La teologia del corpo nelle catechesi di Giovanni Paolo II

Dopo il primo incontro attraverso l'attestazione della Scrittura sull'umano (Luca Mazzinghi) e la visione francescana (Pietro Maranesi) questa sera ci confrontiamo con un intervento magisteriale: la teologia del corpo che Giovanni Paolo II ha sviluppato nel suo primo ciclo di catechesi del mercoledì. Di queste abbiamo due raccolte:

GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova – Libreria editrice Vaticana, Roma – Città del Vaticano 1992: divisione delle catechesi secondo i vari cicli.

GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di G. MARENGO, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II su matrimonio e famiglia, a cura di S. Grygiel – L. Melina, Cantagalli, Siena 2007.

La teologia del corpo di Giovanni Paolo II, a cura di P. A. P. BARRAJÓN, Atti del Convengo Internazionale, Roma 9-10 novembre 2011, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Morolo (FR) 2012.

ST. GRYGIEL, *Il "principio" che è per sempre. L'incontro l'amore, il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2015.

1. Premesse

Alcune precisazioni sono importanti per inquadrare questa riflessione, che si svolgerà entro limiti ben precisi, sia per il tempo a disposizione sia per il suo carattere introduttivo a un pensiero articolato e non sempre di immediata compresione. Prima di tutto ci troviamo di fronte ad uno dei tanti e necessari passi in avanti nella comprensione della Tradizione apostolica. Afferma il Concilio:

> Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, **[1]** sia **con la contemplazione e lo studio dei credenti** che le meditano in cuor loro (cfr. *Lc* 2,19 e 51), **[2]** sia **con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, [3]** sia **per la predicazione** di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio [*Dei Verbum* 8]

Giungere «a compimento delle parole di Dio» è relativo al concetto di Rivelazione, che, per la fede cattolica, è l'autocomunicazione da parte del Dio Unitrino, in parole ed eventi (*gestis verbisque*, DV 2), fino al definitivo evento cristologico. Questa Rivelazione in quanto Parola di Dio scritta è ormai chiusa, ma cresce nella sua comprensione attraverso la Tradizione, come descritta sopra. Questo è normativo per la fede, secondo quella che il Concilio definisce la gerarchia delle verità (UR 11) e il magistero di papa Francesco ha esteso alla gerarchia delle virtù,

citando Tommaso (EG 37).[1] Senza polemica, occorre ricordare che non appartengono alla Rivelazione apparizioni o messaggi, anche quando fossero riconosciuti autentici: in questi casi l'uso del termine rivelato/i non ha valore teologico né implica l'adesione di fede. D'altra parte, per un certo modo di intendere gli interventi del magistero, ancorato riduttivamente ad encicliche e affermazioni dogmatiche, le catechesi del mercoledì non sembrerebbero di grande valore normativo. Ma le cose non stanno così.

Con il progresso e la diffusione dei media di comunicazione, inizia il loro uso da parte del magistero. Abbiamo discorsi diffusi per stampa e radiomessaggi già con Pio XII, ma con Paolo VI se ne formalizza un uso, come lui stesso ha precisato, definendo le sue catechesi una «parte importante e quasi preponderante del Nostro ministero apostolico; ciò che un tempo aveva carattere occasionale e complementare nell'attività del Papa assume sempre più un carattere abituale ed essenziale del suo servizio al centro della Chiesa di Dio» [*Udienza generale* del 27 dicembre 1967]. Lo stesso Giovanni Paolo I nel suo breve pontificato aveva annunicato un percorso di catechesi sulle virtù teologali e cardinali [*Udienza generale* del 6 settembre 1978]. Giovanni Paolo II si inserisce in questo nuovo stile magisteriale, che avrà una continuazione fino ad oggi, sia con Benedetto XVI che con Francesco, il quale porta l'ulteriore innovazione di unire alle catechesi del mercoledì l'omelia della messa quotidiana, celebrata a santa Marta.

Eletto papa il 16 ottobre 1978, dopo il suo primo anno di pontificato, Giovanni Paolo II col 5 settembre 1979 inizia le sue catechesi sull'amore umano nel piano divino, che dureranno fino al 28 novembre 1984. La scelta del tema è legata al progetto del Sinodo sulla famiglia che si

[1] *Evangelii gaudium*, 36: Tutte le verità rivelate procedono dalla stessa fonte divina e sono credute con la medesima fede, ma alcune di esse sono più importanti per esprimere più direttamente il cuore del Vangelo. In questo nucleo fondamentale ciò che risplende è la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto. In questo senso, il Concilio Vaticano II ha affermato che «esiste un ordine o piuttosto una "gerarchia" delle verità nella dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana» [UR 11]. Questo vale tanto per i dogmi di fede quanto per l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, ivi compreso l'insegnamento morale.
Evangelii gaudium, 37: San Tommaso d'Aquino insegnava che anche nel messaggio morale della Chiesa c'è una gerarchia, nelle virtù e negli atti che da esse procedono [STh I/II, 66, 4-6]. Qui ciò che conta è anzitutto «la fede che si rende operosa per mezzo della carità» (Gal 5,6). Le opere di amore al prossimo sono la manifestazione esterna più perfetta della grazia interiore dello Spirito: «L'elemento principale della nuova legge è la grazia dello Spirito Santo, che si manifesta nella fede che agisce per mezzo dell'amore» [STh I/II, 108, 1]. Per questo afferma che, in quanto all'agire esteriore, la misericordia è la più grande di tutte le virtù: «La misericordia è in se stessa la più grande delle virtù, infatti spetta ad essa donare ad altri e, quello che più conta, sollevare le miserie altrui. Ora questo è compito specialmente di chi è superiore, ecco perché si dice che è proprio di Dio usare misericordia, e in questo specialmente si manifesta la sua onnipotenza» [STh II/II, 30, 4; Cfr ibid., 30, 4, ad 1: «Non esercitiamo il culto verso Dio con sacrifici e con offerte esteriori a suo vantaggio, ma a vantaggio nostro e del prossimo. Egli infatti non ha bisogno dei nostri sacrifici, ma vuole che essi gli vengano offerti per la nostra devozione e a vantaggio del prossimo. Perciò la misericordia, con la quale si soccorre la miseria altrui, è un sacrificio a lui più accetto, assicurando esso più da vicino il bene del prossimo»].

