

Precisare il legame tra lo stato d'innocenza e quello dell'« uomo storico » (pur nella necessaria distinzione), è importante – secondo il Sommo Pontefice – per la possibilità che esso

dà « di rivelarci le radici permanenti dell'aspetto umano e soprattutto teologico dell'ethos del corpo » (A86, cf C748). Tali radici si trovano nello stato d'innocenza, in ciò che Cristo chiama « il principio ». « Questo – spiega pertanto il Papa – è molto importante per la teologia del corpo: è la ragione per cui dobbiamo costruire questa teologia 'dal principio', seguendo accuratamente l'indicazione delle parole di Cristo » (A87).

L'agire morale dell'uomo non si radica soltanto nello spirito, ma anche nel corpo, anche se la guida dell'agire deve sempre appartenere allo spirito. Per questo esiste e deve esistere anche un'etica o un « ethos » del corpo, che trova un fondamento essenziale nello stato d'innocenza, al quale occorre guardare come indispensabile punto di riferimento per la « redenzione del corpo », per la quale esso viene guarito e salvato dallo stato di corruzione e dalla « concupiscenza » conseguenti al peccato originale e ai peccati personali dell'individuo nella vita presente.

La prospettiva cristiana è una prospettiva di salvezza e non di condanna del corpo. Il termine ultimo di tale prospettiva è – come vedremo nel prossimo e ultimo articolo – la risurrezione gloriosa nella beatitudine della « vita eterna »; ma una necessaria fase intermedia è l'« esperienza di confine », per la quale l'uomo è richiamato al « principio », pur senza poterlo e doverlo totalmente raggiungere, perché, dopo il peccato, il modello definitivo non è più quello del « principio », ma quello escatologico, della « fine », cioè la risurrezione gloriosa.

L'ethos del corpo, per il cristiano, non è soltanto parte dell'etica naturale, ma diventa dato e mistero della fede: esso acquista infatti il carattere di « redenzione del corpo »: un processo di salvezza che supera decisamente le possibilità e – al limite – anche le aspettative della natura, e che è reso possibile soltanto come effetto della grazia divina che discende nell'uomo dall'opera salvifica del Cristo. L'ethos del corpo acquista così i caratteri di un imperativo morale del tutto « nuovo » (D21), realizzabile soltanto mediante la luce della fede e la forza della

grazia. Soltanto l'ethos evangelico del corpo, cioè la « prospettiva della Redenzione giustifica il richiamo al 'principio' » (D22), perché tale richiamo è sostanzialmente fondato sulla fede e illuminato dalla fede.

Nella prospettiva dell'ethos cristiano del corpo non si tratta soltanto di recuperare la natura nella sua purezza e integrità, ma si tratta di andare ben oltre. Il mistero dell'Incarnazione porta il corpo ad essere « tempio dello Spirito » e gli conferisce quindi una « nuova misura di santità » (D59, cf 43,49,51,52,53,57) « Proprio a questa 'santità' – osserva il Papa – fa richiamo Paolo nella prima lettera ai Tessalonicesi (4,3-5), quando scrive di 'mantenere il proprio corpo con santità e rispetto' » (ibid.). Siamo qui ben lontani da ogni forma di dualismo e manicheismo. La realtà corporea, nella prospettiva della redenzione e soprattutto della finale glorificazione, non fa ostacolo allo spirito, ma diventa « luogo » e segno di manifestazione dello Spirito Santo.

L'ethos della redenzione, proprio della natura ferita e redenta, cioè proprio della vita presente, conduce l'uomo e il suo corpo a una particolare forma di « purezza » o castità, che è la « purezza dell'uomo della concupiscenza » (D58), e per la quale l'esercizio della virtù e il soccorso della grazia sanante aiutano nella lotta contro la concupiscenza, ma non la vincono totalmente. Per questo – come si è detto nell'articolo precedente –, nelle condizioni della vita presente la castità non può mai essere totalmente disgiunta dall'esercizio del pudore, motivato dalla « vergogna » che la retta coscienza sperimenta nel constatare precisamente nelle inclinazioni dell'io la presenza della concupiscenza (cf D47).

