

L'UNITÀ ORIGINARIA DELL'UOMO E DELLA DONNA NELL'UMANITÀ

GIOVANNI PAOLO II, Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano, Città Nuova, Roma 2006.

1. Le parole del Libro della Genesi, «Non è bene che l'uomo sia solo» (2, 18), sono quasi un preludio al racconto della creazione della donna. Insieme a questo racconto, il senso della solitudine originaria entra a far parte del significato dell'originaria unità, il cui punto-chiave sembrano essere proprio le parole di Genesi 2, 24, alle quali si richiama Cristo nel suo colloquio con i farisei: «L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola» (Mt 19, 5). Se Cristo, riferendosi al «principio», cita queste parole, ci conviene precisare il significato di quella originaria unità, che affonda le radici nel fatto della creazione dell'uomo come maschio e femmina.

Il racconto del capitolo primo della Genesi non conosce il problema della solitudine originaria dell'uomo: l'uomo infatti sin dall'inizio è «maschio e femmina». Il testo jahvista del capitolo secondo, invece, ci autorizza, in certo modo, a pensare prima solamente all'uomo in quanto, mediante il corpo, appartiene al mondo visibile, però oltrepassandolo; poi, ci fa pensare allo stesso uomo, ma attraverso la duplicità del sesso. 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 della 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» (Gen 1, 27).

2. Seguendo il testo jahvista, nel quale la creazione della donna è stata descritta separatamente (Gen 2, 21-22), dobbiamo avere davanti agli occhi, nello stesso tempo, quell'«immagine di Dio» del primo racconto della creazione. Il secondo racconto conserva, nel linguaggio e nello stile, tutte le caratteristiche del testo jahvista. Il modo di narrare concorda col modo di pensare e di esprimersi dell'epoca alla quale il testo appartiene. Si può dire, seguendo la filosofia contemporanea della religione e quella del linguaggio, che si tratta di un linguaggio mitico. In questo caso, infatti, il termine «mito» non designa un contenuto fabuloso, ma semplicemente un modo arcaico di esprimere un contenuto più profondo. Senza alcuna difficoltà, sotto lo strato dell'antica narrazione, scopriamo quel contenuto, veramente mirabile per

quanto riguarda le qualità e la condensazione delle verità che vi sono racchiuse. Aggiungiamo che il secondo racconto della creazione dell'uomo conserva, fino ad un certo punto, una forma di dialogo tra l'uomo e Dio Creatore, e ciò si manifesta soprattutto *in quella tappa nella quale l'uomo ('adam) viene definitivamente creato quale maschio e femmina ('ish-'ishshah)* (1). La creazione si attua quasi contemporaneamente in due dimensioni; l'azione di Dio-Jahvè che crea si svolge in correlazione al processo della coscienza umana.

3. Così dunque Dio-Jahvè dice: «Non è bene che l'uomo sia solo; gli voglio dare un aiuto che gli sia simile» (Gen 2, 18). E nello stesso tempo l'uomo conferma la propria solitudine (Gen 2, 20). In seguito leggiamo: «Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola che aveva tolta all'uomo una donna» (Gen 2, 21-22). Prendendo in considerazione la specificità del linguaggio, bisogna prima di tutto riconoscere che ci fa molto pensare quel torpore genesiaco, nel quale, per opera di Dio-Jahvè, l'uomo s'immerge in preparazione del nuovo atto creatore. Sullo sfondo della mentalità contemporanea, abituata – per via delle analisi del subcosciente – a legare al mondo del sonno dei contenuti sessuali, quel torpore può suscitare una associazione particolare (2). Tuttavia il racconto biblico sembra andare oltre la dimensione del subcosciente umano. Se si ammette poi una significativa diversità di vocabolario, si può concludere che l'uomo ('adam) cade in quel «torpore» per risvegliarsi «maschio» e «femmina». Infatti, per la prima volta in Gen 2, 23 ci imbattiamo nella distinzione 'ish-'ishshah. Forse quindi l'*analogia del sonno* indica qui non tanto un passare dalla coscienza alla subcoscienza, quanto uno specifico ritorno al non-essere (il sonno ha in sé una componente di annientamento dell'esistenza cosciente dell'uomo), ossia al momento antecedente alla creazione, *affinché da esso, per iniziativa creatrice di Dio, l'«uomo» solitario possa riemergere nella sua duplice unità di maschio e femmina* (3).

