

# Sacra DOCTRINA

RIVISTA DI  
TEOLOGIA

NUOVA SERIE

**Predestinazione e libertà**

**Il merito del sacrificio di Cristo**

**Natura e gravità del peccato**

**Tutto avvenga secondo un buon schema**

**Il peccato contro il corpo**

**Elogio dei concetti**

**5** Settembre - Ottobre  
1984 - Anno XXIX

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

## SOMMARIO

<b>EDITORIALE</b>	<b>Creati per vivere</b>	p. 363
<b>C. AMATO</b>	<b>Predestinazione e libertà</b>	p 366
	366 - Il Dio di Aristotele	
	368 - Tutto è presente in Dio	
	370 - Dio permette, ma non vuole il male	
	371 - Il dato rivelato	
	372 - La salvezza è dono di Dio	
	374 - Predestinazione a doppio effetto	
<b>R. BIAGI</b>	<b>Il merito del sacrificio di Cristo</b>	p 378
	378 - Nozione di merito, suoi requisiti e sue divisioni	
	382 - Il sacrificio di Cristo come atto meritorio	
	384 - L'oggetto del merito di Cristo	
	387 - L'universalità del merito di Cristo	
	391 - Precisazioni teologiche sul sacrificio meritorio di Cristo	
<b>A. GALLI</b>	<b>Natura e gravità del peccato I</b>	p 392
	392 - Premessa generale	
	394 - I. Impostazioni unilaterali del peccato	
	394 - <i>a. Nella concezione deterministico-spontaneista</i>	
	395 - <i>b. Nella prospettiva della libertà vuota e assoluta</i>	
	397 - <i>c. Nel personalismo esistenzialistico</i>	
	400 - II. La sintesi del realismo tomista: l'atto e l'abito di peccato	
	400 - <i>a. Primato dell'atto e importanza dell'abito operativo</i>	
	402 - <i>b. L'atto di peccato di per sé è peggiore dell'abito vizioso (I-II, q. 71, a.3)</i>	
	403 - <i>c. L'atto di peccato, però, a differenza del vizio, può coesistere con la virtù naturale opposta (I-II, q. 71 a.4)</i>	
	405 - III. Come il peccato e il vizio si oppongono alla natura umana	
	406 - <i>a. Il vizio si oppone alla natura (q. 71, a.2)</i>	
	407 - <i>b. Il peccato non corrompe la natura dell'uomo, ma ne diminuisce l'inclinazione al bene (I-II, q. 85, aa.1-2)</i>	

R. BARILE **Tutto avvenga secondo un buon schema** p 410

- 411 - Schemi, libertà, spontaneità:  
una costante esperienza storica
- 414 - Schemi, libertà, spontaneità:  
conflitto o integrazione?
- 416 - Alla ricerca di uno schema  
per l'oggettività della preghiera
- 418 - *a. Stolz*
- 423 - *b. Guéranger*
- 424 - *c. Augé*
- 426 - *d. Mazza*
- 428 - *e. Un caso emblematico: San Tommaso*
- 429 - *f. L'attuale tradizione orante liturgica,  
criterio di schema oggettivo*
- 432 - Lo schema degli schemi
- 432 - *a. Criterio soggettivo*
- 435 - *b. Criterio progressivo*
- 436 - *c. Criterio oggettivo*
- 438 - Osservazioni agli schemi
- 441 - È ancora una Filocalia?

G. CAVALCOLI **Il peccato contro il corpo** p 443

- 443 - Il peccato originale e le sue conseguenze
- 446 - La concupiscenza
- 449 - La « concupiscenza della carne »
- 452 - La vergogna e il pudore
- 456 - Assenza e superamento del pudore
- 458 - Il conflitto tra la « carne » e lo « spirito »
- 461 - L'insegnamento di San Paolo

R. COGGI **Elogio dei concetti** p 464

- 465 - Natura del concetto
- 465 - Immaterialità del concetto
- 466 - Oggettività del concetto
- 467 - Umiltà del concetto
- 468 - Comunicabilità della conoscenza concettuale
- 469 - Scientificità della conoscenza concettuale
- 469 - Disinteresse della conoscenza concettuale
- 470 - Apertura della conoscenza concettuale
- 471 - Le formule della fede
- 472 - Valore perenne delle formule della fede
- 472 - L'elogio più grande

## Il peccato contro il corpo

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

GIOVANNI CAVALCOLI

*Sacra Doctrina  
Set. - 07. 1984*

### Il peccato originale e le sue conseguenze

Nell'articolo precedente abbiamo visto come il Santo Padre ha delineato la condizione originaria dell'uomo, vale a dire quello stato esistenziale che corrisponde, secondo l'espressione di Cristo, a com'era l'uomo « in principio ». Le nostre considerazioni si riferiscono, in modo particolare, all'« uomo-corpo », nella linea della « Teologia del corpo ».

Lo stato presente della natura umana non corrisponde affatto a quella condizione primitiva di perfezione, di equilibrio e di innata e spontanea comunione con Dio. Nella vita presente, al contrario, l'uomo nasce in uno stato di squilibrio morale e di lontananza da Dio sia in senso teorico che in senso pratico.

Questo stato di decadimento e di corruzione della natura, tuttavia, come abbiamo visto (A 16)<sup>1</sup>, non rompe totalmente i ponti con lo stato precedente. La ragione umana è offuscata e soggetta all'errore, ma è ancora capace di cogliere qualche verità; il libero arbitrio è indebolito e fortemente condizionato dal-

---

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

le potenze inferiori, ma conserva ancora una qualche energia; l'uomo è come diviso in se stesso, pieno di contrasti interiori, e tuttavia è ancora capace, sia pure imperfettamente, di ricevere un'educazione e di muoversi alla ricerca della virtù.

