

sacra DOCTRINA

RIVISTA QUADRIMESTRALE DI SCIENZE RELIGIOSE

92

ATTUALITA' FILOSOFICA DI S. TOMMASO

G. CAVALCOLI
G. MORRA
S. PARENTI
T. TYN



Ediz. Studio Domenicano Bologna

SACRA DOCTRINA

*direzione
amministrazione:*
piazza S. Domenico, 13
40124 Bologna
c.c.p. 25560400

direttore:
BERNARDO GIANLUIGI BOSCHI O.P.

redattore:
LUIGI ABELE REDIGONDA O.P.

pubblicazione quadrimestrale
anno XXV - quaderno 92
gennaio-aprile 1980

Pubblicità inferiore al 70%

Si prega di inviare la corrispondenza, i libri da recensire,
le riviste in cambio e gli abbonamenti direttamente a
Sacra Doctrina - piazza S. Domenico 13 - 40124 Bologna

abbonamento: ordinario L. 7.000 - sostenitore L. 14.000
estero L. 9.000

sommario

- 5 G. MORRA
La «Aeterni Patris» cent'anni dopo
- 21 T. M. TYN
La causalità libera della volontà umana
- 83 S. PARENTI
Segno, senso e significato
- 121 G. CAVALCOLI
La condizione della sessualità umana nella resurrezione secondo S. Tommaso

NOTE E DISCUSSIONI

- 147 R. COGGI
Tre libri del Card. Pietro Parente

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

ALLEGRO C., Giovanni Scoto Eriugena: *Fede e Ragione*, p. 155;
BEDNARSKI F.-W., *L'expérience dans l'éthique eudémoniste (la nécessité des prémisses empiriques en morale)*, p. 157; BELLINCIONI M., *Educazione alla sapienza in Seneca*, p. 156; DE MICHELIS C.G., *Il tredicesimo apostolo: evangelo e prassi nella letteratura sovietica*, p. 160; MERLO G.-G., *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, p. 158; MOTTU H.-CASTIGLIONE M., *Religione popolare in un'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine*, p. 159.

La condizione della sessualità umana nella resurrezione secondo S. Tommaso

GIOVANNI CAVALCOLI o. p.

Introduzione

La sessualità è suscettibile di una dimensione escatologica? Ovvero, secondo il linguaggio tradizionale: la resurrezione del corpo comporta anche la resurrezione della sua sessualità? Ci sarà in cielo la differenza sessuale? L'idea paolina secondo la quale nel Regno di Dio non c'è «né uomo né donna» (Gal. 3, 28) va intesa nel senso che il corpo risorto sia asessuato?

La sessualità, dato il suo fine procreativo, non è forse essenzialmente legata a quella situazione terrena destinata ad esser superata dall'«uomo celeste»? (I Cor., 15, 49).

E quand'anche fosse possibile rispondere a queste domande, potrebbe forse la risposta avere importanza per la vita presente?

Ma ancora, e più in radice: la misteriosità del corpo risorto consente forse a noi, uomini mortali, di formulare anche solo qualche ipotesi sulle sue condizioni; o non dobbiamo piuttosto rinunciarvi per la mancanza di criteri di giudizio?

Queste sono le domande, crediamo, che spontaneamente possono sorgere nelle menti di molti, anche credenti, nell'imbatdersi in un argomento quale questo che proponiamo.

Cominciamo col rispondere a queste ultime, che coinvolgono, al limite, la possibilità stessa di una teologia delle realtà ultime, perché è soltanto da una loro fondata risposta che dipende evidentemente la legittimità della trattazione che ci siamo prefissi in questo articolo, e la risposta alle precedenti domande.

1. Il metodo tomista dell'antropologia escatologica

Ciò che per S. Tommaso è oggetto di fede, a proposito della resurrezione, non è tanto il suo termine ad quem (il corpo glorioso), quanto piuttosto il modo. Infatti, per lui, il concetto di «corpo glorioso» (il «corpo spirituale» di I Cor., 15, 44) è nello stesso tempo (sotto aspetti diversi) realtà empirica e mistero di fede¹⁾: realtà empirica, in quanto è vero corpo, e quindi realtà naturale materiale; mistero di fede, in quanto è glorioso, cioè appartenente a un'esistenza «celeste», superiore a quella «terrena», libero dalla mortalità (che è essenziale alla condizione terrena), e quindi appartenente a una condizione in qualche modo soprannaturale.

Per S. Tommaso, dunque, la differenza tra il corpo mortale e quello risorto non è una differenza di natura, sia universale che individuale (cfr. Suppl., 79, 1), ma una differenza (peraltro profondissima e misteriosa) riguardo le condizioni di esistenza di un corpo che resta sostanzialmente e

¹⁾ Certo noi sappiamo per fede anche che il corpo glorioso di Cristo è vero corpo. Ma qui intendo riferirmi all'esperienza di coloro che hanno riconosciuto Cristo risorto alle sue apparizioni: poiché il suo era un vero corpo, evidentemente l'hanno visto non con gli occhi della fede, ma con quelli del corpo. Non c'è bisogno della fede per vedere un corpo, ma bastano i sensi.

numericamente identico prima e dopo la resurrezione. Per questo S. Tommaso sostiene che il corpo di Cristo risorto può rendersi sensibilmente percepibile ai discepoli e ai testimoni delle sue apparizioni, perché è un «verum corpus» (III, 54, 1), sebbene «glorioso».

Ciò vuol dire allora che l'antropologia escatologica tomista può valersi, oltre ai dati di fede, anche di dati filosofici, dato che in fondo quell'uomo che deve risorgere è quello stesso uomo, quella stessa «natura umana», che è conoscibile dalla filosofia fin da questa vita. Ciò non toglie che i dati filosofici, per essere utilizzabili a livello escatologico, non debbano essere sottoposti a un vaglio, dettato sia dalla ragione che dalla fede, che escluda dal modello dell'uomo escatologico tutto ciò che appare legato alla caducità e provvisorietà della condizione terrena, per quanto nobile e santo possa essere quaggiù.

Certo questo lavoro di discernimento e separazione non è facile: occorre, per farlo, affinare in modo speciale i nostri strumenti di conoscenza sia naturale (filosofia) sia soprannaturale (teologia).