(1) Il termine ebraico 'adam esprime il concetto collettivo della specie umana, cioè l'uomo che rappresenta l'umanità (la Bibbia definisce l'individuo usando l'espressione: «figlio dell'uomo», ben-'adam). La contrapposizione: 'ish-'ishshah sottolinea la diversità sessuale (come in greco aner-gyne).

Dopo la creazione della donna, il testo biblico continua a chiamare il primo uomo 'adam (con l'articolo definito), esprimendo così la sua «corporeità personalità», in quanto è diventato «padre dell'umanità», suo progenitore e rappresentante, come poi Abramo è stato riconosciuto quale «padre dei credenti» e Giacobbe è stato identificato con Israele-Popolo Eletto.

(2) Il torpore di Adamo (in ebraico *tardemah*) è un profondo sonno (latino: *sopor*; inglese: *sleep*), in cui l'uomo cade senza conoscenza o sogni (la Bibbia ha un altro termine per definire il sogno: *halom*). Cfr Gen 15, 12; 1 Sam 26, 12.

Freud esamina, invece, il contenuto *dei sogni* (latino: *somnium*; inglese: *dream*), i quali, formandosi con elementi psichici «respinti nel subcosciente», permettono, secondo lui, di farne emergere i contenuti inconsci, che sarebbero, in ultima analisi, sempre sessuali.

Questa idea è naturalmente del tutto estranea all'autore biblico.

Nella teologia dell'autore jahvista, il torpore nel quale Dio fece cadere il primo uomo sottolinea l'*esclusività dell'azione di Dio* nell'opera della creazione della donna; l'uomo non aveva in essa alcuna partecipazione cosciente. Dio si serve della sua «costola» soltanto per accentuare la comune natura dell'uomo e della donna.

(3) «Torpore» (*tardemah*) è il termine che appare nella Sacra Scrittura, quando durante il sonno

In ogni caso alla luce del contesto di *Gen 2, 18-20* non vi è alcun dubbio che l'uomo cada in quel «torpore» col desiderio di trovare un essere simile a sé. Se possiamo, per analogia col sonno, parlare qui anche di sogno, dobbiamo dire che quel biblico archetipo ci consente di ammettere come contenuto di quel sogno un «secondo io», anch'esso personale e ugualmente rapportato alla situazione di solitudine originaria, cioè a tutto quel processo di stabilizzazione della identità umana in relazione all'insieme degli esseri viventi (*animalia*), in quanto è processo di «differenziazione» dell'uomo da tale ambiente. In questo modo, il cerchio della solitudine dell'uomo-persona si rompe, perché il primo «uomo» si risveglia dal suo sonno come «maschio e femmina».

4. La donna è plasmata «con la costola» che Dio-Jahvè aveva tolto all'uomo. Considerando il modo arcaico, metaforico e immaginoso di esprimere il pensiero, possiamo stabilire che si tratta qui di omogeneità di tutto l'essere di entrambi; tale omogeneità riguarda soprattutto il corpo, la struttura somatica, ed è confermata anche dalle prime parole dell'uomo alla donna creata: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» (*Gen 2, 23*) (4). E nondimeno le parole citate

o direttamente dopo di esso debbono accadere degli avvenimenti straordinari (cfr *Gen 15, 12*; *1 Sam 26, 12*; *Is 29, 10*; *Gb 4, 13*; *33, 15*). I Settanta traducono *tardemab* con *ékstasis* (un'estasi).

Nel Pentateuco *tardemab* appare ancora una volta in un contesto misterioso: Abram, su comando di Dio, ha preparato un sacrificio di animali, scacciando da essi gli uccelli rapaci: «Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco un oscuro terrore lo assalì...» (*Gen 15, 12*). Proprio allora Dio comincia a parlare e conclude con lui una alleanza, che è il vertice della rivelazione fatta ad Abramo.

Questa scena somiglia in certo modo a quella del giardino del Getsemani: Gesù «cominciò a sentire paura e angoscia...» (*Mt 14, 33*) e trovò gli Apostoli «che dormivano per la tristezza» (*Lc 22, 45*).

L'autore biblico ammette nel primo uomo un certo senso di carenza e di solitudine («non è bene che l'uomo sia solo»; «non trovò un aiuto che gli fosse simile»), anche se non di paura. Forse questo stato provoca «un sonno causato dalla tristezza», o forse, come in Abramo, «da un oscuro terrore» di non-essere; come alla soglia dell'opera della creazione: «la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso» (*Gen 1, 2*).