Che cosa ha provocato questa « caduta » dell'uomo? Il peccato originale, commesso dalla prima coppia umana (A13,17.21; B1834) e trasmesso, per generazione, a tutti i discendenti (D56). Certamente, non è l'azione personale di Adamo che viene trasmessa, perché essa, nella sua individualità, è incomunicabile. Ciò che invece si trasmette, è uno *stato* di peccato (A15), che rende l'uomo soggetto alla sofferenza e alla morte e inclinato al male, tanto da non riuscire, con le sue sole forze, a evitare la morte eterna dell'anima.

In questo quadro tradizionale della dottrina cattolica, Giovanni Paolo II sviluppa le sue considerazioni sul peccato « del corpo » o « contro il corpo » (D49-50; C455).

A causa del peccato originale, l'uomo, per quanto concerne il proprio corpo, « perde, in qualche modo, la certezza originaria dell'« immagine di Dio » in essa espressa. « Perde anche in certo modo il senso del suo diritto a partecipare alla percezione del mondo, di cui godeva nel mistero della creazione » (B1368). Avviene « il crollo dell'originaria accettazione del corpo come segno della persona nel mondo visibile. Insieme, sembra anche vacillare l'accettazione del mondo materiale in rapporto all'uomo. Le parole di Dio-Jahvè preannunciano quasi l'ostilità del mondo, la resistenza della natura nei riguardi dell'uomo » (B1369). La natura non è più madre, ma – per dirla col Leopardi – diventa « matrigna ». L'uomo « viene sottoposto alla terra » (B1369). Il suo spirito diventa « terreno », « carnale ».

« Dopo la rottura dell'originaria Alleanza con Dio, l'uomo e la donna si trovarono fra loro, anziché uniti, maggiormente divisi o addirittura contrapposti a causa della loro mascolinità e

femminilità » (B1778). Il significato « sponsale del corpo », del quale abbiamo parlato nell'articolo precedente, viene fortemente compromesso, anche se non si estingue del tutto (C289, 593, 653). L'esperienza della « nudità » non è più un qualcosa di spontaneamente felice e costruttivo, che consenta con naturalezza di giungere al rapporto spirituale interpersonale, ma al contrario diviene per lo più fonte di turbamento e di reciproca diffidenza, che pone grave ostacolo alla profondità e sincerità del rapporto (cf B1366). Per rendere ciò possibile, in qualche modo, sorge allora la necessità o l'opportunità di nascondere il proprio corpo. Nasce, per così dire, una virtù di emergenza: il « pudore » o « pudicizia », per la quale si impara a nascondere il proprio corpo o a rinunciare a guardare quello dell'altro, proprio al fine di raggiungere con l'altro un autentico e profondo rapporto personale.

Col peccato originale l'uomo entra in certo senso in conflitto col proprio corpo (D29). La realtà umana diventa « dualista ». Si crea un dualismo di fatto, non certo corrispondente all'ideale originario, una profonda frattura interiore che non si può fingere di ignorare, in nome di una mitica e monistica « unità » dell'essere umano: una divisione interiore che invece *è molto meglio riconoscere nella sua cruda realtà, perché solo così ci si può porre nelle condizioni di superarla e recuperare l'originaria unità e armonia della persona.*

Il peccato, inoltre, distoglie l'uomo da uno spontaneo orientamento verso Dio e lo spinge a una ricerca affannosa e tormentosa dei beni creati, quasi lo costringe a farne dei valori assoluti, cercando in essi una felicità che continuamente gli sfugge dalle mani. Si ha allora il fenomeno della « concupiscenza ». Nasce l'« uomo della concupiscenza » (C311, 337, 519). In particolare, per quanto riguarda il corpo e la sessualità, sorge la « concupiscenza della carne » (C589).

### La concupiscenza

Molto ricche e articolate sono le riflessioni del Santo Padre su questo tema classico della spiritualità e della morale cristiana. L'importanza dell'intervento del Papa su questo argomento sta, secondo noi, più che nella proposizione di spunti veramente originali e innovativi, nel coraggio pastorale col quale egli lo ha saputo affrontare, considerata la delicatezza dell'argomento.

La concupiscenza, in generale, è quell'atteggiamento di fondo dell'uomo peccatore per il quale egli non si orienta più verso Dio, ma verso se stesso – l'egoismo – e verso il creato – la cupidigia –. L'« opzione fondamentale » per l'« uomo della concupiscenza » non è il Creatore, ma la creatura; non la volontà di Dio, ma la propria. Le creature non sono più vie verso Dio, ma diventano degli assoluti che bloccano il cammino verso la trascendenza fermandolo in se stesse. Il Dio dell'uomo concupiscente non è più il vero Dio, ma diventa – per dirla con S. Paolo – il « ventre ».

In tal modo, la concupiscenza possiede biblicamente una triplice forma, che riassume tutto l'orizzonte al cui interno possono esplicitarsi tutti i modi possibili dell'agire umano: l'ambito del Trascendente – la « superbia della vita » –; il rapporto verso l'umano – « concupiscenza della carne » –; il rapporto verso il mondo – « concupiscenza degli occhi » –: le tre forme notoriamente elencate dall'Apostolo Giovanni (*I Gv* 2,16).

La concupiscenza sorge dall'« interno » dell'uomo: dal « cuore » (C590), giacché in esso anzitutto è avvenuta la rottura dell'Alleanza adamitica (B1027). Essa interessa sostanzialmente la volontà, ma coinvolge di riflesso l'uomo tutto intero. Tutte le sue potenze, spirituali e sensibili, risentono della tendenza della volontà caratterizzata dalla concupiscenza. Per essa, la volontà è soggetta alla spinta di un « desiderio » (C591-592) che ne indebolisce la libertà e che sottopone in qualche modo la volontà a una specie di « costrizione » da parte del corpo (C289,719).