La purezza del corpo scaturisce dal « cuore »

Le considerazioni e gli insegnamenti del Santo Padre sulla « teologia del corpo » tengono fermi due punti basilari, che non

si devono opporre tra loro, ma al contrario devono essere collegati, per non uscire dal sentiero della verità: da una parte, quello che si potrebbe chiamare l'« oggettivismo » della etica sessuale, la retta valorizzazione della dimensione corporea della persona e delle sue leggi vitali naturali oggettive, al punto che le virtù della purezza e della castità non si presentano come delle qualità imposte al corpo dal di fuori, ma come proprietà che devono essere immanenti al corpo stesso: come virtù che hanno per soggetto il corpo, realizzandone, dall'interno, le sue proprie finalità naturali, segno ed espressione della divina sapienza creatrice; dall'altra parte, l'aspetto « personalistico », per il quale la purezza e l'etica del corpo sono e devono essere l'espressione di una più profonda purezza, che ha la sua sede ultima nello spirito, cioè nel « cuore » dell'uomo (cf D21,24,25, 27,35). L'agire morale, e quindi anche l'azione casta, sono atti della volontà anche quando, come nel caso della castità, non si tratta di atti « elicit » ma soltanto « imperati ». Nella virtù di castità, è il corpo che agisce, ma sempre sotto la guida e la responsabilità del libero volere dell'uomo.

La castità, in quanto virtù, non può quindi non essere espressione del carattere volontario – e quindi responsabile – dell'agire morale. Per questo essa ha un fondamento soggettivo interiore: il « cuore » (cf C289,338,590,720,809). E per questo la prima e più importante forma di castità che la morale evangelica ci chiede, è quella del « cuore », ovverossia la purezza dei pensieri, delle intenzioni, dei desideri, delle immagini, dei ricordi. Se l'uomo è puro a questo livello, allora è garantita anche la purezza « esteriore ». Come pure è in questa dimensione intima della castità che l'uomo è responsabile dei suoi atti che riguardano tale virtù, perché è in quella dimensione che si esercita quel libero volere, che è parte intrinseca dell'atto retto o peccaminoso.

Ma d'altra parte per, il suo oggetto, la castità ha un intrinseco riferimento alle strutture oggettive della realtà sessuale, e soltanto quando il libero volere intende adeguarsi alle finalità

poste dal Creatore nelle suddette strutture, l'atto che ne scaturisce può dirsi una vera realizzazione della castità (cf D40,42).

È nel cuore che trovano la loro causa cosciente e responsabile quegli atti che poi si tradurranno eventualmente in gesti esterni. Ed è nell'ambito del cuore che la virtù di castità realizza il suo dinamismo più sottile e di non facile discernimento. Da qui, come afferma il Papa, la somma importanza di abituarsi a discernere e valutare con sapienza, prima ancora che gli atti esterni, gli stessi « moti del cuore » (D19). Sono questi « moti » che innanzitutto occorre disciplinare e purificare: moti apprensivi o affettivi che possono anche non avere un riferimento diretto con la genitalità e che tuttavia vanno custoditi e disciplinati con cura a causa del rapporto, anche importante, che con essa possono avere (cf D18; H185). Se la violenza della concupiscenza vince l'uomo nel suo comportamento esterno, ciò avviene perché essa lo ha innanzitutto vinto o perché egli si è lasciato vincere nel suo intimo, cioè nel cuore.

L'orientamento relazionale della virtù di castità

L'analisi del significato sponsale del corpo in rapporto allo stato d'innocenza (cf il nostro secondo articolo), consente al Santo Padre di approfondire il concetto di castità anche per quanto riguarda lo stato presente, grazie alla « continuità » – sia pure imperfetta – tra la condizione presente e quella edenica.

In base a quanto abbiamo visto, si può dire allora che il modello edenico offre un ideale di castità per il quale la prospettiva ultima e formale di tale virtù non si limita all'autodisciplina e all'autocontrollo dell'affettività sessuale e parasesuale, ma consiste in una relazione d'amore tra l'uomo e la donna, per la quale essi, nel reciproco libero dono di sé e nella mutua complementarietà delle loro qualità proprie, realizzano pienamente l'unità dell'« immagine di Dio » e quindi quell'« u-

nità » che rientra nell'intenzione originaria del piano della creazione, ovvero di ciò che era « in principio ».

Tale significato « relazionale » della castità ha sostanzialmente un valore personalistico, prima ancora che genitale, anche se quel valore si realizza secondo le modalità parasessuali. Nel modello edenico, tuttavia, l'aspetto personalistico appare ancora strettamente congiunto con quello genitale-procreativo (e quindi coniugale): per questo, tale modello appare particolarmente significativo per coloro che sono da Dio chiamati al matrimonio. Viceversa, come vedremo, nella risurrezione gloriosa l'orientamento genitale sarà totalmente superato ed emergerà in piena chiarezza e perfezione quello personalistico-parasessuale. Da qui lo stato della resurrezione come modello più proprio della « verginità per il regno dei cieli » e di qualunque altra forma di castità consacrata.