La concezione tomista dell'uomo non ignora certo il fatto che il peccato ha corrotto la natura umana; ma questa corruzione non è totale, né potrebbe esserlo, perché al limite mancherebbe lo stesso soggetto di cui dovrebbe essere corruzione, soggetto che, come tale, non può che essere buono. La corruzione, dunque, conseguente al peccato, non intacca i «principia naturae» né la stessa naturale «inclinatio ad virtutem» (I-II, 85, 1): essi vengono indeboliti, ma non distrutti; la razionalità e il libero arbitrio in qualche modo restano, altrimenti l'uomo non sarebbe neppure capace di peccato, dato che il peccato è un atto responsabile (I-II, 85, 2).

Se le cose stanno così, allora la ragione filosofica è in grado di cogliere, anche nella natura decaduta (in quanto

natura, non in quanto decaduta), degli elementi positivi, che vengono poi recuperati, arricchiti e completati, cioè «salvati» (ecco la «salvezza dell'uomo») dalla Rivelazione, laddove essa parla dello stato d'innocenza prima del peccato, allorché la natura si trovava in uno stato di perfetta salute e integrità: il cosiddetto stato di «natura integra». Ma il modello supremo di perfezione dell'uomo deve far riferimento, più che a quanto c'insegna la Rivelazione sulla natura integra (occorre anche questo), a ciò che essa c'insegna sulla condizione escatologica, perché, mentre la condizione del paradiso terrestre comportava ancora elementi «terreni» (per esempio l'esercizio della sessualità), e l'uomo, per dirla con S. Paolo, era ancora «animale», quella della resurrezione li avrà totalmente superati con l'uomo «spirito vivificante» (I Cor., 15, 45).

La Redenzione di Cristo, pur lasciando la natura nel suo stato di debolezza e mortalità, inizia tuttavia già da questa vita a riparare i danni causati dal peccato, e quindi a far ritornare non solo e non tanto l'uomo al primitivo stato d'innocenza, ma anche e ancor più a fargli pregustare, incoativamente, la stessa condizione escatologica, nella sua pienezza infinitamente trascendente anche le più beate condizioni della vita terrena.

Per questo S. Tommaso afferma: «Quidquid pertinet ad integritatem humanae naturae, in resurrectione hoc totum resurget» (Suppl., 80, 3), mentre «omnis imperfectio tollitur in resurrectione» (Suppl., 80, 4, sed contra 2).

Così abbiamo la possibilità di prevedere, in certo modo, ciò che verrà conservato e salvato alla resurrezione, secondo quanto insegna lo stesso Concilio: «Tutti i buoni frutti della natura ... li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati» (Gaudium et spes, 39).

2. L'importanza pratica delle prospettive escatologiche

L'approfondimento delle realtà escatologiche è ricco di conseguenze per la teologia morale, perché l'escatologia presenta il modello cristiano finale dell'uomo e della società, quei «nuovi cieli e nuova terra nei quali abiti la giustizia» (II Pt., 3, 13), che devono costituire l'obiettivo finale ultraterreno della crescita dell'umanità nella storia, come collettività e come singoli: ogni programma o progetto di nuova civiltà, per il cristiano, non può non costituirsi come un passo avanti verso la realizzazione dell'«uomo perfetto» escatologico.

Le prospettive terrene della storia, cristianamente concepite, devono essere sempre illuminate e guidate da quelle ultraterrene, perché è appunto in esse che alla fine deve sfociare, come in un movimento di ascesa, lo stesso intero cammino della storia. Ciò non potrà avvenire, evidentemente, senza il soccorso della grazia; ma ciò deve comunque avvenire.

Il Concilio ha dato un notevole impulso all'interesse per l'escatologia, recuperando una istanza assai diffusa da tempo nell'utopismo ottocentesco (pensiamo ai vari movimenti socialisti). Si direbbe che tale utopismo abbia cercato, sia pure tra gravi errori, di colmare un vuoto che per primi i cristiani avrebbero dovuto colmare valendosi dei dati della Rivelazione. Viceversa il cristianesimo ottocentesco, soprattutto quello protestante, per una certa impostazione fideistica e scettica sull'orientamento soteriologico dei valori terreni, e agnostica o indifferente ai contenuti umani della condizione escatologica, non ha pensato di raccogliere e purificare l'istanza che veniva dai non-credenti, e si è dovuto quindi attendere il Concilio per il recupero, in senso cristiano, di tale istanza.

Per questo il Concilio ha sottolineato il fatto che il Regno di Dio comincia e deve cominciare già da questa vi-

ta²⁾, e che questo inizio è ciò che ci permette di delineare un'immagine iniziale della futura umanità dei risorti.

Si è così compreso meglio che l'«al di là» comporta una dimensione di compimento e non solo di rottura col mondo presente: compimento di quanto nel mondo presente c'è di naturalmente buono e quindi suscettibile d'essere salvato. Si parlava troppo di «fine del mondo» e troppo poco di «salvezza del mondo».

La misteriosità della condizione escatologica non significa buio assoluto per la nostra ragione e per la filosofia; per questo non si giustifica la rinuncia a qualunque indagine e progettazione razionale.

²⁾ «La rinnovazione del mondo», infatti, «in un certo modo realmente è anticipata in questo mondo» (Lumen Gentium, 48). Essa è effetto della presenza attiva del Regno di Dio, che è la Chiesa stessa che «cresce visibilmente nel mondo» (Lumen Gentium, 3); di tale Regno infatti la Chiesa «costituisce in terra il germe e l'inizio» (ibid., 5), formando così «per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza» (ibid., 9).

In tal modo, per la forza attivante del Regno che si manifesta visibilmente quaggiù nella Chiesa, la storia umana è condotta alla perfezione (Gaudium et spes, 45), e «cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo» (ibid., 39), cioè il mondo della resurrezione e della creazione rinnovata e liberata dal peccato e dalle sue conseguenze.

Per questo, «benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio» (ibid.). Tale importanza è data dal fatto che esso rappresenta, nell'ordine del visibile e dell'umano, un segno di quanto, per la forza del Regno, avviene nell'ordine dell'invisibile e del soprannaturale.

La visibilità di questi effetti è ciò che ci permette di prevedere fin d'ora, sia pure molto imperfettamente (ma veracemente) quelli che saranno i dati della condizione escatologica, cioè del compimento finale del Regno e della salvezza del mondo, che è uno dei fini dell'avvento del Regno, insieme col fine principale, d'ordine sostanzialmente soprannaturale, che è di permettere all'uomo di giungere alla visione beatifica di Dio.