Così ripiegata su se stessa e dominata dall'appetività sensibile o « animale », la condotta umana trova molto faticoso e quasi disgustoso l'orientarsi, come dovrebbe, verso l'alto, cioè verso la trascendenza e i beni dello spirito, mentre si sente trascinata o sedotta – a volte quasi irresistibilmente – dai beni inferiori, fino a quelli materiali e corporei.

La concupiscenza comporta, quindi, « la perdita della libertà interiore del dono » (C291): « sottrae all'uomo, si potrebbe dire, la dignità del dono, che viene espressa dal suo corpo mediante la femminilità e la mascolinità, e in certo senso 'depersonalizza' l'uomo facendolo 'oggetto' per l'altro ... La soggettività della persona cede, in un certo senso, all'oggettività del corpo » (C290). Mascolinità e femminilità non sono quasi più espressione della loro reciproca complementarità spirituale (« significato sponsale del corpo »); non sono più il veicolo spontaneo di una gioiosa e trasparente autodonazione all'altro, ma al contrario tendono a bloccare questo movimento d'amore e di libertà, facendo apparire l'altra persona come puro oggetto di un godimento o di uno sfruttamento utilitaristico ed egoistico. In *Amore e responsabilità*, il Santo Padre analizza dettagliatamente, con fine intuito psicologico, questa inclinazione perversa introdotta dal peccato nell'« uomo della concupiscenza » (cf c.I, n. 5).

Secondo tale inclinazione, l'amore non s'interessa più al *bene della persona* intesa come *fine* (H73), ma diventa un interesse per l'altro, in quanto questi si presenta come possibile « oggetto di appropriazione » (cf C291,311,A82), vale a dire come mezzo al servizio del proprio io e delle sue passioni considerati come fini assoluti. Troviamo qui un'eco – per esplicito riconoscimento di Papa Wojtyła – dell'etica kantiana della persona, anche se ovviamente la considerazione della persona come « fine », nella concezione del Papa, si riempie di contenuti e riferimenti oggettivi e teologici che mancano nella visione kantiana.

La concupiscenza offusca la capacità di vedere, nel corpo dell'altro, il riflesso dell'immagine di Dio. In tali condizioni,

tutto l'interesse si concentra nella pura e semplice corporeità o sessualità dell'altro e si tende a coartare la sua personalità così da rendere possibile la soddisfazione di tale interesse.

Nella sostanza – osserva il Papa – « la concupiscenza biblica, come deduciamo da *I Gv* 2,16, indica lo stato dello spirito umano allontanato dalla semplicità originaria e dalla pienezza dei valori, che l'uomo e il mondo posseggono ' nelle dimensioni di Dio '. Appunto tale semplicità e pienezza del valore del corpo umano nella prima esperienza della sua mascolinità-femminilità, di cui parla *Gn* 2,23-25, ha subito successivamente, ' nelle dimensioni del mondo ', una trasformazione radicale » (B1495), che consiste precisamente nel mutarsi in una situazione di divisione dell'individuo a tutti i livelli: con se stesso, col proprio corpo, con l'altra persona tanto come persona quanto nella sua caratterizzazione sessuale, e infine con la natura.

Un punto importante delle analisi del Sommo Pontefice sull'argomento è dato dalla tesi secondo cui la concupiscenza, nello stato dell'« uomo storico », cioè nella natura decaduta, non è così forte da sopprimere del tutto la libertà del volere e quindi la possibilità, sia pur limitata, da parte della volontà, di dominarla e di guidare le passioni secondo il dettame della retta ragione. Il Papa non condivide dunque le concezioni secondo cui la concupiscenza sarebbe assolutamente invincibile e dominebbe tutte le azioni umane, anche quelle che si presentano come le più nobili e disinteressate.

Il Santo Padre intende riferirsi in modo speciale al pensiero di Marx, Nietzsche e Freud, per i quali la prospettiva di fondo dell'agire umano non è né può essere di tipo spiritualistico-trascendente, ma è sempre di carattere storico-terreno, anche quando avanza motivazioni di carattere teologico-religioso. Questa concezione, osserva il Papa, sottende una visuale troppo pessimistica della situazione umana, che finisce col fare della concupiscenza « il criterio assoluto dell'antropologia e dell'etica » (D10).

Viceversa occorre affermare che la concupiscenza non elimina del tutto il naturale orientamento della volontà verso la realizzazione di quelle finalità che il Creatore ha stabilito « in principio », ossia nello stato d'innocenza, per cui il dovere dell'uomo, nella vita presente, non è quello di soggiacere fatalisticamente alla spinta di una concupiscenza giudicata irresistibile e che diventa pertanto il criterio stesso dell'agire, ma al contrario è quello di « riscoprire, anzi, realizzare il significato sponsale del corpo ed esprimere in tal modo la libertà interiore del dono, cioè di quello stato e di quella forza spirituali, che derivano dal dominio della concupiscenza della carne » (D11).

### La « concupiscenza della carne »

La *teologia del corpo* si orienta soprattutto alla considerazione della « concupiscenza della carne », intendendo questa espressione in senso sessuologico (cf C589, D15). Il Santo Padre la chiama anche « concupiscenza del corpo » (C288).

Tale concupiscenza comporta un certo modo di « guardare » (cf C592) e di « desiderare » (cf C653) una persona dell'altro sesso, che non è conforme al piano originario della creazione e quindi alla volontà di Dio.

Il Papa descrive questo tipo di concupiscenza commentando un brano del *Siracide* (23, 17-22) (C589ss.). Egli osserva come in tale brano si proponga un « paragone tra la concupiscenza della carne e il fuoco: questo, divampando nell'uomo, ne invade i sensi, eccita il corpo, coinvolge i sentimenti e in certo senso s'impossessa del 'cuore' » (C590). Coartando la libertà dell'individuo, la concupiscenza della carne illanguidisce l'interesse per le realtà superiori ed eterne, e tende a far ruotare tutto l'agire dell'uomo attorno a una spasmodica e incontrollata ricerca del piacere sessuale, di fronte al quale ogni altro valore passa in seconda linea.