In ogni caso, il problema della castità non è semplicemente un problema personale, ma è, in ultima analisi un problema di come instaurare un vero rapporto d'amore con la persona dell'altro sesso. Stante, nella vita presente, la realtà della concupiscenza, è chiaro che l'impegno all'autodominio e la necessità della mortificazione conservano sempre un ruolo essenziale, e tuttavia la loro realizzazione va considerata solo come un sia pur necessario preambolo o presupposto al conseguimento di quello che dev'essere considerato il vero e proprio fine della castità: l'attuazione del significato sponsale del corpo, così come speriamo di averlo esaurientemente descritto secondo la mente del Sommo Pontefice.

Esiste dunque uno stretto legame tra la castità e l'amore (cf H154,156): essa deve rendere possibile l'amore; deve essere da esso motivata, e deve perfezionare l'amore. Ma occorre dire di più: essa deve realizzare quella forma particolarmente elevata dell'amore, che consiste nell'attuazione del significato sponsale del corpo.

La castità ha un valore relazionale perché deve avere, più in radice, un valore *personalistico*, dal momento che l'amore di cui

si tratta non va inteso come istinto o come sentimento, ma come *atto della persona*, cioè atto della volontà indirizzato al vero bene dell'altra persona e perciò stesso al proprio bene come persona: « L'essenza della castità consiste nel non lasciarsi 'distanziare' dal valore della persona e nell'innalzare al suo livello ogni reazione ai valori del corpo e del sesso » (H158). Per questo, il compito della castità non dev'essere tanto e soltanto di tipo negativo o repressivo – il pudore e la « temperanza » (H155) –, ma anche e soprattutto positivo e costruttivo: rendere possibile un autentico rapporto d'amore tra l'uomo e la donna secondo le intenzioni originarie (matrimonio) o escatologiche (voto di castità) del Creatore. Le due forme principali della castità proprie della vita presente – quella coniugale e quella consacrata –, per raggiungere tutta l'ampiezza e la perfezione alle quali sono chiamate, devono tener conto dei loro due fondamentali punti di orientamento – rispettivamente quello edenico e quello della risurrezione – i quali entrambi, peraltro, seppure in forma diversa, realizzano l'idea della castità come compiuta relazione d'amore tra l'uomo e la donna, ovverosia come attuazione del significato sponsale del corpo.

Il valore costruttivo della castità sta allora nella capacità di innalzare la sessualità al livello della persona; di rendere le manifestazioni della sessualità manifestazioni o rivelazioni della persona. Essere casti è inseparabile dal maturare come persone e dall'amare la persona di altro sesso non come uno strumento di piacere, ma come persona. La castità suppone che si sia giunti ad amare veramente, cioè come persone, vincendo i propri egoismi e ogni forma di « soggettivismo », che sono le espressioni della « concupiscenza della carne » (cf H156-157). « La virtù di castità – dice il Papa – ... deve controllare non soltanto la sensualità e la concupiscenza del corpo, ma più ancora i centri interni dell'uomo, in cui nasce e si sviluppa l'atteggiamento di godimento. ... Più l'atteggiamento di godimento è nella volontà camuffato, più è pericoloso. ... Essere puro, essere casto, significa avere un atteggiamento 'trasparente' nei confronti

della persona di sesso diverso. La castità è la 'trasparenza' dell'interiorità, senza la quale l'amore non è amore » (H157).

L'aspetto ascetico della castità, il momento della rinuncia (« se il tuo occhio ti scandalizza »...) non sottende affatto, nell'autentica visuale cristiana, una forma di disprezzo manicheo del corpo, tutt'al contrario: « La castità vera – dice il Santo Padre – non può condurre al disprezzo del corpo né alla svalutazione del matrimonio e della vita sessuale, che sono invece il risultato di una castità falsa, e fino a un certo punto ipocrita, e più ancora dell'impurità. Questo può apparire sorprendente e strano, e tuttavia non può essere diversamente. Si può riconoscere e sperimentare in pieno il valore del corpo e del sesso solo a condizione di aver innalzato questi valori a livello del valore della persona. E questo è precisamente essenziale e caratteristico della castità » (H158).