Per quanto riguarda le conseguenze in teologia morale, ci si è forse troppo limitati alla visuale relativa alle condizioni della natura decaduta, quasi che essa, per quanto rilevante nella vita presente, non debba in se stessa costituire uno stato in fondo provvisorio, destinato ad essere perfezionato o sostituito da quello escatologico, frutto finale della Redenzione e della grazia.

Per la verità, il modello ultimo di riferimento della legislazione morale non può essere la condizione di natura decaduta, ma quello della perfezione escatologica: è qui che il cristiano deve trovare le leggi ultime e definitive del suo modo di vivere da risorto con Cristo. Il che evidentemente non deve far chiudere gli occhi, in modo utopistico, sul persistere della fragilità della natura, e sui comportamenti che essa rende necessari. Ma occorre avere anche il senso della loro provvisorietà sapendo che la vera prudenza esige di abbandonarli mano a mano che il processo di redenzione della natura avanza e quindi rende possibile il farlo.

Tutto l'agire morale che senso avrebbe se restasse indefinitamente racchiuso all'interno dello stato di miseria della natura, senza mai pensare ad un suo superamento? Al contrario, il vero senso dello sforzo morale comporta un moto di liberazione il quale se da una parte, realisticamente conscio della debolezza della natura, non dimentica l'importanza dell'ascesi e della mortificazione, tuttavia, dall'altra, fidente nella potenza della grazia e della virtù, guarda fiduciosamente al superamento delle debolezze e del contrasto tra lo «spirito» e la «carne», e ne sperimenta già le realizzazioni iniziali in vista del loro pieno compimento nella resurrezione.

L'escatologia ha così lo scopo di fornire gli obiettivi finali di un'autentica programmazione cristiana dell'uomo e della società, e i contenuti di una vera speranza di salvezza. L'etica tomista non ignora tutto ciò, ed è per questo che troviamo in essa così sviluppato l'interesse escatologico,

anche se certe sue prospettive particolari possono oggi sembrarci insoddisfacenti. Ma i principi e le prospettive di fondo sono tuttora validi. È il caso del problema della distinzione di sesso nella resurrezione, a proposito del quale, in un recente documento della Congregazione per la Dottrina della Fede (la Lettera «Inter insigniores» del 15-X-1976) vi è un'indicazione, fuggevole, ma significativa, che conferma la concezione tomista in merito. Vedremo più avanti tale indicazione.

3. Il duplice significato della sessualità umana

Nel passato, tanto l'esistenza quanto l'esercizio della sessualità, nella morale cattolica, erano considerati solo in relazione al loro fine intrinseco e specifico, cioè la procreazione. La vera morale cattolica non ha mai avuto dubbi sulla bontà della sessualità, purché realizzata secondo l'ordine morale. Ciò valga contro le calunnie di molti attuali nemici della Chiesa e della vera dignità della sessualità umana.

Dobbiamo tuttavia riconoscere che tanto la più accreditata sessuologia moderna, quanto il Magistero attuale della Chiesa, dopo il Concilio, riconoscono alla sessualità umana, non soltanto il suo significato procreativo, ma anche un significato personale-«unitivo», che è molto importante precisare, e lo stesso Magistero oggi se ne incarica, contro certi equivoci dei cosiddetti moralisti «personalisti» che intendono tale significato personale in modo tale da offendere quello procreativo, il che falsifica il vero significato personale della sessualità.

Secondo tali moralisti, il significato «personalista» della sessualità, distinto (come è distinto) da quello procreativo, giustificerebbe atti sessuali deliberatamente frustrati nel loro naturale orientamento procreativo. Ciò comporta, nella loro concezione, un'indebita separazione, nell'esercizio della sessualità, tra l'atto e il fine, niente affatto giustificata

dall'istanza, come la chiamano loro, «personalista», la quale viceversa può e deve essere rispettata solo rispettando la natura dell'aspetto procreativo.

Il significato personale della sessualità può implicare il suo esercizio come può anche non implicarlo. E se lo implica, come nel matrimonio, non ha alcun diritto di frustrarlo nel suo naturale orientamento procreativo. In questo articolo vedremo come da S. Tommaso si può ricavare una concezione personale della sessualità nelle condizioni dell'astinenza sessuale virtuosa, che ha una sua speciale espressione, nella vita presente, nella castità religiosa, «segno» della castità della resurrezione.

I principi tomisti del significato personale della sessualità non si trovano nei trattati di etica sessuale, ma nell'escatologia, e questo per il fatto che tale significato, nel senso che esplicheremo più avanti, non è attribuito da S. Tommaso all'attività sessuale, ma al suo essere, presente nella resurrezione, a differenza del suo agire, che sarà cessato, in quanto legato alla condizione terrena.

Ora, ogni essere ha un suo fine. Per questo S. Tommaso, avendo affermato la mancanza, in cielo, dell'attività sessuale, e quindi l'assenza del suo orientamento procreativo («genitale»), si trova di fronte al problema di dare alla natura della sessualità (non al suo agire) una finalità nuova, diversa dalla procreazione. È così che in lui troviamo un principio a nostro giudizio molto importante e fecondo, che giustifica un'autentica concezione personale della sessualità: il principio secondo il quale in cielo la differenza sessuale è costituita «ad perfectionem individui» (cfr. Sent. III, d. 12, q. 3; Suppl. 81, 4, 2m; Cont. Gent., IV, 88).

In cielo la differenza sessuale, per S. Tommaso, in quanto esperienza sensibile, sarà unicamente al servizio dell'amore spirituale e della contemplazione divina, dato che sarà scomparso ogni contrasto tra senso e intelletto, tra appetito sensitivo e volontà: «(In resurrectione) occupatio circa sen-

sibilia sentienda in nullo impediēt divīnam contemplationem» (Suppl. 82, 3, 4m), e più in special modo, «quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur» (Suppl. 81, 3).

Il significato «unitivo» della realtà sessuale appare evidente da questi testi in prospettiva escatologica: trasferiamo tale significato, secondo le modalità imperfette e incoative che gli competono, alla condizione terrena, e otterremo i dati della più recente sessuologia e dell'insegnamento più recente del Magistero.