La passione che essa genera « soffoca nel 'cuore' la voce più profonda della coscienza, il senso di responsabilità davanti a Dio » (C590), provocando nel contempo una caratteristica « inquietudine di corpo e di sensi: è l'inquietudine dell' "uomo esteriore" ». Quando l'uomo interiore è stato ridotto al silenzio, la passione, dopo aver ottenuto, per così dire, libertà di azione, si manifesta come insistente tendenza alla soddisfazione dei sensi e del corpo » (C590-591), secondo una modalità estranea – aggiungiamo noi esplicitando il pensiero del Santo Padre – alla retta finalità della dinamica della vita sessuale.

« Già nello sguardo – osserva poi il Papa (C592) – 'nel modo in cui si guarda', è possibile individuare pienamente che cosa sia la concupiscenza ». Si tratta di uno sguardo, che è espressione e nel contempo condizione di un certo modo di « desiderare », che non è secondo l'ordine morale e la volontà di Dio. Ad esso si riferisce il Cristo – come fa rilevare il Pontefice – nel famoso passo di *Matteo* 5,27-28. Tale « 'desiderio' è, direi – sono le parole del Papa –, l'inganno del cuore umano nei confronti della perenne chiamata dell'uomo e della donna – una chiamata che è stata rivelata nel mistero stesso della creazione – alla comunione attraverso un dono reciproco » (C653-654).

Questo « 'guardare con desiderio' indica un'esperienza del valore del corpo, in cui il suo significato sponsale cessa di essere tale proprio a motivo della concupiscenza. Cessa, altresì, il suo significato procreativo », ... il quale – quando riguarda l'unione coniugale dell'uomo e della donna – è radicato nel significato sponsale del corpo e quasi organicamente ne emerge » (C592-593), anche se « l'esperienza del significato sponsale del corpo è subordinata in modo particolare alla chiamata sacramentale, ma non si limita ad essa » (ibid.), dal momento che trova una sua realizzazione anche in altri stati di vita, compreso quello della risurrezione, come vedremo in seguito.

La concupiscenza carnale o sessuale abbrutisce l'uomo e lo rende quindi – secondo la celebre espressione paolina – un

« corpo animale » (*I Cor* 15,44; cf E43). In esso « la concupiscenza prevale sulla spiritualità » (ibid.) e conduce l'uomo alla « morte » sia del corpo che dell'anima. Se tuttavia l'uomo, col residuo di forze che gli restano dopo il peccato, aderisce alla grazia della redenzione cristiana egli è destinato a risorgere come « corpo spirituale », cosicché « lo spirito otterrà una giusta supremazia sul corpo, la spiritualità sulla sensualità » (ibid.).

La concupiscenza, senza essere peccato essa stessa, spinge tuttavia a peccare. Essa costituisce una condizione ineliminabile dell'« uomo storico », per il quale lo stato d'innocenza è irrimediabilmente perduto. Essa tuttavia non comporta necessariamente né il peccato attuale né lo stato di peccato, per cui si trova presente anche nell'uomo giusto e in grazia di Dio, anche nei gradi massimi della santità.

La concupiscenza della carne conduce al « peccato contro il corpo », o « peccato carnale ». Anche per questo tema, il Santo Padre prende lo spunto da S. Paolo (*I Cor* 6,18) (D49-50). Tale peccato comporta una mancanza di rispetto per la « dignità del corpo » (ibid.), la cui vocazione è quella di essere « tempio dello Spirito Santo ». Il Papa sottolinea a più riprese l'alta considerazione che, nella morale cristiana, incontra la realtà del corpo umano nella sua determinazione sessuale maschile e femminile, naturalmente in quanto tale realtà è vissuta nel rispetto delle finalità stabilite in essa dal Creatore. In più occasioni (per es. D3,7), il Papa contrappone la concezione cristiana del corpo a quella manichea, pur ammettendo che quest'ultima sembra avere qualche consonanza con le esigenze ascetiche del Vangelo. In realtà però, il rifiuto cristiano della sessualità e della corporeità – atteggiamento che prende il nome di « rinuncia » e di « sacrificio » –, non si propone come fine quello di distruggere o di allontanare in modo assoluto quelle realtà, ma al contrario di purificarle riconducendole al loro « principio » e ancor più introducendole allo stato della resurrezione.

La concupiscenza della carne, trascinando disordinatamente lo sguardo e il desiderio verso il corpo dell'altro, costituisce un

pericolo ai fini della realizzazione di un rapporto tra uomo e donna che rispetti la volontà del Creatore. Il sorgere della concupiscenza rende consapevole il cuore dell'uomo del pericolo che il proprio corpo può costituire per l'altro sesso e così pure del pericolo che il corpo dell'altro può costituire per la propria purezza morale. Da qui il sorgere di un sentimento istintivo, una specie di difesa naturale: il senso della vergogna o del pudore: un istinto che, dovutamente educato e controllato, diventa la virtù della pudicizia, che a sua volta è, nella vita presente, una componente essenziale della virtù generale che regola la purezza dei costumi sessuali: la virtù della castità.

### **La vergogna e il pudore**

Uno degli elementi che caratterizzano lo stato di natura decaduta rispetto a quello d'innocenza è dato dal sorgere del sentimento di vergogna per la propria nudità. Difatti, come abbiamo visto nel precedente articolo, nello stato d'innocenza Adamo ed Eva erano nudi, ma non ne provavano vergogna (cf *Gn* 2,25).

Il Santo Padre conduce un'approfondita analisi della vergogna e del pudore soprattutto in *Amore e responsabilità* (c. III, nn. 6-8), da dove quindi in larga parte attingeremo.