In ogni caso, secondo tutti e due i testi, in cui il Pentateuco o piuttosto il Libro della Genesi parla del sonno profondo (*tardemab*), ha luogo una speciale azione divina, cioè un'«alleanza» carica di conseguenze per tutta la storia della salvezza: Adamo dà inizio al genere umano, Abramo al Popolo Eletto.

(4) È interessante notare che per gli antichi Sumeri il segno cuneiforme per indicare il sostantivo «costola» coincideva con quello usato per indicare la parola «vita». Quanto poi al racconto jahvista, secondo una certa interpretazione di *Gen 2, 21*, Dio piuttosto ricopre la costola di carne (invece di richiudere la carne al suo posto) e in questo modo «forma» la donna, che trae origine dalla «carne e dalle ossa» del primo uomo (maschio).

Nel linguaggio biblico questa è una definizione di consanguineità o appartenenza alla stessa discendenza (ad es. cfr *Gen 29, 14*): la donna appartiene alla stessa specie dell'uomo, distinguendosi dagli altri esseri viventi prima creati.

Nell'antropologia biblica le «ossa» esprimono una componente importantissima del corpo; dato che per gli Ebrei non vi era una precisa distinzione tra «corpo» e «anima» (il corpo veniva considerato come manifestazione esteriore della personalità), le «ossa» significavano semplicemente, per sinécdoche, l'«essere» umano (cfr ad es. *Sal 139, 15*: «Non ti erano nascoste le mie ossa»).

Si può quindi intendere «osso dalle ossa», in senso relazionale, come l'«essere dall'essere»;

si riferiscono pure all'umanità dell'uomo-maschio. Esse vanno lette nel contesto delle affermazioni fatte prima della creazione della donna, nelle quali, pur non esistendo ancora l'«incarnazione»¹ dell'uomo, essa viene definita come «aiuto simile a lui» (cfr *Gen 2, 18 e 2, 20*) (5). Così, dunque, *la donna viene creata, in 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*). In questo modo l'uomo (maschio) manifesta per la prima volta gioia e perfino esaltazione, di cui prima non aveva motivo a causa della mancanza di un essere simile a lui. La gioia per l'altro essere umano, per il secondo «io», domina nelle parole dell'uomo (maschio) pronunziate alla vista della donna (femmina). Tutto ciò aiuta a stabilire il pieno significato della originaria unità. Poche sono qui le parole, ma ognuna è di gran peso. Dobbiamo quindi tener conto – e lo faremo anche in seguito – del fatto che quella prima donna, «plasmata con la costola tolta... all'uomo» (maschio), viene subito accettata come aiuto adeguato a lui.

A questo stesso tema, cioè al significato dell'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità, torneremo ancora nella prossima meditazione.

NOTE

¹ Il testo, come altri passaggi analoghi che lo precedono, non deve far pensare a due stadi cronologici nella creazione dell'uomo. Individua piuttosto l'esistenza di due livelli di significato dell'essere corpo dell'uomo. Si vuole sottolineare che la corporeità e la sessualità non si identificano completamente, ma vi è un significato del corpo sostanzialmente «anteriore» al suo essere necessariamente anche sessuato. È quello della solitudine originaria che si riferisce semplicemente all'uomo «prima» del suo essere maschio o femmina.

«carne dalla carne» significa che, pur avendo diverse caratteristiche fisiche, la donna presenta la stessa personalità che possiede l'uomo.

Nel «canto nuziale» del primo uomo, l'espressione «osso dalle ossa, carne dalla carne» è una forma di superlativo, sottolineato inoltre dalla triplice ripetizione: «questa», «essa», «la».

(5) È difficile tradurre esattamente l'espressione ebraica *'ezer kenegdô*, che viene tradotta in vario modo nelle lingue europee, ad esempio: latino: «adiutorium ei conveniens sicut oportebat iuxta eum»; tedesco: «eine Hilfe... die ihm entspricht»; francese: «égal vis-à-vis de lui»; italiano: «un aiuto che gli sia simile»; spagnolo: «como él que le ayude»; inglese: «a helper fit for him»; polacco: «odpowiednia all niego pomoc».