terrà nell'ottobre del 1980,[2] ma si radica più profondamente nelle riflessioni teologiche e nell'azione pastorale che avevano impegnato Karol Wojtyla negli anni del suo ministero precedente l'elezione a pontefice. L'interesse di Giovanni Paolo II per l'esperienza dell'amore umano si lega alla sua ferma consapevolezza che nel luogo esistenziale e teologico dell'«amore umano» si gioca la controversia sull'*humanum* in quanto tale.[3] Possiamo, quindi, esaminare il ciclo delle catechesi alla ricerca della visione antropologica che ci viene proposta, come segmento di un insegnamento magisteriale che accompagna la nostra fede. Siamo nella Tradizione che si sviluppa guidata dallo Spirito, derivando da quanto la precede e preparando i momenti successivi.

2. Struttura, metodo e concetti principali delle catechesi

2.1. La struttura

Lo sviluppo delle catechesi segue un progetto preciso, come dimostrano i continui rimandi interni fra di esse, sia nei temi che nei termini. La loro struttura articolata è stata soggetta a ipotesi da parte di vari studiosi, ma nessuna del tutto convincente. Conviene affidarsi a quanto Giovanni Paolo stesso riassume nell'ultima catechesi, la 129ª, distinguendone due parti. La prima analizza tre frasi di Gesù riprese dai Sinottici. Nel contesto della disputa con i farisei intorno al precetto mosaico del ripudio, abbiamo il riferimento al principio (Mt 19,8; Mc 10,6-9). All'interno del discorso della montagna, vi sono le parole sulla concupiscenza come adulterio commesso nel cuore (Mt 5,28). Infine, nella disputa con i sadducei esamina le parole sulla resurrezione dei corpi (Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,35). La seconda parte analizza il sacramento del matrimonio in base al testo classico di Ef 5,22-33, con il suo rinvio a Gn 2,24 [cf 28/11/84]. Sempre nell'ultima catechesi Giovanni Paolo II precisa in quale senso abbia usato il termine «teologia del corpo»:

> Le catechesi si servono ripetutamente del termine «teologia del corpo». Questo, in certo senso, è un termine «di lavoro». L'introduzione del termine e il concetto di «teologia del corpo» era necessario per fondare il tema: «La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio» su una base più ampia. Bisogna infatti osservare che il termine «teologia del corpo» oltrepassa ampiamente il contenuto delle riflessioni fatte. [28/11/84]

[2] Al Sinodo seguirà l'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981.

[3] Così scriveva *Al venerato fratello Mons. Angelo Scola in occasione dell'apertura del Nuovo Anno Accademico*, 7 novembre 1996, *Nuntium* 1 (1997) 11-15).

2.2. Il metodo

Le catechesi sono un intervento magisteriale, che non segue il percorso di far precedere uno studio esegetico alla riflessione sistematica. Si muovono, infatti, lungo un doppio registro: biblico e filosofico, secondo l'esegesi del suo tempo e l'assunzione del personalismo realista, che Wojtyla riceve da Max Scheler,[4] nella presunzione della interrelazione tra «mistero della Scrittura e mistero della persona».[5] Sempre nella sua ultima catechesi, afferma:

> Il riferimento alla Scrittura è determinante per lo sviluppo della teologia, che riprende continuamente il deposito rivelato in una sempre maggiore comprensione, senza mai togliere il suo radicamento in esso. L'analisi degli aspetti personalistici mostra il significato esistenziale per comprendere come il vero progresso dell'umano non consista nella misura delle cose, cioè dei beni materiali, o in altre parole [consista] con la misura dell'etica e non soltanto della tecnica [28/11/84].

Approfondendo la riflessione sul metodo usato, il principio metodologico di Karol Wojtyla deriva da quel personalismo nato in seno alla fenomenologia, rivista in senso realista. Questa posizione suppone come nodo principale il concetto di esperienza, che mi fa cogliere quanto è essenzialmente umano nell'uomo concreto, attraverso l'evidenza derivata dall'esperienza, cioè fedeltà al dato, a ciò che mi viene incontro. Nel famoso dialogo con André Frossard, Giovanni Paolo II riconosce come la sua concezione della persona «unica» nella sua identità, e dell'uomo, come tale al centro dell'universo, è nata dall'esperienza e dalla compartecipazione con gli altri, molto più che dalla lettura.[6]