Il fenomeno della vergogna è molto vasto e complesso, ma noi ci restringeremo, secondo la scelta compiuta, ai temi che attengono alla *teologia del corpo*.

In generale, si può dire che il senso della vergogna e la necessità di vergognarsi sono fenomeni connessi col peccato originale e ad esso conseguenti. La vergogna suppone la consapevolezza di una situazione o di un'azione attuale, passata o possibile, che sono in contrasto col retto ordine delle cose. La vergogna, insomma, si riferisce a qualcosa di « male » o che è sentito come « male ». Non ci si vergogna del bene. Per questo

essa è del tutto assente e inutile nello stato d'innocenza, dove l'uomo « non conosce » il male.

Noi proviamo, in generale, un senso di vergogna, quando avviene in noi o facciamo qualcosa che sostanzialmente non vogliamo o non avremmo voluto, e che quindi giudichiamo come « male », anche se eventualmente non lo fosse in realtà (cf H167-168).

La vergogna è una forma di disagio psicologico legato a tale tipo di consapevolezza o di esperienza. Essa provoca il « pudore », che serve in qualche modo a rimediare il male denunciato dalla vergogna riportando il soggetto alla serenità.

Vergogna e pudore possono intendersi in un senso molto profondo, al di là del riferimento sessuale che di solito si attribuisce ad essi. Il racconto stesso della *Genesi* – come mostra il Santo Padre – vuole inculcare tale significato, che attiene alla condizione interiore della persona, nel suo rapporto con l'altro e con Dio. La « vergogna » che Adamo prova di « essere nudo » si riferisce anche alla sua relazione con Dio. Dopo il peccato, scoprendo la propria « nudità », cioè la propria miseria e il proprio orgoglio frustrato, Adamo non solo si vergogna del male commesso, ma, con un persistente atto di orgoglio, quasi si « vergogna » del fatto che, nonostante il suo vano e stolto tentativo di emanciparsi da Dio, gli resta tuttavia sempre soggetto. E così, in certo senso, Adamo si « vergogna » di Dio (cf B1365).

La vergogna nasce – osserva il Papa – col peccato originale (B1678), nel momento in cui, a causa di tale peccato, sorge la concupiscenza (B1495; D46), vien meno il significato sponsale del corpo e l'uomo e la donna non sono più capaci di farsi dono di sé l'uno all'altra (A59, 82, 88).

La vergogna di Adamo – secondo il Pontefice – « rivela una specifica difficoltà di avvertire l'essenzialità umana del proprio corpo: difficoltà, che l'uomo non aveva sperimentato nello stato di innocenza originaria » (B1493). Si svela così « una certa costitutiva frattura nell'interno della persona umana, quasi una

rottura dell'originaria unità spirituale e somatica dell'uomo. Questi si rende conto per la prima volta che il suo corpo ha cessato di attingere alla forza dello spirito, che lo elevava al livello dell'immagine di Dio » (ibid.). La vergogna, nel senso profondo e radicale, è il disagio interiore connesso a tale presa di coscienza.

La vergogna è lo stato emotivo causato dalla consapevolezza di un certo male nel quale si è in qualche modo personalmente coinvolti contro la propria volontà. Il pudore intende ovviare a questo male o a impedirlo. Esiste così un pudore che si riferisce anche ad atti interiori della persona, atti che però, potendo essere malintesi o disprezzati da altri, vengono tenuti celati. Si tratta di un « pudore » spirituale facilmente connesso con le esperienze interiori, come per esempio l'esperienza mistica (cf H162-165).

Il senso del pudore, nello sviluppo della persona, è inizialmente « una tendenza naturale e spontanea » (H166); è un fatto istintivo. In un secondo tempo, grazie all'opera educativa, esso diventa ciò che più propriamente si deve chiamare « pudicizia », che è un aspetto della virtù più generale della « purezza » o castità. Il pudore e la pudicizia regolano il senso spontaneo della vergogna, la quale può avere anche delle motivazioni non rette o irragionevoli, con molte inclinazioni che ci troviamo a possedere in questa vita conseguente al peccato originale. Il pudore deve dunque dare al senso istintivo della vergogna la sua giusta direzione e i suoi autentici contenuti. Se il pudore non assolve a questo compito, diventa falso (cf H174-175) e nasconde una reale impudicizia.

La vergogna che riguarda il rapporto uomo-donna come tale è propriamente la vergogna sessuale (cf B1680).

La vergogna sessuale introduce spontaneamente al pudore sessuale, che ha lo scopo di aiutare l'individuo alla realizzazione della virtù di castità. Questa specie di « aiuto » fornito dal pudore era sconosciuto nello stato d'innocenza, e si rende invece necessario nella vita presente. Tuttavia, la mancanza di ver-

gogna o di pudore, anche nella vita presente, non costituiscono sempre e necessariamente un vizio; non sono necessariamente impudicizia. O forse si potrebbe dire che esiste anche una forma di pudore dove la vergogna è assente o, come dice il Santo Padre, « è assorbita dall'amore » (H168-172). È il caso degli atti propri dell'amore coniugale, ma è anche il caso nel quale la « nudità », generalmente connessa al senso della vergogna, trova invece una sua legittimità od onestà in relazione a particolari motivi o circostanze (H176).