4. Il significato personale della sessualità umana

L'istanza personale della sessualità è già implicitamente contenuta, come abbiamo visto, in S. Tommaso; però di fatto i tomisti finora (all'infuori, per quanto ne sappia, di Maritain)³⁾ non avevano pensato di esplicitarla, forse per il fatto che i germi di questa teoria non si trovano, come abbiamo detto, nei trattati espressamente dedicati all'etica sessuale, ma nell'escatologia⁴⁾, un trattato poco studiato e sviluppato, forse a volte per inconscie prevenzioni fideistiche o filoprotestanti; o forse anche per un atteggiamento di sufficienza di fronte all'ingenuità di certi problemi (pensiamo per esempio alla questione nella quale S. Tommaso si chiede se il corpo risorto avrà unghie e capelli); ci si è però — a nostro avviso — lasciati impressionare da tali

³⁾ J. MARITAIN, *Faisons-lui une aide semblable à lui*, in *Nova et Vetera* XLII, IV, pp. 241-254.

⁴⁾ Non intendiamo escludere che questi trattati s'inquadrino in un'etica della persona, per la quale le soluzioni dei problemi attinenti al comportamento sessuale siano dettate da un'esigenza di affermazione della dignità della persona. Qui per «significato personale» della sessualità intendiamo qualcosa di specifico che emergerà, speriamo, da quanto sto per dire.

aspetti esteriori senza accorgersi dell'attualità dell'impostazione di fondo, soprattutto relativamente all'argomento che c'interessa.

Così di fatto si è dato che questa istanza, che avrebbe potuto essere esplicitata e autenticamente fondata da studiosi tomisti, è stata invece proposta al mondo della cultura dagli ambienti freudiani, nelle vesti materialistiche che il freudismo comporta. È soltanto di questi anni, e ad opera del Magistero della Chiesa, il recupero di questa istanza e la elaborazione di una sua autentica fondazione, di cui il freudismo, a causa dei suoi falsi principi, era stato incapace. Così di fatto è stato il Magistero a compiere quel lavoro di esplicitazione dei suggerimenti tomisti, cosa che i tomisti stessi non avevano pensato di fare.

Ma in che consiste esattamente questa istanza personale, e come dev'essere delineata? Essa sta nell'idea di un'influsso della sessualità sulla totalità delle funzioni della persona, anche quelle spirituali, così da causare, anche a quel livello, una specifica diversità tra uomo e donna, con conseguente reciproca complementarietà; donde il significato indirettamente unitivo, anche sul piano spirituale o «personale», della sessualità.

In Freud, che non crede alla trascendenza dello spirito sulla materia (e quindi sul corpo, e sul sesso), questo influsso è spiegato col fatto che anche le manifestazioni «superiori» o «spirituali» della vita non sarebbero altro che manifestazioni o «sublimazioni» della «sessualità» («libido»), la quale, restando in se stessa un'energia puramente istintuale, andrebbe soggetta a due livelli fondamentali di autoaffermazione: una, tipica ed esplicita, che egli chiama «genitalità»; e l'altra, derivata, atipica e mascherata, ma che è ancora sessualità, e che assume anzi come tale, in Freud, il termine specifico di «sessualità». In questa, la «genitalità» resterebbe ugualmente presente, allo stato latente e di inibizione, e come mascherata dalle forme cosiddette «superiori» o «spiri-

tuali» (moralità, arte, religione, mistica, intelligenza, ecc.).

La forma derivata sarebbe dunque per Freud all'origine di tutte le altre forme e funzioni «diverse» da quella genitale. Esse peraltro sono viste da Freud con sospetto e indignazione, in quanto considerate come ipocrita adeguamento al codice morale corrente, o con compatimento, in quanto viste come strumenti di repressione del libero e sincero affermarsi dell'energia libidica, che, secondo lui, è l'unica vera energia vitale fondamentale: solo il libero esprimersi di questa, senza le inibizioni del «super-io» (che per lui è la ragione che impone la legge morale), garantisce all'uomo la serenità e la salute mentale. Viceversa, qualunque forma di controllo dell'istinto libidico in nome di leggi o ideali ad esso «superiori» non farebbe altro che portare il soggetto all'ipocrisia, alla frustrazione e, alla fine, alla demenza⁵⁾.

Partendo da una concezione che ammetta invece, come è doveroso, il primato dello spirituale, come vanno giudicate queste teorie? Occorre dire che è vero che esiste il suddetto influsso della sessualità; però esso va concepito in modo da non pregiudicare all'autonomia e superiorità della vita spirituale-razionale nei confronti di quella sessuale. Come conciliare queste due vedute apparentemente in contrasto fra loro? La soluzione freudiana è semplice, come abbiamo visto, ma falsa. Cercheremo una soluzione vera, anche se complessa e bisognosa di distinzioni.

⁵⁾ Per una documentazione e una verifica di questi miei giudizi su Freud, cfr. i due lavori di Albert Plè: *Freud e la Morale* e *Freud e la Religione*, editi da Città Nuova rispettivamente nel 1970 e nel 1978. Cfr. anche: J. Maritain: *Freudismo e psicanalisi*, in *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Morcelliana 1978; e Card. Pericle Felici: *Sigmund Freud e la Psicanalisi*, in: *Problemi di etica sessuale*, Ed. Centro Volontari della Sofferenza, Roma, 1979.

5. I principi ontologici della sessualità umana secondo S. Tommaso

Da buon filosofo, S. Tommaso enumera quattro principi ontologici della sessualità: 1) una causa formale: l'anima vegetativo-sensitiva; 2) una causa materiale: l'individualità corporea; 3) una causa efficiente: la creazione dell'anima individuale da parte di Dio; 4) una causa finale, duplice, di cui una specifica e principale: la procreazione; e l'altra derivata: la perfezione dell'individuo e della specie.

Causa formale. In quanto funzione della riproduzione biologica, il sesso è informato dalla «anima vegetativa» (I, 78, 2). Nell'animale, però — uomo compreso — la sua attività è guidata dall'anima sensitiva nelle sue funzioni conoscitiva e appetitiva (l'«appetitus concupiscibilis»: I, 81, 2, c.). Mentre però nell'animale irrazionale il comportamento è ultimamente originato e guidato dall'appetito sensibile, nell'uomo, capace della superiore direzione della volontà, l'appetito sensibile è per sua natura fatto per obbedire alla ragione (I-II, 56, 4, c.): ciò che lo rende in qualche modo partecipe della razionalità (ibid.) e superiore, nella sua condizione d'esistenza, a quella propria dei bruti (III, 2, 2, 2m), come è stato confermato, proprio a proposito dell'istinto sessuale, dal Concilio (*Gaudium et spes*, 51).