Poiché il termine «aiuto» sembra suggerire il concetto di «complementarietà» o meglio di «corrispondenza esatta», il termine «simile» si collega piuttosto con quello di «similarità», ma in senso diverso dalla somiglianza dell'uomo con Dio.

ATTRAVERSO LA COMUNIONE DELLE PERSONE L'UOMO DIVENTA IMMAGINE DI DIO

1. Seguendo la narrazione del Libro della Genesi, abbiamo constatato che la «definitiva» creazione dell'uomo consiste nella creazione dell'unità di due esseri. La loro unità denota soprattutto l'identità della natura umana; la dualità, invece, manifesta ciò che, in base a tale identità, costituisce la mascolinità e la femminilità dell'uomo creato. Questa dimensione ontologica dell'unità e della dualità, ha, nello stesso tempo, un significato assiologico. Dal testo di Genesi 2, 23 e dall'intero contesto risulta chiaramente come l'uomo è stato creato come un particolare valore dinanzi a Dio («Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona»: Gen 1, 31), ma anche come un particolare valore per l'uomo stesso: primo, perché è «uomo»; secondo, perché la «donna» è per l'uomo, e viceversa l'«uomo» è per la donna. Mentre il capitolo primo della Genesi esprime questo valore in forma puramente teologica (e indirettamente metafisica), il capitolo secondo, invece, rivela, per così dire, il primo cerchio dell'esperienza vissuta dall'uomo come valore. Questa esperienza è iscritta già nel significato della solitudine originaria, e poi in tutto il racconto della creazione dell'uomo come maschio e femmina. Il conciso testo di Gen 2, 23, che racchiude le parole del primo uomo alla vista della donna creata, «da lui tolta», può essere ritenuto il prototipo biblico del Cantico dei Cantici. E se è possibile leggere impressioni ed emozioni attraverso parole così remote, si potrebbe anche rischiare di dire che la profondità e la forza di questa prima e «originaria» emozione dell'uomo-maschio dinanzi all'umanità della donna, e insieme dinanzi alla femminilità dell'altro essere umano, sembra qualcosa di unico ed irripetibile.

2. In questo modo, il significato dell'unità originaria dell'uomo, attraverso la mascolinità e la femminilità, si esprime come superamento del confine della solitudine, e nello stesso tempo come affermazione – nei confronti di entrambi gli esseri umani – di tutto ciò che nella solitudine è costitutivo dell'«uomo». Nel racconto biblico, la solitudine è via che porta a quell'unità che, seguendo il Vaticano II, possiamo definire *communio personarum* (1). Come abbiamo già in precedenza constatato, l'uomo, nella sua originaria solitudine, acquista una coscienza personale nel processo di «distinzione» da tutti gli esseri viventi (*animalia*) e nello stesso tempo, in questa solitudine, si apre verso un essere affine a lui e che la Genesi (2, 18 e 20)

(1) «Ma Dio non creò l'uomo lasciandolo solo; fin da principio "uomo e donna li creò" (Gen 1, 17) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone» (*Gaudium et spes* 12).

definisce quale «aiuto che gli è simile». Questa apertura decide dell'uomo-persona non meno, anzi forse ancor più, della stessa «distinzione». La solitudine dell'uomo, nel racconto jahvista, ci si presenta non soltanto come la prima scoperta della caratteristica trascendenza propria della persona, ma anche come scoperta di un'adeguata relazione «alla» persona, e quindi come apertura e attesa di una «comunione delle persone».

Si potrebbe qui usare anche il termine «comunità», se non fosse generico e non avesse così numerosi significati. «*Communio*» dice di più e con maggior precisione, poiché indica appunto quell'«aiuto» che deriva, in certo senso, dal fatto stesso di esistere come persona «accanto» a una persona. Nel racconto biblico questo fatto diventa *eo ipso* – di per sé – esistenza della persona «per» la persona, dato che l'uomo nella sua solitudine originaria era, in certo modo, già in questa relazione. Ciò è confermato, in senso negativo, proprio dalla sua solitudine. Inoltre, la comunione delle persone poteva formarsi solo in base ad una «duplice solitudine» dell'uomo e della donna, ossia come incontro nella loro «distinzione» dal mondo degli esseri viventi (*animalia*), che dava ad ambedue la possibilità di essere e di esistere in una particolare reciprocità. Il concetto di «aiuto» esprime anche questa reciprocità nell'esistenza, che nessun altro essere vivente avrebbe potuto assicurare. Indispensabile per questa reciprocità era tutto ciò che di costitutivo fondava la solitudine di ciascuno di essi, e pertanto anche l'autoconoscenza e l'autodeterminazione, ossia la soggettività e la consapevolezza del significato del proprio corpo.