Del resto – osserva il Papa – se è vero che lo « scoprire la nudità » viene presentato dalla Scrittura come sinonimo di impudicizia e di peccato sessuale (C417), non bisogna essere troppo rigidi nel collegare il pudore col fatto di coprire il proprio corpo: « Il pudore non si identifica in maniera semplicistica con l'uso dei vestiti, né l'impudicizia con la nudità parziale o integrale » (H163). Difatti, presso certi popoli – fa rilevare il Pontefice – « il fatto di coprire certe parti del corpo rappresenta per essi proprio un segno di impudicizia » (ibid.). La pratica concreta del pudore sessuale, presso le varie culture, va soggetta a variazioni tese tutte, comunque, a realizzare un'esigenza comune a tutti i popoli, che è appunto quella del pudore, il quale consiste sempre nella « tendenza tutta particolare dell'essere umano a nascondere i propri valori sessuali, nella misura in cui essi possono essere suscettibili di dissimulare il valore della persona. È un modo di difesa della persona che non vuole essere un oggetto di godimento, né nell'atto, né tanto meno nell'intenzione, ma che vuole al contrario essere oggetto d'amore. ... Li dissimula tuttavia solo in parte, perché, volendo rimanere oggetto d'amore, deve lasciarli visibili nella proporzione in cui l'amore ne ha bisogno per nascere ed esistere » (H173). Questo, dice il Santo Padre, è il « pudore del corpo », che si può distinguere dal « pudore degli atti d'amore », « che è una tendenza a nascondere le reazioni attraverso le quali si manifesta l'atteggiamento di godimento nei confronti del corpo e del sesso » (H173-174). Mentre la prima forma di pudore attiene al-

l'atteggiamento esterno del corpo, la seconda si riferisce alla dinamica interiore dell'emotività.

In ogni caso, in via generale, il pudore « costituisce una specie di difesa naturale della persona, che la protegge contro il pericolo di abbassarsi o di essere abbassata al rango di oggetto di godimento sessuale » (H169). Difatti, « il valore della persona è strettamente legato alla sua inviolabilità, al fatto di essere qualche cosa di più di un oggetto di godimento. Il pudore sessuale è un moto istintivo di difesa, che protegge questo stato di cose, quindi anche il valore della persona » (H166; cf anche B1496, 1831).

Il pudore sessuale conduce così a una certa separazione o distanza fra l'uomo e la donna (A54), ma col risultato e lo scopo di condurre a un vero « rispetto » del corpo (D47) e di realizzare, tra uomo e donna, una vera comprensione e un vero amore: « Il pudore sessuale non è una fuga davanti all'amore, ma al contrario, è un mezzo per accedervi » (H166). In questa luce si comprende il significato e il valore del precetto paolino: « È cosa buona per l'uomo non toccar donna » (*I Cor* 7,1). A parte il senso forte, genitale – il rapporto sessuale – che può avere anzitutto questo « toccare », non c'è dubbio che qui Paolo non esprime alcuna forma di disprezzo manicheo della donna, ma semplicemente insinua la legge del vero amore che, nelle condizioni della natura decaduta e nella misura in cui tali condizioni si fanno sentire, non può esprimersi se non per mezzo della legge del pudore.

### **Assenza e superamento del pudore**

Dalle analisi del Sommo Pontefice che qui abbiamo cercato di riportare, risulta – ci sembra – una considerazione di rilievo: la semplice assenza del pudore non possiede, di per sé, una qualifica morale né positiva né negativa, ma tale qualifica dipende dal valore morale oggettivo del comportamento o dell'a-

zione a cui è connessa tale assenza di pudore. In altre parole: l'assenza di pudore può essere, a seconda dei casi, o una vera e propria *manca*za di pudore – cioè una reale impudicizia – ovvero un « *superamento* » del pudore – quello che il Papa ha chiamato l'« *assorbimento* » del pudore – nel clima di una superiore e più perfetta realizzazione della castità, in una forma, sia pure imperfetta, di « *recupero* » dell'innocenza primitiva.

La mancanza del pudore, da un punto di vista esteriore e psicoemotivo, può avere una somiglianza col « *superamento* » o « *assorbimento* » del pudore, soprattutto se giudicata dal di fuori della persona che ne è il soggetto o l'attore. Tuttavia, tale apparente analogia non deve far dimenticare o perder di vista la sostanziale e importante differenza per la quale, mentre la prima è manifestazione viziosa, la seconda è segno di alta virtù.

Mentre la prima, infatti, è il sintomo di un ottundimento della coscienza morale, per cui il soggetto non prova vergogna per il male che commette o che vede, perché eventualmente lo considera come « *bene* », la seconda suppone un certo qual *superamento* della condizione di corruzione della natura – quella condizione che giustifica la vergogna e il pudore –, e ciò in forza di un alto esercizio della virtù di castità sorretta dalla grazia che guarisce la natura e la prepara, in qualche modo, alla condizione della resurrezione, nella quale il *superamento* del pudore sarà totale e perfetto.

Come allora distinguere il valore morale di una pura e semplice assenza di pudore? Dal valore oggettivo – come si è detto – dell'atto morale ad essa connesso. Un conto, per esempio, è l'assenza di pudore in soggetti che compiono in pubblico degli atti libidinosi, e un conto è l'assenza di pudore in un soggetto che espone la propria nudità per un motivo onesto, come può essere, per esempio, una visita medica.

Da tutto ciò si ricava allora il concetto fondamentale, secondo cui il retto senso del pudore, per quanto sia una virtù, è tuttavia legato a una condizione dell'uomo che deve considerarsi transitoria: vale a dire lo stato presente di natura decaduta. Il

pudore, infatti, come abbiamo detto, è una difesa della purezza e del valore della persona, dettata dalla vergogna, la quale a sua volta è conseguenza del peccato, non in quanto essa stessa sia peccaminosa, ma in quanto è già una difesa dalla concupiscenza originata dal peccato. Il pudore sessuale è dunque una virtù che si rende necessaria solo in considerazione dello stato di peccato e della peccaminosità della nostra natura conseguente al peccato originale. È quindi una « virtù d'emergenza ». Non ha – in tal senso – un valore assoluto e permanente e non costituisce affatto la forma suprema della castità. Al contrario, lo sviluppo della castità insegna un saggio superamento o assorbimento del pudore, anche se tale processo non potrà mai essere perfettamente compiuto nelle condizioni di peccaminosità della vita presente, e sarebbe grave e pericolosa illusione pensare che ciò sia possibile. Per questo, la vergogna e il pudore sessuale, moderati dalla retta ragione e purificati da qualunque tentazione manicheistica, nonostante il loro carattere di « contingenza », restano, nella vita presente, degli strumenti importanti della virtù della purezza sessuale e della castità, e anzi, in certe circostanze, non ne sono altro che l'unica e più giusta manifestazione possibile.