La causa formale della sessualità, nell'uomo, dipende dall'animalità, la quale si predica sostanzialmente e formalmente, benché genericamente, della natura umana. La forma della sessualità, con le sue attività proprie, trova dunque nell'uomo un soggetto proprio, anche se non specifico, perché essa appartiene in proprio anche agli animali; essa trova invece nell'anima razionale non il proprio soggetto, ma il principio da cui essa emana come facoltà («potentia»: I, 77, 6, c.), e nella quale essa è contenuta non attualmente ma virtualmente (I, 76, 4, c.).

Causa materiale. È la materia corporea, in quanto principio d'individuazione della persona umana: le diversità tra

individuo e individuo, infatti, nelle sostanze composte (e l'uomo è tale), non dipendono — per S. Tommaso — dall'anima in quanto specie, che è identica in tutti, ma dalla particolare porzione di materia che concorre a formare il composto, diversa quantitativamente per ciascuno. E poiché l'anima razionale è la forma che specifica la natura umana, tra individuo e individuo non si danno differenze specifiche o di natura, ma soltanto «diversità» («differentia secundum numerum»: CG, II, 83 o «diversitas secundum substantiam, et non secundum speciem»: CG, II, 81): diversità la cui intellegibilità, totalmente immersa per noi nella materia, si manifesta soltanto attraverso delle proprietà empiriche, che possono essere oggetto della scienza sperimentale, quale è appunto la sessuologia.

Per S. Tommaso, il sesso, e in particolare la differenza sessuale (maschio e femmina) dipende, come da suo principio materiale, dalla stessa individualità: «ex principiis individui» (Quae. de An., a. 12, 7m); «Considerata natura individui, debetur diversus sexus diversis hominibus» (Suppl., 81, 3). Ne consegue, a livello epistemologico, che non è possibile ricondurre la conoscenza della differenza sessuale alla pura intelligibilità della filosofia, come ci è possibile per la differenza specifica dell'umanità come tale, e dobbiamo accontentarci di cogliere tale intellegibilità indirettamente, in nozioni empiriche, secondo il metodo proprio della scienza sperimentale della natura fisica.

Nella differenza sessuale possiamo quindi cogliere, con tale metodo, una «tipicità sottospecifica», come la chiama il Maritain, soprattutto se si tiene conto del fatto che per S. Tommaso le diversità individuali tra le persone umane non dipendono esclusivamente dalla materia, come avviene nelle sostanze puramente materiali (animali compresi), ma anche dalle anime individuali, la cui individualità dipende

direttamente dall'azione divina al momento della loro creazione (cfr. De Pot., q. 3, a. 10, resp.).⁶⁾

I «principi dell'individuo», nella persona umana, per S. Tommaso, non sono soltanto «haec ossa», ma anche «haec anima» (I, 29, 4). E poiché la differenza sessuale sorge da tali principi, ne viene che la diversità tra uomo e donna, sostanzialmente fisica, è tuttavia, accidentalmente e derivatamente, anche spirituale. Vediamo di chiarire subito questo fatto.

Causa efficiente. «Deus, secundum suam sapientiam, non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut

⁶⁾ La differenza sessuale appartiene non alla specie ma all'individuo. Mascolinità e femminilità sono proprietà dell'individuo, non della natura umana come tale, che è indifferente al fatto d'essere maschio o femmina. La mascolinità non dà — come tale — alla natura umana una particolare perfezione o maturità; ma si aggiunge alla natura umana come sua ulteriore perfezione modale o accidentale, in modo diverso e complementare rispetto la femminilità, la cui natura propria non è affatto inferiore a quella della mascolinità: non è una mascolinità imperfetta, ma è una forma differente, con una sua natura propria e originale rispetto alla forma maschile.

Il fatto che la differenza sessuale appartenga all'individuo non vuol dire che non possa essere oggetto di scienza. Qui troviamo il limite degli Antichi: per il fatto che tale distinzione appartiene all'individuo, non si curarono di studiare scientificamente tale argomento, anche perché pensavano che tra maschio e femmina non ci fosse una diversità formale, ma solo materiale come tra il perfetto (maschio) e l'imperfetto (femmina). Per loro non esistevano propriamente due sessi, ma un solo vero sesso: quello maschile, del quale quello femminile non era che una realizzazione «occasionata», cioè imperfetta.

La differenza sessuale appartiene non all'individualità della distinzione numerica — questa sì che non può essere oggetto di scienza — ma ad una individualità sottospecifica dotata di un'universalità empirica e come tale possibile oggetto di scienza. In forza di questa individuazione della specie umana, non solo il corpo ma anche l'anima si presenta (accidentalmente) come diversa nell'uomo e nella donna.

tali corpori talis anima infundatur» (I-II, 83, 1, 5m; cfr. CG, II, 73): al corpo maschile, cioè, Dio fa corrispondere un'anima ad esso adatta, che dobbiamo chiamare «maschile» non perché sia essa intrinsecamente sessuata, ma perché dotata di questa speciale proporzione col corpo maschile e non con quello femminile. Tale proporzione comporta nell'anima dei caratteri accidentali permanenti speciali, che formano, nella sua specificità, la psicologia maschile. Altrettanto dicasi per la donna.

Secondo questa prospettiva, possiamo dire che la differenza sessuale ha un principio anche nell'anima, in quanto essa è principio delle potenze vegetativo-sensitive e le contiene virtualmente in se stessa. Qui troviamo il principio di un'autentica concezione personale della sessualità, per la quale 1) si salva il primato dello spirituale; 2) si riconosce il condizionamento della differenza sessuale a livello spirituale; 3) si ammette una differenza, a tale livello, tra «mascolinità» e «femminilità», e quindi 4) la possibilità di una complementarietà reciproca spirituale tra uomo e donna e 5) di un significato unitivo, cioè personale, della sessualità, attuato direttamente attraverso il suo esercizio, nel matrimonio; in modo indiretto, mediante il suo solo essere, che esercita, pur nell'astinenza sessuale, il suo influsso sul piano dello spirito e delle sue attività proprie.⁷⁾

⁷⁾ La differenza sessuale non dipende solo dal corpo ma anche dall'anima. L'anima non riceve la sua individualità soltanto dal corpo, ma anche da Dio al momento in cui essa è da Lui creata. Non riceve la sua individualità prima di informare il corpo, ma nel momento in cui l'informa, che è il momento stesso in cui è creata: in questo momento essa riceve anche la sua individuazione (maschile o femminile) non soltanto a causa di un dato corpo (maschile o femminile), ma anche, per volontà di Dio, in ordine a un dato corpo (maschile o femminile).