3. Il racconto della creazione dell'uomo, nel capitolo primo, afferma sin dall'inizio e direttamente che l'uomo è stato creato a immagine di Dio in quanto maschio e femmina. Il racconto del capitolo secondo, invece, non parla dell'«immagine di Dio»; ma esso rivela, nel modo che gli è proprio, che la completa e definitiva creazione dell'«uomo» (sottoposto dapprima all'esperienza della solitudine originaria) si esprime nel dar vita a quella «*communio personarum*» che l'uomo e la donna formano. In questo modo, il racconto jahvista si accorda con il contenuto del primo racconto. Se, viceversa, vogliamo ricavare anche dal racconto del testo jahvista il concetto di «immagine di Dio», possiamo allora dedurre che l'uomo è divenuto «immagine e somiglianza» di Dio non soltanto attraverso la propria umanità, ma anche attraverso la comunione delle persone, che l'uomo e la donna formano sin dall'inizio. La funzione dell'immagine è quella di rispecchiare colui che è il modello, riprodurre il proprio prototipo. L'uomo diventa immagine di Dio non tanto nel momento della solitudine quanto nel momento della comunione. Egli, infatti, è fin «da principio» non soltanto immagine in cui si rispecchia la solitudine di una Persona che regge il mondo, ma anche, ed essenzialmente, immagine di una imperscrutabile divina comunione di Persone.

In questo modo, il secondo racconto potrebbe anche preparare a comprendere il concetto trinitario dell'«immagine di Dio», anche se questa appare solamente nel primo racconto. Ciò, ovviamente, non è senza significato anche per la teologia del corpo, anzi forse costituisce perfino l'aspetto teologico più profondo di tutto ciò che si può dire circa l'uomo. Nel mistero della creazione – in base alla originaria e costitutiva «solitudine» del suo essere – l'uomo è stato dotato di una profonda unità

tra ciò che in lui umanamente e mediante il corpo è maschile, e ciò che in lui altrettanto umanamente e mediante il corpo è femminile. Su tutto questo, sin dall'inizio, è scesa la benedizione della fecondità, congiunta con la procreazione umana (cfr Gen 1, 28).

4. In questo modo, ci troviamo quasi nel midollo stesso della realtà antropologica che ha nome «corpo». Le parole di Gen 2, 23 ne parlano direttamente e per la prima volta nei seguenti termini: «carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa». L'uomo-maschio pronunzia queste parole, come se soltanto alla vista della donna potesse identificare e chiamare per nome ciò che in modo visibile li rende simili l'uno all'altro, e insieme ciò in cui si manifesta l'umanità. Alla luce della precedente analisi di tutti i «corpi», con i quali l'uomo è venuto a contatto, e che egli ha concettualmente definito dando loro il nome («animalia»), l'espressione «carne dalla mia carne» acquista proprio questo significato: il corpo rivela l'uomo. Questa formula concisa contiene già tutto ciò che sulla struttura del corpo come organismo, sulla sua vitalità, sulla sua particolare fisiologia sessuale, ecc., potrà mai dire la scienza umana. In questa prima espressione dell'uomo-maschio, «carne dalla mia carne», vi è anche racchiuso un riferimento a ciò per cui quel corpo è autenticamente umano, e quindi a ciò che determina l'uomo come persona, cioè come essere che anche in tutta la sua corporeità è «simile» a Dio (2).

5. Ci troviamo, dunque, quasi nel midollo stesso della realtà antropologica, il cui nome è «corpo», corpo umano. Tuttavia, come è facile osservare, tale midollo non è soltanto antropologico, ma anche essenzialmente teologico. La teologia del corpo, che sin dall'inizio è legata alla creazione dell'uomo a immagine di Dio, diventa, in certo modo, anche teologia del sesso, o piuttosto teologia della mascolinità e della femminilità, che qui, nel Libro della Genesi, ha il suo punto di partenza. Il significato originario dell'unità testimoniata dalle parole di Gen 2, 24, avrà nella rivelazione di Dio ampia e lontana prospettiva. Quest'unità attraverso il corpo («e i due saranno una sola carne») possiede una dimensione multiforme: una dimensione etica, come viene confermato dalla risposta di Cristo ai farisei in Mt 19 (Mc 10), e anche una dimensione sacramentale, strettamente teologica, come viene comprovato dalle parole di san Paolo agli Efesini (3), che si riferiscono altresì alla tradizione dei profeti (Osea, Isaia, Ezechiele). Ed è così, perché quell'unità che si realizza attraverso