### **Il conflitto tra la « carne » e lo « spirito »**

Uno degli aspetti essenziali del peccato originale sta nel fatto che compromette alla radice il principio di unità interna di tutti i valori della vita morale. Tale principio infatti è dato dalla concordanza della volontà umana con la legge divina, in forza del quale l'influsso unificante della volontà divina, mediato dall'atto di obbedienza esercitato dall'uomo, viene a informare tutti i settori dell'attività umana, garantendo in ciascuno la forma della loro interiore unità e organizzazione.

Il peccato originale ha portato l'uomo a spezzare i contatti con quel principio trascendente e assoluto di unità che è la legge divina. E per questo si può capire, in qualche modo, come

tutti gli altri settori dell'agire umano siano venuti a essere privati di quel principio di unità, cadendo così in uno stato di interiore contrasto e disorganizzazione. I componenti del tutto che avrebbero dovuto armonizzarsi tra loro, entrano invece in reciproca opposizione e tendono a escludersi a vicenda. Sorge ogni forma di « dualismo », di discordia, di guerra.

Una forma particolarmente grave di « dualismo » introdotta dal peccato originale è quella che si verifica all'interno della nostra natura, tra la componente spirituale e quella corporea-materiale. Create da Dio per armonizzarsi tra loro nel costituire quell'unico essere e individuo che è la persona umana, esse invece, dopo il peccato, si trovano in opposizione fra loro, costituendo per l'uomo la fonte radicale immanente di tutta l'infelicità propria della vita presente.

Questo stato di dualismo proprio dell'attuale condizione umana era ben noto alla filosofia pagana, sia a quella occidentale (greco-romana), sia a quella orientale (indiana). Il difetto di tale filosofia è stato quello o di portare l'uomo ad adagiarsi in tale stato con fatalistica rassegnazione, giudicandolo inguaribile e quindi « normale » e « naturale », oppure quello di proporre delle soluzioni irragionevoli e insoddisfacenti, che tendevano (invano) a eliminare uno dei membri dell'opposizione: o l'istanza spirituale (per es. il materialismo di Empedocle, di Epicuro e di Lucrezio), oppure l'istanza materiale (per es. un certo aspetto di Platone, ma soprattutto il manicheismo o il dualismo indiano).

La Rivelazione cristiana, viceversa, si rivela, su questo punto di vitale importanza per l'uomo, come grande « maestra ed esperta in umanità », con la ben nota teoria antropologica della natura umana, che in se stessa è composta di anima spirituale e di corpo materiale, ma che tuttavia si trova, nella vita presente, in uno stato interiore di scissione a causa del peccato. Ma la Rivelazione non fa soltanto luce sulla reale condizione dell'uomo. Essa dà anche all'uomo la speranza della salvezza, cioè del recupero dell'unità interiore tra componente spirituale e com-

ponente materiale del proprio essere, e gli dà anche i mezzi efficaci – naturali e soprannaturali – per raggiungere pienamente tale recupero.

La concupiscenza, come abbiamo visto, introduce nell'uomo, a partire dal suo « cuore », un principio di disordine interiore. L'uomo che, col peccato, si innalza con la sua superbia gonfiando il proprio spirito, finisce in pratica per abbrutirsi pascolandosi con le « ghiande dei porci », vale a dire nella palude dell'edonismo e del materialismo. È la parabola dell'uomo peccatore che si separa da Dio, puntando solo su se stesso. È la « svolta antropologica » propria di ogni falso umanesimo che invece di essere teocentrico vuol essere antropocentrico. Senza un riferimento – almeno implicito – al Trascendente, l'uomo non riesce a mantenersi al livello dell'umano, ma discende – potremmo dire – a un livello di brutalità assai superiore a quello degli animali feroci, come la storia largamente insegna.

Sulla base di questi presupposti, il pensiero del Santo Padre illumina in modo speciale quella forma particolare di opposizione tra lo spirito e il corpo che riguarda il settore della sessualità e del rapporto tra uomo e donna.

Una delle principali preoccupazioni del Papa, è quella di difendere la morale sessuale cattolica dall'accusa di disprezzo per il sesso e per il corpo. Tale accusa viene, generalmente, dalla tradizione edonistico-epicurea (anche se non esclusivamente). Oggi questa corrente è alimentata anche da sostenitori di certe forme di « personalismo » che partono da presupposti ultra-spiritualistici e approdano curiosamente, ma non del tutto illogicamente, alle stesse sponde del materialismo epicureo. Quando l'ago della bilancia manca del suo punto di orientamento, è facile che si sposti dall'estrema destra all'estrema sinistra del quadrante. Coloro che accusano la morale cattolica di « dualismo » sono spesso proprio quelli che non sanno cogliere la verità della conoscenza sensibile e quindi la vera dignità delle realtà corporee. Il disprezzo per il metodo realistico nella conoscenza non si traduce più oggi, generalmente, nel rigorismo

e nel giansenismo, questo è vero; e tuttavia bisogna affermare che non è con il monismo che si supera il dualismo.