Questo modo « personalistico » di vivere la realtà sessuale non va naturalmente disgiunto dal rispetto dei fini oggettivi dell'attività sessuale – come già si è detto –, quasicché la purezza di tale attività possa essere assicurata dal semplice fatto di essere « atto della persona », senza tener conto delle esigenze morali che sorgono dalla considerazione della sua naturale finalità procreativa. Non ci soffermiamo su questo punto, ampiamente documentato da numerosissime prese di posizione del Sommo Pontefice, come si può vedere in modo particolare nel c. IV di « Amore e responsabilità » (Il matrimonio) e nella Enciclica « Familiaris consortio ».

Castità consacrata e castità coniugale

Molte sono le forme della castità, in corrispondenza a differenti condizioni di vita. Papa Wojtyła prende in considerazione le due forme principali, che realizzano in pienezza i due riferimenti « metastorici » della vita presente: quello al « passato », cioè allo stato d'innocenza – castità coniugale – e quello al

« futuro », cioè alla risurrezione – castità consacrata –. Un discorso pienamente sviluppato su tali forme della castità presupporrebbe che si fosse parlato non solo del « passato », ma anche del « futuro ». Ed è questo, infatti, l'ordine dell'esposizione del Santo Padre. Egli ha trattato della « verginità per il regno dei cieli » e – più di recente – ha trattato del matrimonio solo dopo aver parlato della risurrezione.

Dato che nel nostro studio ci siamo prefissi, come è già stato detto, di sottolineare quelli che ci sono sembrati gli aspetti più originali e innovativi dell'insegnamento del Papa, rinunciando al settore concernente il matrimonio e il commento all'Enciclica « *Humanae vitae* », abbiamo preferito posporre la trattazione della risurrezione a quella sulla castità, anche se torneremo a parlare di questa nell'ultimo articolo: e ciò per sottolineare lo schema di fondo del pensiero del Pontefice, che serve di base per dedurre i motivi nuovi del concetto di castità sia nel campo della vita consacrata, sia in quello del matrimonio. Tale schema di fondo segue uno sviluppo temporale, sicché appare logico porre alla fine la condizione finale, che è quella della risurrezione. Dalla considerazione di questa, torneremo tuttavia a ridiscendere, conclusivamente, alle condizioni della vita presente, per vedere in particolar modo le conseguenze che il modello escatologico viene a determinare nell'ideale terreno della castità consacrata.

La fondazione edenica ed escatologica della castità consacrata appare evidente in questa dichiarazione del Santo Padre: « La questione della chiamata a una esclusiva donazione di sé a Dio nella verginità e nel celibato affonda profondamente le sue radici nel suolo evangelico della teologia del corpo. Per rilevare le dimensioni che le sono proprie, occorre tener presenti le parole, con cui Cristo fece riferimento al ' principio ', e anche quelle con cui egli si richiamò alla risurrezione dei corpi » (F3). Per questo, « la scelta della continenza per il regno dei cieli è un orientamento carismatico verso quello stato escatologico » (F5-6). Tale scelta « addita la ' verginità ' escatologica dell'uo-

mo risorto, in cui si rivelerà, direi, l'assoluto ed eterno significato sponsale del corpo glorificato nell'unione con Dio stesso » (F12).

Viceversa, come si è detto, la castità coniugale ha soltanto una fondazione edenica. Essa, in certo senso, appartiene al « passato » dell'uomo, e non al « futuro », anche se si tratta di un passato ideale. Il matrimonio, certamente, non è privo di valore in ordine al regno dei cieli. Al contrario, esso è di una evidente importanza, dal momento che è grazie ad esso che può aumentare il numero degli eletti. E tuttavia, esso si limita a preparare il regno, e non ne costituisce un'intima struttura, a differenza della castità consacrata, che invece prefigura la castità propria dell'uomo della risurrezione gloriosa. Per questo il Pontefice può dire che « se il matrimonio, fedele alla originaria istituzione del Creatore (ricordiamo che il Maestro proprio a questo punto si riferiva al ' principio '), possiede una sua piena congruenza e valore per il regno dei cieli, valore fondamentale, universale e ordinario, da parte sua la continenza possiede per questo regno un valore particolare ed eccezionale » (F16).