2.3. Concetti principali e temi antropologici

Questa esperienza è uno dei tre concetti fondamentali che ritornano spesso nel corso delle catechesi: la riduzione;[7] l'integrità della persona umana; l'esperienza essenzialmente umana. Non si tratta di concetti astratti, ma quasi di «operatori logici», messi in campo dal principio di

---

[4] Max Scheler, insieme a Roman Ingarde ed Edith Stein, tutti discepoli di Husserl, non hanno seguito il maestro nella deriva idealistica della fenomenologia, affermando che proprio il postulato fenomenologico di «ritornare alle cose stesse» chiedeva un'interpretazione realistica: i modi con cui i fenomeni si presentano alla coscienza, non determinano il loro statuto metafisico. La coscienza non ha un carattere intenzionale assoluto, cioè non è lei il soggetto di conoscenza: chi conosce è sempre una persona concreta, reale soggetto degli atti conoscitivi.

[5] Cf B. OGNIBENI, «Giovanni Paolo II davanti alla Sacra Scrittura», in AA. VV., *Amare l'amore umano*, 122.

[6] Cf A. FROSSARD dialoga con GIOVANNI PAOLO II, *Non abbiate paura*, Rusconi, Milano 1983, 17.

[7] La «riduzione» è una categoria chiave per comprendere lo sviluppo del pensiero di Giovanni Paolo nelle catechesi. Va distinta da una concezione negativa, per la quale riduzione equivale ad escludere elementi importanti nella comprensione di una realtà (questo sarebbe riduzionismo). Si tratta invece di una posizione fenomenologica: andare al di là di quanto è relativo per cogliere il centro del dato. Con il termine riduzione non si intende una interpretazione minore e insufficiente, ma un procedimento che risale all'origine, per esempio riportando gli effetti alle cause, i fenomeni ai fondamenti ontici

metodo personalista. Applicati con coerenza, fanno emergere fin dalle prime catechesi i tre cardini della visione antropologica, che ci viene proposta come interpretazione del progetto di Dio sull'umano. Questa visione antropologica si basa proprio su una precisa teologia del corpo:

> L'uomo è un soggetto non soltanto per la sua autocoscienza e autodeterminazione, ma anche in base al proprio corpo. La struttura di questo corpo è tale da permettergli di essere l'autore di un'attività prettamente umana. In questa attività il corpo esprime la persona. Esso è quindi in tutta la sua materialità («plasmò l'uomo con polvere dal suolo») quasi penetrabile e trasparente, in modo da rendere chiaro chi sia l'uomo (e chi dovrebbe essere) grazie alla struttura della sua coscienza e della sua autodeterminazione. Su questo poggia la fondamentale percezione del significato del proprio corpo, che non si può non scoprire, analizzando la solitudine originaria dell'uomo [31/10/79].

Il pensiero di Giovanni Paolo II comincia a snodarsi attraverso il passaggio dal testo sul ripudio ai primi due capitoli della Genesi, ivi accennati. Gen 1 lo conduce ad affermare una definizione dell'uomo nel suo essere ed esistere, secondo un approccio metafisico, calibrato sull'essere immagine e somiglianza di Dio. Ma è da Gen 2 che enuclea i tre temi fondamentali per la comprensione dell'umano: la solitudine originaria, l'unità originaria uomo-donna e la nudità originaria. Tutta la riflessione avviene attraverso il metodo dato dall'esperienza secondo il personalismo e partendo da quel «principio», al quale riportano le parole di Gesù.

3. Dal «principio» ai tre temi antropologici

Partendo dalla disputa con i farisei intorno alla liceità del ripudio, Giovanni Paolo II approfondisce il senso del principio creazionale, elaborando poi i tre temi antropologici.

3.1. Il principio: valore decisivo per la genesi della persona

Nella disputa con i farisei abbiamo il rimando al principio, che non è tanto un inizio temporale quanto il rimando al progetto originario del Creatore: «il Creatore da principio » (Mt 19,4); «dall'inizio della creazione» (Mc 10,6). L'interpretazione teologica tradizionale vi leggeva l'affermazione di uno stato originario dell'umano. L'esegesi biblica contemporanea con la maggior parte dei teologi vi legge una profezia da realizzare, senza alcun riferimento ad un supposto «stato originario». Queste nuove prospettive non mettono in questione l'analisi di Giovanni Paolo, che si muove lungo ipotesi esegetiche del suo tempo, perché quando coglie nei testi un'esperienza originaria dell'umano, non si muove su un piano strettamente esegetico, ma soprattutto filosofico-teologico. L'umano colto nella narrazione biblica è soggetto ad una riflessione filosofica che lo riconduce (principio di riduzione o riconduzione) al fondamento dell'esperienza umana, al di là delle concretizzazioni storiche delle quali è possibile attingere un'esperienza. Inoltre, si tratta di un umano contemplato nella realtà della redenzione in Cristo,

dalla quale non ci si può esimere. In altre parole, al «principio» occorre attribuire una forte pertinenza antropologica, in quanto luogo dove si mostra lo stato «esemplare» dell'esperienza umana. Inoltre, la riflessione sui passi biblici avviene attraverso la piena accoglienza del testo di GS 24 per cui «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé».