(2) Nella concezione dei più antichi libri biblici non appare la contrapposizione dualistica «anima-corpo». Come è già stato sottolineato (cfr nota n. 1, p. 51), si può piuttosto parlare di una combinazione complementare «corpo-vita». Il corpo è espressione della personalità dell'uomo, e se non esaurisce pienamente questo concetto, occorre intenderlo nel linguaggio biblico come «pars pro toto»; cfr ad es.: «né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio...» (Mt 16, 17), cioè: non l'uomo lo ha rivelato a te.

(3) «Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!» (Ef 5, 29-32).

Ciò sarà tema delle nostre riflessioni nella parte intitolata «Il sacramento».

so il corpo indica, sin dall'inizio, non soltanto il «corpo», ma anche la comunione «incarnata» delle persone — *communio personarum* — e tale comunione sin dall'inizio richiede. La mascolinità e la femminilità esprimono il duplice aspetto della costituzione somatica dell'uomo («questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa»), e indicano, inoltre, attraverso le stesse parole di Gen 2, 23, la nuova coscienza del senso del proprio corpo: senso che si può dire consista in un arricchimento reciproco. Proprio questa coscienza, attraverso la quale l'umanità si forma di nuovo come comunione di persone, sembra costituire lo strato che nel racconto della creazione dell'uomo (e nella rivelazione del corpo in esso racchiusa) è più profondo della stessa struttura somatica come maschio e femmina. In ogni caso, questa struttura è presentata sin dall'inizio con una profonda coscienza della corporeità e sessualità umana, e ciò stabilisce una norma inalienabile per la comprensione dell'uomo sul piano teologico.

PIEZZA PERSONALISTICA DELL'INNOCENZA ORIGINALE

1. Che cosa è la vergogna e come spiegare la sua assenza nello stato di innocenza originaria, nella profondità stessa del mistero della creazione dell'uomo come maschio e femmina? Dalle analisi contemporanee della vergogna – e in particolare del pudore sessuale – si deduce la complessità di questa fondamentale esperienza, nella quale l'uomo si esprime come persona secondo la struttura che gli è propria. Nell'esperienza del pudore, l'essere umano sperimenta il timore nei confronti del «secondo io» (così, ad esempio, la donna di fronte all'uomo), e questo è sostanzialmente timore per il proprio «io». Con il pudore, l'essere umano manifesta quasi «istintivamente» il bisogno dell'affermazione e dell'accettazione di questo «io», secondo il suo giusto valore. Lo sperimenta nello stesso tempo sia dentro se stesso, sia all'esterno, di fronte all'«altro». Si può dunque dire che il pudore è una esperienza complessa anche nel senso che, quasi allontanando un essere umano dall'altro (la donna dall'uomo), esso cerca nel contempo il loro personale avvicinamento, creando gli una base e un livello idonei.

Per la stessa ragione, esso ha un significato fondamentale quanto alla formazione dell'*ethos* nell'umana convivenza, e in particolare nella relazione uomo-donna. L'analisi del pudore indica chiaramente quanto profondamente esso sia radicato appunto nelle mutue relazioni, *quanto esattamente esprima le regole essenziali alla «comunione delle persone»*, e parimenti *quanto profondamente tocchi la dimensione della «solitudine» originaria dell'uomo*. L'apparire della «vergogna» nella successiva narrazione biblica del capitolo 3 della Genesi ha un significato pluridimensionale, e a suo tempo ci converrà riprenderne l'analisi.

Che cosa significa, invece, la sua originaria assenza in *Gen 2, 25*: «Erano nudi ma non ne provavano vergogna»?