Il riferimento al modello escatologico conduce Papa Wojtyła ad approfondire il motivo della « superiorità » della castità consacrata su quella coniugale: è solo la prima, e non la seconda, a realizzare – sia pure solo incoativamente – fin dalla vita presente quella condizione di compiutezza umana – maschile e femminile –, alla quale ogni uomo, e quindi anche lo sposato, deve poter aspirare. « La superiorità evangelica e autenticamente cristiana della verginità, della continenza è dettata dal motivo del regno dei cieli » (F23), cioè della risurrezione gloriosa. « Nella verginità l'uomo è in attesa, anche corporalmente, delle nozze escatologiche di Cristo con la Chiesa, donandosi integralmente alla Chiesa nella speranza che Cristo si doni a questa nella piena verità della vita eterna. La persona vergine anticipa così nella sua carne il mondo nuovo della risurrezione futura. ... È per questo che la Chiesa, durante tutta la sua storia, ha sempre difeso la superiorità di questo carisma nei

confronti di quello del matrimonio, in ragione del legame del tutto singolare che esso ha con il regno di Dio » (G 16-17; cf H242).

Questo primato oggettivo della castità consacrata non esclude evidentemente che per chi è chiamato alla pratica di un tipo di castità diverso, tale tipo di castità sia, in relazione alle sue concrete aspirazioni e possibilità, la scelta « migliore » che egli possa fare. La Chiesa, tuttavia, fondandosi sulla Rivelazione, ha sempre tenuto a insegnare – e il Concilio di Trento ha definito come dogma di fede – che la scelta verginale per il regno dei cieli è, *in se stessa*, uno stato « più felice » di quello coniugale. La consapevolezza di tale primato è molto importante anche come criterio per la propria scelta di vita, giacché ognuno è portato a cercare ciò che è il meglio in se stesso e non soltanto in ordine alle proprie esigenze e possibilità soggettive.

Castità consacrata e castità coniugale sono due stati che « si completano e in certo senso si compenetrano a vicenda. Il perfetto amore coniugale deve essere contrassegnato da quella fedeltà e da quella donazione all'unico sposo, ... su cui sono fondati la professione religiosa e il celibato sacerdotale. In definitiva, la natura dell'uno e dell'altro amore è ' sponsale ', cioè espressa attraverso il dono totale di sé. L'uno e l'altro amore tendono a esprimere quel significato sponsale del corpo, che ' da principio ' è inscritto nella stessa struttura personale dell'uomo e della donna. ... D'altra parte, l'amore sponsale che trova la sua espressione nella continenza ' per il regno dei cieli ', deve portare nel suo regolare sviluppo alla ' paternità ' o ' maternità ' in senso spirituale, ... in modo analogo all'amore coniugale che matura nella paternità e maternità fisica e in esse si conferma proprio come amore sponsale. Dal suo canto, anche la generazione fisica risponde pienamente al suo significato, solo se viene completata dalla paternità e maternità nello spirito, la cui espressione e il cui frutto è tutta l'opera educatrice dei genitori rispetto ai figli, nati dalla loro unione coniugale corporea » (F26-27).

La castità coniugale non ha un'applicazione escatologica, perché nella risurrezione non esiste l'esercizio della sessualità; e tuttavia si può dire che anch'essa abbia un orientamento escatologico, in quanto espressione del significato sponsale del corpo, che, attenendo alla « totale struttura della soggettività personale dell'uomo e della donna » (F35), viene a rientrare nella dimensione eterna della persona umana, e quindi ad essere anche « alla base della chiamata di Cristo alla continenza » per il regno dei cieli (ibid.).

Per questo — afferma il Santo Padre — « in base alla stessa disposizione del soggetto personale e in base allo stesso significato sponsale dell'essere, in quanto corpo, maschio e femmina, può plasmarsi l'amore che impegna l'uomo al matrimonio nella dimensione di tutta la vita (cf *Mt* 19,3-10), ma può anche plasmarsi l'amore che impegna l'uomo per tutta la vita alla continenza 'per il regno dei cieli' (cf *Mt* 19,11-12) » (F36).

Se dunque la scelta verginale prescinde dall'esercizio della sessualità, non per questo trascura i caratteri parasessuali e il significato sponsale del corpo, ma ben al contrario, essa è motivata — e qui troviamo un punto di forte originalità nel pensiero del Papa — proprio dalla prospettiva della piena attuazione — escatologica — di quel significato: « Nell'ascoltare le parole di Cristo — dice il Pontefice —, rivolte ai discepoli sulla continenza 'per il regno dei cieli' (cf *Mt* 19,11-12), non possiamo pensare che quel secondo genere di scelta possa esser fatto in modo cosciente e libero senza un riferimento alla propria mascolinità o femminilità e a quel significato sponsale, che è proprio dell'uomo appunto nella mascolinità o femminilità del suo essere personale » (i caratteri parasessuali). « Anzi, alla luce della parola di Cristo, dobbiamo ammettere che la continenza per il regno di Dio si attua pure in rapporto alla mascolinità o femminilità propria della persona che fa tale scelta; si attua in base alla *piena coscienza* di quel significato sponsale, che la mascolinità e la femminilità contengono in sé. Se tale scelta si attuasse per via di qualche artificioso 'prescindere' da questa reale ric-