Nel commento ai due racconti della creazione (Gen 1,1-2,4a; Gen 2,4b-25, cf anche Gen 3), Giovanni Paolo II si avvale di un'impostazione che aveva già sviluppato in *Persona e atto*. I due racconti rappresentano un duplice approccio all'unica verità dell'umano: il punto di vista oggettivo e metafisico nel primo; l'approccio soggettivo e fenomenologico nel secondo.[8] Seguendo il racconto biblico, la verità sull'umano, espressa in categorie oggettive (Gen 1), diventa oggetto di esperienza da parte del primo uomo e della prima donna (Gen 2).

Nel primo racconto abbiamo la «riduzione cosmologica dell'umano», in quanto l'uomo è plasmato dal suolo della terra, fa parte del cosmo come tutti gli altri esseri del creato. Tuttavia, alla fine del racconto, solo per la coppia umana si afferma l'immagine e la somiglianza del Dio invisibile nel mondo visibile. Passando dal linguaggio biblico ad una corretta e adeguata interpretazione filosofica, per Wojtyla si esprime qui «l'impossibilità di spiegare l'uomo solamente a partire dal cosmo» e, al tempo stesso, si avverte «la necessità della sua comprensione personalistica»,[9] perché solo attraverso questo completamento indispensabile all'interpretazione cosmologica si può cogliere nell'uomo la sua propria soggettività unica e irriducibile.[10]

Nella convergenza tra la visione oggettiva-metafisica e quella soggettiva-personalista si dà la comprensione dell'esistenza come dono, intesa prima di tutto in una accezione metafisica. L'uomo appare come dono in quanto la sua esistenza gli è stata donata: ogni essere umano può scoprire una donazione nel puro fatto del suo esserci. Siamo stati donati a noi stessi e in questo senso anche affidati a noi stessi. L'affermazione della creazione come donazione pone una distinzione all'interno del processo evolutivo del creato, perché solo con l'apparire dell'umano la donazione giunge alla consapevolezza:

> Nel racconto della creazione del mondo visibile il donare ha senso soltanto rispetto all'uomo. In tutta l'opera della creazione, solo lui si può dire che è stato gratificato di un dono: il mondo visibile è stato creato «per lui». Il racconto biblico della creazione ci offre

[8] Cf J. MERECKI, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2015, 67-68.

[9] K. WOJTYLA, «La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo», in *Metafisica della persona*, 1317-1328. Si tratta di un saggio degli anni '70.

[10] Per Wojtyla il momento in cui si rivela questa irriducibilità dell'umano è la sua esperienza vissuta: «il metodo dell'analisi fenomenologica ci consente di soffermarci sull'esperienza come *irréducible*» [K. WOJTYLA, «La soggettività», 1327]. E quindi siamo alla «comprensione e interpretazione dell'uomo in ciò che è essenzialmente umano».

> motivi sufficienti per una tale comprensione e interpretazione: la creazione è un dono, perché in essa appare l'uomo che, come «immagine di Dio», è capace di comprendere il senso stesso del dono nella chiamata all'esistenza. Ed egli è capace di rispondere al Creatore con il linguaggio di questa comprensione [73]

Scoprendoci come dono del Donatore[11] siamo al tempo stesso chiamati a rispondere prendendoci cura di questo bene che siamo noi stessi, in una tensione fra autopossesso della nostra struttura ontica, mentre non apparteniamo solamente a noi stessi.[12]

Passando ad una riflessione personalista su Gn 2, Giovanni Paolo II propone la fondazione di una antropologia attraverso la comprensione e l'interpretazione di tre elementi: la solitudine originaria, l'unità originaria e la nudità originaria. Seguendo la narrazione biblica i tre elementi [solitudine - unità - nudità originarie] si succedono in un percorso che consente di giungere alla comprensione di quanto (secondo i tre concetti di metodo che ritornano nel corso delle catechesi) è essenzialmente [cf l'esperienza essenzialmente umana] e irriducibilmente [cf la riduzione] umano nell'uomo [cf l'integrità della persona umana]. Si giunge, così, al «significato sponsale del corpo umano», cioè il significato specifico di quella che si presenta come un'antropologia adeguata all'esperienza dell'uomo sull'umano.

3.2. La solitudine originaria

In forza del testo di Gen 2,18 («Non è bene che l'umano sia solo») Giovanni Paolo II elabora quella che definisce la «solitudine originaria» dell'uomo. Nella parola «solo», pronunciata da Dio, è contenuto il problema antropologico, anteriore alla differenza sessuale, perché riguarda l'umano nella sua natura: «Ecco, l'umano creato si trova, fin dal primo momento della sua esistenza, di fronte a Dio quasi alla ricerca della propria entità, si potrebbe dire: alla ricerca della definizione di sé stesso. Un contemporaneo direbbe: alla ricerca della propria identità» [29 ottobre 1980].

La consapevolezza che l'uomo ha di essere solo è vissuta di fronte agli animali: l'uomo se ne separa totalmente. La consapevolezza della solitudine esprime la coscienza di sé stesso come di soggetto: di essere cioè capace di libera scelta e, quindi, di auto-determinarsi, di essere in un relazione unica, esclusiva ed irripetibile con Dio («soggetto dell'Alleanza e partner dell'Alleanza»). Questa consapevolezza implica anche, la consapevolezza del proprio corpo o, meglio,

---

[11] Nel concetto del Dio creatore, Giovanni Paolo II va oltre l'idea di colui che chiama all'esistenza dal nulla perché ne scopre il fondamento nell'amore (cf 1Gv 4,8): «soltanto l'amore infatti dà inizio al bene e si compiace del bene» (cf Gn 1; 1Cor 13) [10 febbraio – 10 marzo 1982]. In *Persona e atto* Wojtyla afferma che «la persona si rivela nell'atto e attraverso il suo agire possiamo conoscere - entro certi limiti - la sua interiorità. Anche Dio si rivela nel suo agire, anzi è questa la sua prima rivelazione che precere quella registrata nella scrittura» J. MERECKI, *Corpo e trascendenza,* 64.