Così come l'anima maschile ha qualità proprie che la rendono proporzionata al suo corpo maschile, altrettanto dicasi dell'anima femminile. Si tratta di qualità spirituali puramente accidentali rispet-

Causa finale. La procreazione è il fine specifico, naturale ed intrinseco dell'attività sessuale, e quindi della sessualità stessa, in quanto strutturata naturalmente per tale attività. Ma considerando la sessualità nel suo semplice esistere, prescindendo dal suo orientamento procreativo, S. Tommaso trova in essa un altro valore, un altro significato, attinente alla perfezione finale, escatologica, della persona umana, e alla suprema bellezza, potremmo dire, di tale condizione.

Da qui risulta come, nella prospettiva tomista, la più alta valorizzazione della sessualità non sia data dal suo esercizio, proprio della condizione terrena, ma dal suo semplice esistere, in quanto ordinato «alla perfezione della persona», giacché questo corrisponderà a quella condizione finale della resurrezione, prefigurata in terra, come dice il Concilio, dalla castità religiosa.

Che cosa pensava S. Tommaso quando parlava di que-

to alla specificità umana (che quindi non inficiano l'identità di natura), ma necessarie alla forma della differenza sessuale, e quindi proprietà essenziali, oggetto di scienza.

Tali qualità inoltre non sono affatto il segno di una subordinazione ontologica dello spirito al sesso, appunto perché si tratta di qualità appartenenti al livello dello spirito, come tale superiore al livello sessuale.

Di tali qualità parla Pio XII definendole «qualità particolari spirituali indistruttibili, delle quali non è possibile sconvolgere l'ordine, senza che la natura stessa venga sempre di nuovo a ristabilirlo»; «caratteri particolari, che distinguono i due sessi» e che «si palesano con chiarezza sotto gli occhi di tutti» (Alloc. alle Donne Italiane, del 21-X-1945); qualità che «sono proprie soltanto dell'uomo o della donna, ovvero si trovano loro attribuite in grado e valore diversi, le une più all'uomo, le altre più alla donna, a quel modo che ad essi la natura ha dato distinti campi ed uffici di attività» (Alloc. alla GFAC, 24-IV-1943). In forza di tale diversità e complementarietà reciproca deve darsi non una guida esclusiva dell'uomo nei confronti della donna, ma una «mutua coordinazione» che eserciti «il suo influsso in tutte le molteplici manifestazioni della vita umana e sociale» (21-X-1945).

sta ordinazione della sessualità alla perfezione della persona? Aveva in mente le qualità spirituali proprie dell'uomo e della donna, derivate dalla differenza sessuale, di cui parla il Magistero contemporaneo? Le sue esplicite affermazioni non ci consentono assolutamente di affermare questo. Il principio tomista, già avanzato per i suoi tempi, nei quali era già molto dimostrare che l'atto coniugale non era un peccato veniale, non poteva offrirci quelle conclusioni e quegli sviluppi che solo la sessuologia moderna ha realizzato. Sarebbe chiedere troppo a S. Tommaso. Ma dobbiamo essergli grati per averci donato le premesse nelle quali le teorie recenti in merito possono trovare la loro autentica fondazione, evitando le tentazioni materialistiche.

6. Il significato più elevato della sessualità umana

Chi accusa la morale cattolica di «sessuofobia» dovrebbe meditare quanto S. Tommaso insegna sulla condizione escatologica della sessualità, e lì comprenderebbe fino in fondo quanto alta sia, nel pensiero cattolico, la stima per la realtà sessuale: attraverso il suo massimo teologo, il pensiero cristiano giunge a valorizzare il sesso nella stessa condizione della beatitudine eterna, persino al di là del compimento della sua funzione specifica e sostanziale, santificata in questa vita da un sacramento di salvezza ordinato precisamente al conseguimento di questa beatitudine, i cui riflessi nella relazione tra uomo e donna sono prefigurati, nella vita presente, in special modo dall'esercizio della castità religiosa e sacerdotale.

Al momento di chiedersi che ne sarà del sesso alla resurrezione, S. Tommaso sottopone questa complessa realtà al vaglio del criterio di cui abbiamo parlato all'inizio. Il suo, come sempre, è un esame serio e approfondito, che evita le risposte sbrigative, semplicistiche o parziali. Non afferma, come alcuni antichi Padri, influenzati dal platonismo, che il sesso, da loro collegato alla caduta di Adamo, scomparirà.

E d'altra parte rifiuta nettamente la concezione musulmana di un esercizio della sessualità in paradiso, in contrasto con le parole esplicite del Signore (Mt., 22, 30). Ma proprio nel commento a questo passo, ecco l'affermazione impegnativa e gravida di conseguenze: «Sexus resurget», secondo quanto già aveva presentato il pur platonico Agostino. Da dove viene questa certezza? Dal fatto che la differenza sessuale fa parte di quella perfezione genesiaca dell'uomo (Gen., 1, 27; 2, 22) che dovrà essere conservata e salvata alla resurrezione (I, 92, 1; 98, 2).

Certamente, resta da spiegare che senso possa avere l'esistenza di una funzione che ha esaurito il suo compito specifico. E qui troviamo il tratto di genio di S. Tommaso, precorritore delle più recenti acquisizioni: la sessualità, oltre al suo fine specifico, possiede, nel suo stesso essere, indipendentemente dal suo esercizio procreativo, una più alta ordinazione «alla perfezione della persona». S. Tommaso non va oltre: non ci precisa in che consiste tale ordinazione, che effetti provoca in generale e in particolare in relazione alla differenza sessuale.

I tempi non erano maturi, ed anzi si opponevano solidamente a ulteriori sviluppi e precisazioni, considerando il prestigio di cui godeva la concezione aristotelica della differenza sessuale (accolta dallo stesso S. Tommaso), per la quale alla femminilità non si riconosceva una sua formalità distinta da quella maschile, ma era semplicemente vista come «mas occasionatus», cioè come mascolinità imperfetta. È chiaro che, con simili presupposti, l'idea di una diversificazione e complementarietà reciproca tra uomo e donna a livello spirituale, in forza del condizionamento della differenza sessuale, non era neppure ipotizzabile.