chezza di ogni soggetto umano, essa non risponderebbe in modo appropriato ed adeguato al contenuto delle parole di Cristo in Matteo 19,11-12 » (F37). La rinuncia al matrimonio per il regno di Dio non diminuisce o non annulla quel significato, ma al contrario lo mette in evidenza « in tutta la sua realtà interiore e in tutta la sua personale bellezza » (F39).

Proprio mediante la continenza, la castità consacrata non sopprime ma esalta e purifica l'aspetto spirituale (o parasessuale) della mascolinità e femminilità della persona umana. In base a tale considerazione, si comprende meglio in che senso debba essere intesa l'espressione tradizionale secondo la quale la castità consacrata coinciderebbe con una specie di vita « angelica ». Se con tale espressione intendiamo riferirci al fatto che la castità consacrata facilita la purificazione dello spirito, consentendogli un più pieno dominio del corpo e la possibilità di esplicare meglio le sue proprie energie nell'esercizio della virtù, indubbiamente quella espressione conserva tutto il suo valore. Essa viceversa sarebbe fuorviante se fosse intesa nel senso che la castità consacrata conduce a una spiritualità talmente disincarnata, da ignorare anche i riflessi spirituali della differenziazione sessuale nella persona umana: quelli che abbiamo chiamato « caratteri parasessuali » e che stanno a fondamento del significato sponsale del corpo.

La castità coniugale e l'adulterio

Le riflessioni sulla castità edenica e sulla concupiscenza conducono il Santo Padre ad approfondire il valore e le esigenze della castità coniugale nella vita presente.

La castità coniugale è intrinsecamente legata all'esercizio volontario psicofisico della sessualità e – come si sa – è la virtù che ne regola l'uso onesto e legittimo. In ciò essa si differenzia dalla castità consacrata o « per il regno dei cieli », la quale viceversa suppone un *superamento* dell'uso della sessualità –

forse sarebbe meglio dire: della genitalità –, mediante la rinuncia al suo esercizio a tutti i livelli, da quello del senso interno all'atto esterno. Nel voto di castità e nel celibato sacerdotale l'attività sessuale in tutte le sue forme viene superata in vista di rendere testimonianza del *mondo futuro della risurrezione*; nel matrimonio, invece, essa viene purificata, regolata e consacrata in quanto segno della comunione delle persone (uomo e donna) e strumento della crescita in Dio del *mondo presente* e dello sviluppo della storia della salvezza. Nel primo caso, si prefigurano e si esaltano l'uomo e la donna nella dimensione della *vita eterna*; nel secondo caso, nella dimensione della storia e della *vita presente*.

Queste due forme principali della castità possono essere messe in rapporto rispettivamente con due comandamenti del Decalogo o della Legge mosaica: il VI, « Non commettere adulterio » (*Dt* 5,18; cf C396,808,809) ed il IX: « Non desiderare la moglie del tuo prossimo » (*Dt* 5,21; cf C745,747,807). Il primo, che il Catechismo di San Pio X traduce con l'espressione: « Non commettere atti impuri », ha un significato più generale, e concerne la rettitudine del comportamento morale nei confronti della sessualità, sia che se ne faccia uso, sia che ad esso si sia rinunciato « per il regno dei cieli », come nella castità consacrata. Per questo, il IX comandamento è in certo senso una delimitazione del VI, perché si riferisce esplicitamente all'uso (almeno al livello del desiderio) della sessualità: esso riguarda quindi principalmente l'etica coniugale.

Il VI comandamento, viceversa, nella sua genericità, può riferirsi non solo alla morale coniugale, ma apre lo spazio anche per l'etica della castità consacrata, anche se questa, come si sa, non rientra nella morale dei « precetti », ma in quella dei « consigli ». L'« adulterio » condannato dal VI comandamento tuttavia è, in generale, ogni forma di impurità, comprendendo in questo concetto l'impudicizia ed ogni mancanza contro il reciproco rispetto che deve esistere nelle relazioni tra l'uomo e la

donna. Per questo, il VI comandamento ha un riferimento più proprio, anche se implicito, all'etica della castità consacrata.