[12] «Etica e metafisica sono costituite *uno actu*» (R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998).

«del senso del proprio corpo». L'analisi del testo jahvista ci permette di collegare la solitudine originaria dell'uomno con la consapevolezza del corpo, attraverso il quale l'uomo si distingue da tutti gli animalia e si separa da essi, e anche attraverso il quale egli è persona. Si può affermare con certezza che quell'uomo così formato ha contemporaneamente la consapevolezza e la coscienza del proprio corpo. E ciò sulla base dell'esperienza della solitudine originaria [3 dicembre 1980].

In Gen 2 l'uomo prende coscienza della sua posizione nel mondo, del suo stato di essere incarnato. Nell'impostazione di Giovanni Paolo II, l'essere precede la coscienza. P. es., il bambino si forma, nasce alla luce prima di prendere coscienza delle sue relazioni: sul piano fenomenologico nasce quella soggettività che è presente già sul piano ontologico. La soggettività include l'autocoscienza, ma anche l'autodeterminazione. Solo un essere cosciente di sé stesso può autodeterminarsi e decidere di sé stesso nella libertà, cioè di trascendersi: «trascendenza è un altro nome della persona» (WOJTYLA, *Persona e Atto*). L'analisi della solitudine originale porta Giovanni Paolo a dire che attraverso l'atto di conoscenza l'uomo comincia a sperimentare sé stesso come diverso dal mondo che lo circonda: si sveglia come persona e da questo momento può dire «io». È vero che nessuno si sveglia come io se prima qualcuno non gli dice tu, ma l'esistenza della persona non dipende dal riconoscimento che riceve dagli altri. Anzi essa pretende di essere riconosciuta come persona: la precedenza della solitudine sull'unità rileva proprio questo fatto. La coscienza come tale non è determinata sessualmente e diventa maschile o femminile proprio attraverso la relazione con il proprio corpo.[13]

2.3. Corporeità e sessualità: l'unità originale, natura comunionale della persona

La solitudine precede l'unità. Questo fatto interpretato dalla riflessione filosofica implica che la differenza sessuale è posteriore alla realtà della corporeità dell'umano:

> Sebbene il corpo umano, nella sua normale costituzione, porti in sé i segni del sesso e sia, per sua natura, maschile o femminile, tuttavia il fatto che l'uomo sia «corpo» appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione somatica anche maschio e femmina. Perciò il significato della solitudine

[13] Nell'esperienza dell'autodeterminazione la libertà è vissuta dalla persona come indipendenza e dipendenza. Prima di tutto come dipendenza dal proprio io, nella trascendenza verticale: posso, ma non sono costretto perché dipendo da me stesso. E l'uomo si sperimenta come solitudine, cioè un essere strutturalmente diverso da tutto ciò che incontra nel mondo. Solo con la creazione del secondo uomo (la donna) questa solitudine sarà superata. La seconda forma della trascendenza è orizzontale, che l'uomo prova superando in confini del proprio io, toccando con la mente, conoscendo, una realtà che non dipende da lui nella sua esistenza. L'uomo è libero perché il suo volere non è determinato dagli oggetti dei suoi atti intenzionali. La vera decisione personale si presenta come risposta al valore (*Wertantwort*, concetto elaborato da Dietrich von Hildebrand: «nella risposta al valore ci imbattiamo in un tipo del tutto diverso di relazione metafisica rispetto a tutte quelle riferentesi a qualcosa di impersonale. Nell'arco delle relazioni Soggetto-Oggetto [...] la risposta al valore raffigura qualcosda di specifico, centrale e profondo», *Moralia*, Verlag 1980, 68).

> originaria, che può essere riferito semplicemente all'uomo, è sostanzialmente anteriore al significato dell'unità originaria: quest'ultima si basa sulla mascolinità e sulla femminilità, quasi come due differenti incarnazioni, cioè su due modi di essere corpo dello stesso essere umano, creato a immagine di Dio (Gen 1,27) [7 novembre 1979].

La differenza sessuale ha il suo fondamento nella corporeità, la qualifica ulteriormente come maschile e femminile. Adesso, dopo la creazione della donna, l'uomo-maschio non è più solo, non è più «un corpo fra altri corpi», ma comincia a esistere come «il corpo della persona di fronte al corpo di un'altra persona» e questo fatto entra nella sua autocoscienza e la modifica. La persona comincia a vivere la sua costitutiva apertura verso l'altro e ciò in un certo senso porta alla ridefinizione della sua identità.[14]

L'essere umano esce dalla propria originaria solitudine con la creazione della donna, nel senso che ora è consentito all'uomo di entrare nell'essere-comunione e di istituire una comunione inter-personale: l'unica possibile e vera. La «solitudine» era «apertura ed attesa di una comunione delle persone; attesa che ora trova risposta. Tutto ciò introduce già nel mistero della mascolinità-femminilità: due modi di essere persona umana che si richiamano reciprocamente ed interiormente in ordine ad una comunione di persone. La sessualità - connotata direttamente dalla mascolinità/femminilità comincia a svelarsi nella sua originaria verità e nella sua intrinseca esigenza (verità-ethos). Più in particolare, l'unità della carne, nell'atto coniugale, da una parte «esprime un sempre nuovo superamento del limite della solitudine» nell'assunzione della solitudine del corpo-persona del coniuge come propria e, dall'altra, riesprime e rivive il mistero della creazione, quando c'era l'uomo solo. Questo avvenimento, l'avvenimento dei due coniugi che diventano una solo carne, implica ed esige pertanto una particolare autocoscienza e «consapevolezza del significato del corpo nel reciproco donarsi di quelle persone».