La distinzione tomista, tuttavia, tra una condizione terrena della sessualità, caratterizzata dal suo esercizio, e una condizione celeste, caratterizzata dalla sua ordinazione alla perfezione della persona, era tale da preparare la moderna

concezione personale della sessualità, al di là della vecchia concezione puramente fisica e androcentrica.

L'intuizione tomista è inoltre tale da spiegare il motivo profondo per il quale i più recenti insegnamenti della Chiesa sulla virtù di castità, in particolare la castità religiosa, insistono nel presentarla non più soltanto come rinuncia ma anche e soprattutto come maturazione psicoaffettiva della persona: la castità, cioè, salvo restando le esigenze ascetiche rese necessarie dall'attuale stato di natura decaduta, trova tuttavia il suo modello supremo nella castità stessa dell'amore tra uomo e donna alla resurrezione, in quella recuperata «nudità» di cui parla il Papa nei suoi attuali discorsi del mercoledì.

La «piena maturità» della persona, quindi, ben lungi dal richiedere l'esercizio della sessualità, corrisponde invece all'esercizio della castità religiosa, prefigurazione della castità escatologica, laddove solo, per il cristiano, l'uomo giunge veramente alla sua perfezione finale.

Ciò non toglie evidentemente che l'esercizio del sesso non corrisponda, nel matrimonio, ad una condizione di maturità e di santità, ma relativamente a quella condizione terrena destinata ad essere sostituita dalla piena perfezione di quella celeste verso la quale tutti, compresi i coniugi cristiani, devono sentirsi orientati. Per questo lo stesso amore coniugale deve essere impostato con questa prospettiva escatologica, che ne evidenzia veramente il suo valore di indissolubilità e di eternità.

Il recente Magistero, come ho detto fin dall'inizio, ha confermato l'idea tomista di una persistenza della differenza sessuale in cielo con queste parole, che troviamo nella risposta ad un'obiezione contro l'esclusione della donna dal sacerdozio ministeriale, un'obiezione che fa precisamente leva su di una supposta irrilevanza, in cielo, della distinzione sessuale. Il nerbo della risposta sta proprio nel presupporre, sia pure con una certa laconicità, tale distinzione.

Dice infatti il documento (Lettera «Inter insigniores» della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 15-X-1976): «Num dici potest, cum Christus sit nunc in caelesti condicione, iam nihil interesse, utrum a viro an a muliere repraesentetur, quia «In resurrectione neque nubent neque nubentur» (Mt. 22, 30)? Haec tamen verba non significant viri ac mulieris distinctionem in aeterna gloria aboleri, cum identitatem propriam personae determinent. Quod de Christo dicendum est sicut de nobis. Plane enim compertum est sexus diversitatem in natura humana magnum influxum exercere, utique profundiore quam exempli causa gentium diversitates; hae enim non tam intime humanam personam afficiunt quam sexus diversitas, quae directe ordinatur cum ad personarum communionem, tum ad humanam generationem, atque in Revelatione biblica ascribitur primordiali Dei voluntati: «Masculum et feminam creavit eos» (Gen. 1, 27)».

Troviamo qui una chiara risposta alla domanda che ci facevamo all'inizio sulla possibilità d'interpretare Gal. 3, 28 nel senso di una scomparsa della distinzione sessuale. La risposta è evidentemente negativa; e allora il passo paolino può e deve ricevere un'altra interpretazione, nel senso che questo non esserci più uomo e donna non va inteso in senso fisico ma in senso morale, nel senso cioè che nel Regno non ci saranno più ingiuste discriminazioni tra uomo e donna; la donna non sarà più emarginata per il fatto di essere donna, ma le sarà resa piena giustizia; e quindi tanto all'uomo che alla donna sarà reso ciò che è giusto secondo un'uguaglianza proporzionale che rispetti l'uguaglianza di natura e la specifica diversità dei sessi.

Il significato personale della sessualità era già stato espresso, a livello di Magistero, dal documento conciliare *Gaudium et Spes* al n. 12, dove l'unione tra uomo e donna è presentata come la «prima forma di comunione delle per-

sone», intendendo probabilmente il termine «prima» non solo in senso temporale, ma anche ontologico⁸⁾.

Inoltre, nel documento «Alcune questioni di etica sessuale», della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 21 gennaio 1976, la sessualità viene presentata come fattore grandemente condizionante «lo sviluppo verso la maturità» della persona «e il suo inserimento nella società».

7. Conseguenze in etica sessuale

Queste considerazioni sono tali da dare un ben preciso orientamento all'etica sessuale. Per troppo tempo, forse, una certa pedagogia della castità, negli ambienti cattolici, sembrava limitare il proprio quadro di riferimento al sesso decaduto, e non già al sesso risorto, quasiché il sesso decaduto corrispondesse ad una condizione assolutamente insuperabile e quindi protraibile indefinitamente. Ne veniva come conseguenza una esaltazione esagerata di virtù (pur reali!) come quelle del pudore e della continenza, che tendevano ad identificarsi sic et simpliciter con la castità come sue massime espressioni; l'uso eccessivo dei metodi repressivi; il timore esagerato dei pericoli.

⁸⁾ Questa interpretazione appare confermata dall'insegnamento che, proprio su questo tema, emerge dai recenti «Discorsi del Mercoledì» del Papa. Il valore personale del rapporto uomo-donna (non necessariamente genitale) non è certo proprietà essenziale alla natura spirituale del rapporto interpersonale, preso nell'ampiezza analogica del suo concetto (altrimenti dovremmo dire che nell'ambito delle persone puramente spirituali: Angeli e Persone Divine non c'è rapporto personale perché non c'è sesso). Tuttavia, nella persona umana (cioè essenzialmente sessuata), l'incontro uomo-donna, sebbene abbia la sua essenza completa già come puro rapporto di persone, tuttavia, in questo caso specifico, il rapporto, mediante una opportuna educazione, può e deve arricchirsi della mutua coordinazione delle qualità maschili-femminili, non sempre e necessariamente di quelle genitali (matrimonio), ma sempre e comunque di quelle spirituali.