Questo non significa ovviamente che una persona consacrata, per il fatto d'aver rinunciato al matrimonio, possa ritenersi del tutto immune dalla problematica connessa col IX comandamento, nel senso che la sua condizione di vita, sebbene frutto di un dono speciale della grazia divina, non la preserva in modo assoluto – a causa della debolezza della natura peccatrice – dal pericolo di peccare anche contro quel comandamento. E così, per converso, è chiaro che anche i coniugati non possono realizzare pienamente le esigenze del IX comandamento, senza impegnarsi a tener conto, in conformità alla loro propria condizione di vita, delle esigenze più vaste e più profonde che scaturiscono dal VI comandamento.

L'« adulterio » in senso proprio non è quello cui fa riferimento il VI, ma quello implicato dal IX: ovverosia il peccato che si riferisce all'uso illecito della sessualità, al di là di un significato più ristretto, relativo al rapporto sessuale con la moglie del prossimo. Da questo punto di vista, « nella più ampia accezione del termine » – dice il Papa – l'adulterio « sta a significare non soltanto i rapporti sessuali con la moglie di un altro, ma anche quelli di un uomo con qualsiasi donna che non sia sua moglie, sia essa sposata o meno » (H208-209).

Il peccato contro il VI comandamento non comporta necessariamente un uso illecito della sessualità. La mancanza contro di esso può essere più sottile, ma non meno profonda e reale. Si entra qui nel campo proprio della problematica della castità consacrata. Una persona consacrata, pur osservando l'astinenza sessuale, anche interiore, può tuttavia ancora peccare contro il VI comandamento, in quanto non realizza volontariamente – e quindi colpevolmente – quel significato sponsale del corpo che è espressione della reciproca complementarità spirituale tra uomo e donna, fondata sui caratteri parasessuali. Si suppone, normalmente, che una persona consacrata sia capace di non peccare contro il IX comandamento, astenendosi totalmente dal-

l'uso interno ed esterno della sessualità. Ma con questo non è ancora pienamente realizzato l'ideale proprio della castità consacrata: essa deve tener conto delle prospettive implicite nel VI comandamento, che si riferiscono all'ideale escatologico della sponsalità del corpo, così come abbiamo cercato di definirla – ed ancora ne parleremo – seguendo il pensiero del Santo Padre. Il peccato più proprio, e più insidioso, della persona consacrata, nel campo della purezza, non è il «peccato contro il corpo» – ossia l'uso illecito della sessualità –, perché si suppone che normalmente, in forza della propria vocazione, essa sia in grado di realizzare questo minimo di perfezione; il suo peccato più specifico è invece di ordine spirituale anche se connesso con la differenza sessuale: è il fatto di mancare contro l'ideale verginale della sponsalità del corpo, ignorando tutta la ricchezza *spirituale* contenuta in quel valore escatologico, che la castità consacrata è venuta a realizzare, sia pur solo incoattivamente, fin dalle condizioni della vita presente.

Il peccato proprio dell'anima consacrata, nel campo della castità, è quello di volerla realizzare senza tener conto della ricchezza propria della mascolinità e della femminilità, secondo una forma di spiritualismo disincarnato e manicheo, che quasi sempre si sposa con una mentalità maschilista ed antifemminista e col serio pericolo – nonostante le drastiche misure profilattiche – di mancare contro la purezza nella maniera più grossolana. Viceversa, il pensiero del Pontefice ci suggerisce che quanto più si apprezza e si pratica, con la dovuta disciplina, il significato sponsale del corpo, tanto più si è garantiti contro l'adulterio come pure contro ogni altra forma di impurità o deviazione sessuale.

Il Santo Padre, commentando il passo biblico di Mt 5,28, sottolinea a lungo come, secondo l'insegnamento di Cristo, le radici dell'adulterio sono interiori, nel «cuore», tanto che – come è noto – Gesù, in quel passo, parla addirittura di un «adulterio commesso nel cuore», e che non consiste quindi in un atto esterno ma nel semplice atto interiore di un «desidera-