La relazione che si costituisce nella donazione reciproca non è qualcosa di addizionale per la persona, perché rende possibile la sua realizzazione, attualizzazione sul piano sperimentale. Il costituirsi dell'umano come specifica trascendenza dipende dall'incontro con l'altro:

> La corporeità e la sessualità non s'identificano completamente. Sebbene il corpo umano, nella sua normale costituzione, porti in sé i segni del sesso e sia, per sua natura, maschile o femminile, tuttavia, il fatto che l'uomo sia «corpo» appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione somatica, anche maschio o femmina. Perciò il significato della solitudine originaria, che può essere riferito semplicemente all'«uomo», è sostanzialmente anteriore al significato dell'unità originaria; quest'ultima, infatti, si basa sulla mascolinità e sulla femminilità, quasi come su due differenti «incarnazioni», cioè su due modi di «essere corpo» dello stesso essere umano, creato «a immagine di Dio» (Gn 1,27) [07novembre 79].

[14] MERECKI, 90.

Per Giovanni Paolo II le parole «osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne» prima ancora di condurre al senso della differenza sessuale esprimono, attraverso l'omogeneità somatica di ambedue le persone, la loro uguale umanità. La differenza sessuale, in cui si esprime l'unità dell'uomo e della donna - l'uomo è per la donna e la donna per l'uomo - poggia su un'unità ancora più fondamentale, sull'unità nell'umanità. Scrive il papa:

> La donna viene creata, in un certo senso, sulla base della medesima umanità. L'omogeneità somatica, nonostante la diversità della costituzione legata alla differenza sessuale, è così evidente che l'uomo (maschio), svegliatosi dal sonno genetico, la esprime subito, quando dice: «questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta» (Gen 2,23).

«Non amiamo veramente un'altra persona, se ancora possiamo dire perché l'amiamo »(cf R. Spaemann, *Antinomie der Liebe*, in *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, 13). Perché amare per le qualità si apre alla possibilità di incontrare un'altra persona con qualità migliori.

In questo contesto appaiono le due forme essenziali della «differenza», senza le quali non si può articolare il pensiero cristianesimo: la differenza ontologica e la differenza sessuale. E dobbiamo registrare come oggi vi siano tentativi di neutralizzare queste differenze costitutive per la comprensione dell'*humanum*. La scienza moderna si illude di creare un uomo nuovo, basandosi sulle sue crescenti potenzialità, in base al criterio della *Kontingenzbewältigung* («venire a capo della contingenza» di Hermann Lübbe). Ma la differenza ontologica (che si definisce anche come contingenza dell'essere) ha portato Tommaso d'Aquino a scoprire il ruolo dell'atto di esistenza (*actus essendi*) nell'ente reale (*ens*) e ad assumere fino in fondo la distanza tra il creato e il mistero del Dio vivente.

Sulla differenza sessuale in rapporto all'esserci dell'umano, Derrida ha mostrato come Heidegger nell'analisi del Dasein non tematizza il problema della differenza sessuale, come se non fosse importante per comprendere la sua esistenza.[15] La trascuratezza di Heidegger assume oggi abbiamo la forma del tentativo di neutralizzare la differenza sessuale come differenza originaria, attraverso la pluralizzazione delle identità sessuali.[16]

Il superamento della solitudine avviene nella dimensione del corpo. Dalla creazione della donna si costituiscono le due dimensioni dell'essere personale, iscritte nel corpo: la solitudine

[15] J. DERRIDA, «Geschlecht: sexual difference, ontological difference», *Research in Phenomenology* 13 (1963) 65-83.

[16] Un confronto utile può farsi con il discorso di Platone, che nel Simposio mette in bocca ad Aristofane: la natura siamese degli uomini è stata divisa da Zeus perpunizione. Da qui è connaturato negli uomini l'amore gli uni per gli altri, per ritornare all'unità originaria, dalla quale è poi derivata la differenza. Nel contesto biblico, invece, la differenza è originaria ed a partire da essa si giunge all'unità. Ampliando il contesto alla fede cristiana si comprende il discorso dato che l'uomo è pensaro come immagine di Dio, che è il Dio Uni-Trino.

metafisica (essere sostanza separata da altre sostanze) e la dimensione comunione (apertura ad altra persona) = possibilità di superare la solitudine nella comunione. Il corpo è al tempo stesso distinzione e apertura:

> «Nell'esperienza del corpo è presente dunque la verità dell'essere personale, per cui la persona è una sostanza metafisica che ha bisogno di entrare in relazione con un'altra persona per realizzare pienamente ciò che è».[17]