Si vedeva la sessualità come eccessivamente coinvolta nelle sue condizioni di corruzione: quindi di pericolo o di ostacolo per la vita spirituale; per questo non si tentava affatto un lavoro di armonizzazione e di integrazione tra carne e spirito; la sessualità, vista esclusivamente nella sua finalità procreativa e in uno stato di antagonismo con la vita dello spirito, doveva essere solo allontanata nel voto di castità, e in qualche modo tollerata nella vita coniugale.

Si polemizzava tanto coi Protestanti per la loro visuale pessimistica sulle risorse della natura e per il loro rifiuto di ammettere una grazia sanante intrinsecamente ed efficacemente la natura; eppure, in tutta una certa pratica pastorale, in campo sessuale, si era molto vicini all'applicazione pratica di queste idee: troppo si insisteva sulla debolezza dell'uomo e troppo poco si credeva nella liberazione mediante la grazia e la virtù.

Ci si era eccessivamente fermati sull'aspetto meramente terreno della castità, senza aprirsi alle prospettive escatologiche. Ciò ha portato, a nostro giudizio — contro le intenzioni stesse dei moralisti — ad un'esasperazione del problema della continenza, quando invece una doverosa presentazione della dimensione personale della sessualità, avrebbe contribuito a distogliere l'attenzione ossessiva con la quale si considerava l'aspetto genitale, sia pure per evitarlo, quasi non ci fosse altro problema per la castità.

Si presentava sì il voto di castità come scelta di maggiore «perfezione», ma si rischiava di intendere questa perfezione più come una fuga dal corpo o dall'altro sesso, che come volontà di una loro superiore assunzione e comunione con essi: mancava la ragione di fondo per operare tale assunzione o comunione, data appunto da quell'aspetto personale della sessualità che oggi sta emergendo in piena luce.

Accogliendo il presupposto di coloro che respingono la castità in nome di un ideale puramente terreno, e senza pensare a una condizione ultraterrena di perfezione della ses-

sualità, si finiva per chiudere la perfezione nei limiti della sola vita spirituale, emarginando la sessualità da ogni rapporto con la perfezione.

Questa eccessiva rigidità ha provocato una forte reazione negli ambienti non-cattolici contro la morale sessuale cattolica. Tale reazione è oggi più che mai in atto, ma ha perso alquanto del suo mordente e delle sue ragioni obbiettive, dal momento che soprattutto a partire dal Concilio riteniamo che quanto di valido poteva esservi nella protesta e nelle istanze laiciste è stato oltremodo soddisfatto, nella visuale, s'intende, spiritualistica, caratteristica del cristianesimo, alla quale la Chiesa non potrà evidentemente mai rinunciare, quella visuale che forse provoca i persistenti attacchi dei laicisti.

Così per esempio ad una eccessiva considerazione da parte cattolica della virtù del pudore, si è risposto dall'altra parte col nudismo più esasperato e provocatorio in tutte le forme del costume, dell'arte e dello spettacolo. Si è oscuramente avvertita la necessità di superare il senso del pudore per tornare ad una primitiva purezza e semplicità, ma senza avere i criteri e le forze morali sufficienti per tale superamento; e così, assai spesso, il vero motivo dell'attuale abbandono del senso del pudore non è altro che l'eclissarsi di una coscienza morale per cui non si vuol considerare come male ciò che è male.

D'altra parte, è pur vero che il pudore e la continenza non costituiscono l'ideale supremo della perfezione e della castità, ma restano necessari nella misura in cui resta presente, nella natura decaduta, l'impulso della libidine. Per ottenere quindi la vera «libertà sessuale» non basta un puro e semplice abbandono del pudore e della continenza, se prima non ci si è liberati dall'inclinazione libidinosa, cioè dalla schiavitù di un istinto privo di controllo.

La concezione tomista della sessualità escatologica apre alla virtù di castità delle prospettive più vaste e più vere che

le permettono di non rinchiudersi entro i limiti di una problematica del pudore e della repressione dell'istinto, ma di guardare a una sublimazione della realtà sessuale in chiave personale nel pieno rispetto della trascendenza e libertà della vita dello spirito, in una prospettiva di riconciliazione tra la sensibilità e la spiritualità.

Tale concezione peraltro non ha il senso di farci evadere dai problemi reali di quaggiù con la illusione di una prospettiva utopistica. S. Tommaso, da buon teologo cristiano, conosce troppo bene le difficoltà della natura decaduta, e le precauzioni che questa situazione ci costringe a prendere onde evitare il peggio e passare almeno per il rotto della cuffia.

Ma l'etica tomista, da vera etica cristiana, è soprattutto ottimista, positiva e dalle grandi prospettive: tutto questo, s'intende, non per un'ingenua o prerousseauiana fiducia in una mitica bontà dell'uomo o nell'efficacia risolutiva delle sue sole forze, ma per una ragionata fede nella potenza redentiva della croce e della grazia di Cristo, che pone nell'anima e nel corpo del cristiano fin da quaggiù un germe di resurrezione.

Ciò comporta che per S. Tommaso, erede qui dell'insegnamento paolino, ogni possibilità concreta di avvicinarsi al Regno di Dio non va intralciata con precauzioni proprie di una condizione di vita ormai superata: lo zoppo che guarisce che cosa se ne fa delle stampelle? Non dobbiamo consentire che un regime di «vecchia legge» e che l'«uomo vecchio» impediscano il sorgere dell'«uomo nuovo». Non si tratta certo di tradire, con la scusa del «nuovo», gli immutabili principi della morale, già contenuti nell'«antica legge», ma al contrario di portarli a una forma di perfetto compimento svolgendone a pieno le più profonde esigenze.

Questa problematica non era solo dei tempi di S. Paolo, ma si ripresenta sempre nella storia del cristianesimo, ogni volta che un nuovo passo verso il Regno bussa alle porte della storia, e noi non abbiamo il coraggio di far no-

stra la nuova libertà che ci si offre, affezionati alle nostre vecchie stampelle.

Questo è il senso profondo del progetto escatologico della sessualità: non è un bel progetto destinato a restare lettera morta, ma, in quanto aspetto di quel Regno che si avvicina e dobbiamo far avvicinare giorno per giorno, è una realtà alla quale dobbiamo aprire la nostra vita mano a mano che la potenza della grazia di Cristo ce ne dà la possibilità.