L'attuale idolatria per i valori della storia e della temporalità, l'attaccamento al divenire, preferito a ciò che è eterno e permanente, l'orientamento pragmatico della vita preferito a quello contemplativo, tutti questi atteggiamenti presenti anche in filosofie che pur vogliono dirsi cristiane, assolutizzano la realtà materiale e, impedendole così un autentico rapporto armonioso con quella spirituale, mostrano di cadere esse stesse nel dualismo che dichiarano di voler rifiutare.

La morale cristiana è tanto poco manichea da ammettere un « peccato contro il corpo ». Se infatti la corporeità fosse un qualcosa di male, l'azione contro di essa non sarebbe un male – cioè un peccato – ma un bene. Lo stesso si può dire dell'etica sessuale. Per il cristiano non è il sesso come tale che è peccato – come gli si vorrebbe far credere da alcuni – ma al contrario, è peccato precisamente ciò che offende o lede la sessualità. L'astinenza cristiana dall'esercizio della sessualità non suppone il fatto di considerarla come un « male », ma al contrario va vista alla luce di una concezione che la esalta, in un certo senso, oltre i suoi stessi limiti.

### **L'insegnamento di San Paolo**

Resta tuttavia il fatto, come si è detto, che il peccato ha generato, nell'uomo, una certa « opposizione tra lo spirito e il corpo » (C314). Di essa parla S. Paolo quando accenna a una « legge » posta nelle « membra », che « muove guerra alla legge della mente » (*Rm* 7,23). Da quando nell'uomo si è installata questa legge – osserva il Papa – « esiste quasi un costante pericolo di tale modo di vedere, di valutare, di amare, così che il 'desiderio del corpo' si manifesta più potente del 'desiderio della mente' » (*ibid.*).

L'opposizione della « carne » allo « spirito » in S. Paolo non significa soltanto l'interiore contrasto tra l'anima e il corpo, ma anche quello che si verifica tra l'uomo « carnale » o « esteriore » e l'uomo « spirituale » o « interiore ». In tale conflitto è coinvolto tutto l'uomo, che ora vive « secondo la carne » e ora « secondo lo Spirito », naturalmente lo Spirito Santo (cf D28).

In tal modo, « il predominio della 'carne' sembra quasi coincidere – dice il Papa – con quella che, secondo la terminologia giovannea, è la triplice concupiscenza che 'viene dal mondo' » (D29). La « carne », nel linguaggio di S. Paolo, non indica quindi soltanto il corpo o la dimensione psicoanimale dell'uomo, ma coinvolge anche l'anima in quanto indebolita dal peccato; concerne cioè l'uomo intero in quanto interiormente « assoggettato al 'mondo' » (ibid.). È all'interno stesso del medesimo uomo che la « vita secondo la carne » si oppone alla « vita secondo lo Spirito » (D31).

Il Santo Padre fa poi notare come per S. Paolo questo interiore contrasto si traduce nelle opere: « Paolo parla, da un lato, delle opere che nascono dalla 'carne' – si potrebbe dire: delle opere in cui si manifesta l'uomo che vive 'secondo la carne' – e, d'altro lato, egli parla del 'frutto dello Spirito', cioè delle azioni, dei modi di comportarsi, delle virtù in cui si manifesta l'uomo che vive 'secondo lo Spirito'. Mentre nel primo caso abbiamo a che fare con l'uomo abbandonato alla triplice concupiscenza, della quale Giovanni dice che viene 'dal mondo', nel secondo caso siamo di fronte all'ethos della Redenzione » (D32-33).

La posizione di S. Paolo non ha nulla di manicheo. Non si tratta, come vediamo, di una pregiudiziale opposizione alla corporeità come tale, dalla quale in qualche modo, per ottenere la salvezza, l'anima debba liberarsi. Le cose, per S. Paolo, stanno ben diversamente: il termine « carne » – almeno in ben precisi contesti – vuol evocare l'idea della creatura, anche spirituale, nel suo stato di inclinazione al male e di ribellione a Dio. Ecco che allora anche la « mente » – e potremmo dire: anzitutto la

mente – è e può essere « carnale », in quanto il principio del peccato non viene dal corpo o dalla materia, ma dall'intimo, dal cuore, dalla volontà: cioè dallo spirito dell'uomo. Così, al contrario, la prospettiva dello stato « spirituale » (la « vita secondo lo Spirito ») non è per S. Paolo la pura e semplice acquisizione della spiritualità, quasicché il suo esercizio come tale coincida con la santità, ma è il fatto che il nostro spirito agisce e si muove secondo la volontà superiore e l'ispirazione dello Spirito Santo. In questo conflitto tra lo « spirito » e il « corpo », strettamente connesso con la lotta tra il bene e il male, l'uomo si dimostra più forte grazie alla potenza dello Spirito Santo, che operando dentro lo spirito umano fa sì che i suoi desideri fruttifichino in bene.

Siccome lo spirito può essere – e nel peccatore è – « carnale », ne viene che S. Paolo – nota il Pontefice –, in *Gal* 5,11-21, elenca tra quelle che egli chiama « opere della carne » anche peccati che noi saremmo piuttosto propensi a chiamare « spirituali ». « Ciò s'intende esclusivamente sullo sfondo di quel significato più ampio (in certo senso metonimico), che nelle lettere paoline assume il termine 'carne', contrapposto non soltanto e non tanto allo 'spirito' umano, quanto allo 'Spirito Santo' che opera nell'anima (nello spirito) dell'uomo » (D35). In tal modo « tutti i peccati sono espressione della 'vita secondo la carne' » (D36), per cui la « vita » si ottiene precisamente « facendo morire le opere del corpo » (cf *Rm* 8,13, *ibid.*). Ma anche qui il termine « corpo » non ha significato diverso da quello di « carne », nel senso che abbiamo spiegato. Il peccato, propriamente, non viene dal corpo, ma dallo spirito. In ultima analisi, non è il corpo che pecca contro lo spirito, ma è lo spirito che pecca contro il corpo.