2.4. Il pudore: la nudità originale, l'etica personalistica

«Tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna» (Gen 2,25). Siamo così davanti alla comprensione e interpretazione della nudità originaria, «nel primo abbozzo biblico dell'antropologia … esso è proprio la chiave per la sua piena e completa comprensione». La nudità originaria consiste in «quella semplicità e pienezza di visione, nella quale la comprensione del significato del corpo nasce quasi nel cuore stesso della loro comunità-comunione». In altre parole: la coscienza o visione interiore che l'uomo ha di sé stesso come soggetto (significato dalla solitudine originaria), chiamato ad entrare nella comunione inter-personale (significato dall'unità originaria uomo-donna) implica anche la «visione» dell'altro, nella pace totale di uno sguardo sulla persona, come partner della comunione, uno sguardo che crea comunione. … nello e mediante questo vedersi l'uomo e la donna comunicano dal di dentro del loro se stessi, proprio attraverso il loro essere maschile-femminile, divenendo dono l'uno all'altra.

L'apparire della donna fa emergere l'appello alla comunione insito nella solitudine, come apertura e attesa di comunione nelle persone. Mascolinità e femminilità sono i due modi di essere persona umana, che si richiamano reciprocamente ed interiormente in ordine ad una comunione di persone. Inoltre, l'unità nella carne, attraverso l'atto sessuale che in sé stesso è apertura alla trascendenza-fecondità, esprime un nuovo superamento della solitudine, nella percezione del significato del corpo nella donazione reciproca di quelle persone.

Con la nudità originaria appare alla fine del percorso il significato sponsale del corpo umano. La nudità originaria esprime la capacità originaria di donare interamente se stessi l'uno all'altra, in tutta la ricchezza della propria umanità maschile-femminile, nel corpo e mediante il corpo. Ancora una volta il testo rivelato di Gen 2 viene compreso come registrazione dell'esperienza umana, la interpella in tutta la sua dignità personale, base dell'esperienza morale. Qui Giovanni Paolo esprime una sintesi della sua etica personalistica.

---

[17] MERECKI, 97.

> Nella visione biblica il pudore sessuale non è un fenomeno originario, cioè originariamente l'uomo, che sin dall'inizio è un essere spirituale e materiale, non trova motivo di vergognarsi della sua natura, neanche dei segni della sua natura sessuata. … L'uomo per Giovanni Paolo II sperimenta la sua nascita metafisica e morale già prima del risveglio della vergogna, nel momento stesso in cui entra in contatto conoscitivo con il mondo. Nella situazione protostorica l'assenza del pudore non è legata al sottosviluppo morale dell'uomo ma, al contrario, risulta dalla pienezza della comprensione del senso del corpo. L'uomo vive pienamente la sua struttura di autopossesso e autodominio e perciò percepisce sia il proprio corpo che quello dell'altro come segno trasparente della sua e dell'altra persona. … Il corpo esprime pienamente la persona e la sua dignità. Anche i segni della sua configurazione sessuale non fermano l'attenzione su loro stessi, ma rimangono trasparenti - esprimono il soggetto personale che ne è il portatore. Per questo la relazione fra le persone è priva di timore, lo sguardo dell'altro non è vissuto come pericolo di oggettivazione, ma piuttosto rivela alla persona il valore che essa può possedere agli occhi dell'altro. Così l'incontro degli sguardi è permeato dalla fiducia, apertura, sincerità, esprime la pienezza della comunicazione personale:[18]

> A questo proposito, qualunque criterio naturalistico è destinato a fallire, mentre invece il criterio personalistico può essere di grande aiuto. Gen 2,25 parla certamente di qualcosa di straordinario, che sta al di fuori dei limiti del pudore conosciuto tramite l'esperienza umana e che insieme decide della particolare pienezza della comunicazione interpersonale, radicata nel cuore stesso di quella *communio*, che viene così rivelata e sviluppata.

Antropologicamente il cambiamento dello sguardo ha la radice nella «rottura dell'originaria unità spirituale e somatica dell'uomo». E nasce la vergogna del proprio corpo. La vergogna del proprio corpo nudo indica che quella capacità originaria è stata sconvolta: «Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi» (Gen 3,7). La persona non vede più sé stessa nella luce che Dio le aveva donato, cioè venuta da Dio come dono creato per essere-donato; vede l'altro come pericolo per sé stessa e quindi come oggetto da dominare. La concupiscenza appare la contraddizione del significato sponsale del corpo. La corporeità nello stato originario è espressione del dono, di un atteggiamento per l'altro, mentre attraverso la concupiscenza diventa l'oggettivazione del corpo altrui, che viene compreso per me, tralasciando l'epifania della persona.

> Quella vergogna invadendo la relazione uomo-donna nella sua totalità, si è manifestata con lo squilibrio dell'originario significato dell'unità corporea, cioè del corpo quale substrato peculiare della persona … Di qui la necessità di nascondersi davanti all'altro col proprio corpo, con ciò che determina la propria femminilità/mascolinità. Questa necessità dimostra la fondamentale mancanza di affidamento, il che di per sé indica il crollo dell'originario rapporto di comunione.

[18] MERECKI, 110-111. Sullo sguardo che induce al possesso del corpo altrui cf J.-P. Sartre, soprattutto in *Huis clos*, con la famosa frase finale della pièce teatrale: «l'enfer c'est les autres», da comprendersi proprio alla luce dello sguardo dell'altro che mi rende oggetto della sua appropriazione.