re » che non è conforme alle esigenze dell'onestà e della purezza. Il Papa rileva come le parole di Cristo indichino « la peccaminosità dell'atto interiore della concupiscenza espressa attraverso lo sguardo rivolto ad ogni donna che non sia la moglie di colui che la guarda in tal modo » (C747). Gesù ci vuole insegnare in tal modo quanto grande sia l'importanza dello sguardo nella dinamica dell'emotività sessuale e di conseguenza nella problematica dell'etica sessuale. Il Maestro divino applica qui uno dei principi di fondo del suo insegnamento morale: gli atti esterni sono responsabili (e possono quindi costituire peccato), in quanto scaturiscono dall'« interno » dell'uomo, cioè – nel linguaggio biblico – dal « cuore ». L'atto sessuale impuro nasce così in modo speciale dallo sguardo impuro. L'intenzione o il desiderio volontario di commettere un adulterio, provenienti da uno sguardo impuro volontario, costituiscono già, di per sé, un peccato di adulterio, anche se evidentemente meno grave di quello che potrebbe essere la realizzazione esterna dello stesso adulterio. Il peccato, tuttavia, in quanto atto responsabile e colpevole, non è legato all'atto esterno – che potrebbe esser compiuto anche involontariamente –, ma al libero consenso col quale la volontà accoglie l'intenzione peccaminosa. In questo passo di Matteo, come in altre occasioni, il Cristo vuol mettere in evidenza l'importanza dell'intenzione – retta o malvagia – nell'agire morale dell'uomo.

Per quanto poi riguarda il problema dell'*oggetto* del peccato di adulterio, il Pontefice fa notare come le parole del Signore allarghino il contenuto del IX comandamento, che parla della « donna del prossimo », e ammette la possibilità di un « adulterio commesso nel cuore » che consiste nel guardare impuramente la donna *come tale*, a prescindere dal fatto che sia la propria moglie o quella altrui (C807-808). Anzi, il Papa ammette esplicitamente che « tale adulterio 'nel cuore' può commettere l'uomo anche nei riguardi della propria moglie, se la tratta soltanto come oggetto di appagamento dell'istinto » (ibid.).

Nel passo di Matteo, il Signore approfondisce quindi il concetto di « adulterio » — oggetto del VI comandamento — operando un collegamento col IX comandamento. Se il VI comandamento sembra limitare l'adulterio all'atto esterno, Gesù tiene a precisare che esso può essere commesso anche al livello del semplice desiderio che nasce da uno sguardo impuro, come può ricavarsi ponendo attenzione al significato del IX comandamento.

Meditando ancora sul significato « interiore » del peccato di adulterio, il Papa giunge a conferirgli un significato « personalistico », al di là di un riferimento immediatamente sessuale. Esso allora appare come « rottura dell'alleanza personale dell'uomo e della donna » (C454). La fedeltà coniugale, che si esprime nell'« unità corporea » (ibid.), è il « segno regolare della comunione delle persone » (ibid.), cioè, nella fattispecie, dell'uomo e della donna per cui, nel caso del rapporto sessuale extraconiugale, si ha la « radicale falsificazione del segno » (ibid.): tale rapporto, infatti, non rappresenta più la vera e legittima unità dell'uomo e della donna.

Il significato personalistico dell'adulterio trascende la dinamica della genitalità per raggiungere l'ordine dei caratteri parasessuali: prima ancora di esplicitarsi al livello di quella dinamica, esso è rottura di quella unità e reciproca complementarità spirituale tra uomo e donna che costituisce il piano più profondo — escatologico — del significato sponsale del corpo. È la rottura dell'amore tra uomo e donna nella sua realtà più profonda, la quale, anche negli sposi, prescinde dall'esercizio della sessualità e si realizza al livello spirituale della persona, anche se tale livello è accidentalmente modificato dall'influsso della differenziazione sessuale. Il peccato di adulterio, nel suo significato personalistico, spezza l'unità tra uomo e donna non tanto in ordine alla finalità procreativa, quanto piuttosto in ordine alla loro comprensione reciproca e alla mutua complementarità in ordine alla loro stessa crescita di persone di fronte a se stesse, a Dio, alla società e alla Chiesa.

È l'aspetto personalistico, più che quello genitale, dell'adulterio, che si presta a essere simbolo – secondo l'immagine biblica – del peccato di *idolatria* (Cf C451 ss). Come, per converso, è l'unione personalistica tra uomo e donna quella che, meglio dell'unione genitale, è più conforme a rappresentare quell'unione intima con Dio nello Spirito Santo, che comunemente viene chiamata « esperienza mistica » e che è appunto simboleggiata – sempre dalla tradizione biblica – dall'immagine del « matrimonio ». È chiaro infatti che, trattandosi, nel rapporto dell'uomo con Dio, di un'unione spirituale, l'immagine più conveniente del rapporto tra uomo e donna non può essere che l'aspetto più sublime e più profondo della loro unione, quell'aspetto che è realizzato dalla castità religiosa ed è prefigurazione della realizzazione del rapporto escatologico: l'aspetto virginale del significato sponsale del corpo.