Giovanni Paolo II va al di là della lettura teologica del peccato originale (rottura dell'alleanza con Dio), sottolineando la sua dimensione fenomenologica e antropologica: è una scossa antropologica che perverte l'equilibrio delle forze presenti nell'interiorità dell'uomo … la visione teologica della concupiscenza! Di fronte alla quale l'essere umano dovrà agire con lo sforzo morale per riacquistare l'originaria trasparenza dello sguardo nella percezione del corpo dell'altro e del proprio corpo. Con il peccato l'uomo ha perso l'originaria certezza di essere immagine del Dio invisibile nel mondo visibile. Non sperimenta più il corpo come immagine dell'immagine, segno visibile dell'immagine di Dio che è lui stesso.

> La soggettività della persona cede, in un certo senso, all'oggettività del corpo. A motivo del corpo l'uomo diviene oggetto per l'uomo - la femmina per il maschio e viceversa. La concupiscenza significa, per così dire, che i rapporti personali dell'uomo e della donna vengono unilateralmente e riduttivamente vincolati al corpo e al sesso, nel senso che tali rapporti divengono quasi inabili ad accogliere il dono reciproco della persona. […] La concupiscenza, che si manifesta come una costrizione sui generis del corpo, limita interiormente e restringe l'autodominio di sé e per ciò stesso, in un certo senso, rende impossibile la libertà del don. […] Da sola, essa non unisce, ma si appropria. Il rapporto del dono si muta nel rapporto di appropriazione.

Così in questa situazione di fatto, il pudore sessuale ha funzione di difesa, ma soprattutto nel senso positivo di rivelazione! Al di là delle varie forme culturali nelle quali si realizza il suo senso, il significato del pudore sessuale è un luogo antropologico ed etico rivelativo del carattere oggettivo della persona. Permette di avvicinarsi alla verità originaria dell'uomo! Giovanni Paolo II lo chiama esperienza di confine o liminale: «sgombra il cammino all'amore». Dà tempo allo sviluppo del vero amore, perché si rivolga all'intera persona, sfociando nel dono totale di sé all'altro che sta alla base dell'esperienza matrimoniale. Qui il pudore termina la sua funzione e la vergogna viene assorbita dall'amore (cf la nudità nel Cantico dei Cantici, che riprende la nudità originaria).

Il corpo umano, con il suo sesso, e la sua mascolinità e femminilità, visto nel mistero stesso della creazione, non è soltanto sorgente di fecondità e procreazione, come in tutto l'ordine naturale, ma racchiude fin dal principio l'attributo sponsale, cioè la capacità di esprimere l'amore: quell'amore appunto nel quale l'uomo-persona diventa dono e - mediante questo dono - attua il senso del suo essere ed esistere.

Infatti il dono rivela, per così dire, una particolare caratteristica dell'esistenza personale, anzi della stessa essenza della persona. Quando Dio-Jahvé dice che «non è bene che l'uomo sia solo» (Gen 2,18), afferma che da «solo» l'uomo non realizza totalmente questa essenza. La realizza soltanto esistendo «con qualcuno» - e ancora più profondamente e più completamente: esistendo «per qualcuno». Questa norma dell'esistere della persona è dimostrata nel libro della

Genesi come caratteristica della creazione, appunto mediante il significato di queste due parole: *solo* e *aiuto*. Sono proprio esse che indicano quanto fondamentale e costitutiva per l'uomo sia la relazione e la comunione delle persone. Comunione delle persone significa essere in reciproco *per*, in una relazione di reciproco dono. E questa relazione è appunto il compimento della solitudine originaria dell'uomo. Per cui il senso pieno dell'essere personale umano si gioca sempre nella tensione fra sostanza e relazione, cioè solitudine e incontro. In un equilibrio da mantenere.

La redenzione del corpo & della persona avviene attraverso l'avvenimento cristologico che permette la virtù della purezza e la redenzione escatologica per la quale accadrà la perfetta spiritualizzazione del corpo e della psyche, quale ricostituzione piena della soggettività personale dell'uomo. La risurrezione consisterà nella perfetta realizzazione di ciò che è personale nell'uomo poiché lo spirito non solo dominerà il corpo, ma lo impregnerà completamente [cf 16 dicembre 1981]. Questa trasformazione nasce con la perfetta donazione che Dio fa di sé stesso ai risorti, alla quale corrisponde la perfetta concentrazione della persona nel mistero trinitario (visione di Dio faccia a faccia, così come egli è): dalla completa divinizzazione, cristificazione della persona umana sgorga la sua perfetta spiritualizzazione: essere perfettamente persona.

Ma questo non può avvenire senza una comunione reciproca e proporzionata alle creature, il significato sponsale appartiene ai significati immutabili che costituiscono l'humanum, mentre la realizzazione matrimoniale di questo significato appartiene solamente a questo mondo. La verginità, quindi, non è la negazione del significato sponsale del corpo, ma la manifestazione della sua verità, cioè la manifestazione escatologica del significato sponsale del corpo perché non si identifica puramente e semplicemente con la sua realizzazione matrimoniale. La redenzione del corpo, però, non deve attendere la manifestazione escatologica totale, ma è realizzata già ora dall'amore coniugale e nell'amore coniugale. Che si apre alla partecipazione con l'atto creativo di Dio nella fecondità: l'atto coniugale potenzialmente fertile è il tempio santo nel quale Dio può compiere l'atto che gli appartiene in proprio: quello di creare una nuova persona umana.