2. Bisogna stabilire, anzitutto, che si tratta di una vera non-presenza della vergogna, e non di una sua carenza o di un suo sottosviluppo. Non possiamo qui in alcun modo sostenere una «primitivizzazione» del suo significato. Quindi il testo di *Gen 2, 25* non soltanto esclude decisamente la possibilità di pensare ad una «mancanza di vergogna», ovverosia alla impudicizia, ma ancor più esclude che la si spieghi mediante l'analogia con alcune esperienze umane positive, come ad esempio quelle dell'età infantile oppure della vita dei cosiddetti popoli primitivi. Tali analogie sono non soltanto insufficienti, ma possono essere addirittura deludenti. Le parole di *Gen 2, 25* «non provavano vergogna», non esprimono carenza, ma, al contra-

rio, servono a indicare una particolare pienezza di coscienza e di esperienza, soprattutto la pienezza di comprensione del significato del corpo, legata al fatto che «erano nudi».

Che così si debba comprendere e interpretare il testo citato lo testimonia il seguito della narrazione jahvista, in cui l'apparire della vergogna ed in particolare del pudore sessuale è collegato con la perdita di quella pienezza originaria. Presupponendo, quindi, l'esperienza del pudore come esperienza «di confine», dobbiamo domandarci *a quale pienezza di coscienza e di esperienza, e in particolare a quale pienezza di comprensione del significato del corpo corrisponda il significato della nudità originaria*, di cui parla *Gen 2, 25*.

3. Per rispondere a questa domanda, è necessario tenere presente il processo analitico finora condotto, che ha la sua base nell'insieme del passo jahvista. In questo contesto, la solitudine originaria dell'uomo si manifesta come «non-identificazione» della propria umanità col mondo degli esseri viventi (*animalia*) che lo circondano.

Tale «non-identificazione», in seguito alla creazione dell'uomo come maschio e femmina, cede il posto alla felice scoperta della propria umanità «con l'aiuto» dell'altro essere umano; così l'uomo riconosce e ritrova la propria umanità «con l'aiuto» della donna (*Gen 2, 25*). Questo loro atto, nello stesso tempo, realizza una percezione del mondo che si attua direttamente attraverso il corpo («carne dalla mia carne»). Esso è la sorgente diretta e visibile dell'esperienza che giunge a stabilire la loro unità nell'umanità. Non è difficile capire, perciò, che la nudità corrisponde a quella pienezza di coscienza del significato del corpo, derivante dalla tipica percezione dei sensi. Si può pensare a questa pienezza in categorie di verità dell'essere o della realtà, e si può dire che l'uomo e la donna erano originariamente dati l'uno all'altro proprio secondo tale verità, in quanto «erano nudi». Nell'analisi del significato della nudità originaria, non si può assolutamente prescindere da questa dimensione. *Questo partecipare alla percezione del mondo* – nel suo aspetto «esteriore» – è un fatto diretto e quasi spontaneo, anteriore a qualsiasi complicazione «critica» della conoscenza e dell'esperienza umana e appare strettamente *connesso all'esperienza del significato del corpo umano*. Già così si potrebbe percepire l'innocenza originaria della «conoscenza».

4. Tuttavia, non si può individuare il significato della nudità originaria considerando soltanto la partecipazione dell'uomo alla percezione esteriore del mondo; non lo si può stabilire senza scendere nell'intimo dell'uomo. *Gen 2, 25* ci introduce proprio a questo livello e vuole che noi lì cerchiamo l'innocenza originaria del conoscere. Infatti, è con la dimensione dell'interiorità umana che bisogna spiegare e misurare quella particolare pienezza della comunicazione interpersonale, grazie alla quale uomo e donna «erano nudi ma non ne provavano vergogna».

Il concetto di «comunicazione», nel nostro linguaggio convenzionale, è stato pressoché alienato dalla sua più profonda, originaria matrice semantica. Esso viene legato soprattutto alla sfera dei mezzi, e cioè, in massima parte, ai prodotti che servono per l'intesa, lo scambio, l'avvicinamento. Invece è lecito supporre che, nel

suo significato originario e piú profondo, la «comunicazione» era ed è direttamente connessa a soggetti, che «comunicano» appunto in base alla «comune unione» esistente tra di loro, sia per raggiungere sia per esprimere una realtà che è propria e pertinente soltanto alla sfera dei soggetti-persone. In questo modo, il corpo umano acquista un significato completamente nuovo, che non può essere posto sul piano della rimanente percezione «esterna» del mondo. Esso, infatti, esprime la persona nella sua concretezza ontologica ed esistenziale, che è qualcosa di piú dell'«individuo», e quindi esprime l'«io» umano personale, che fonda dal di dentro la sua percezione «esteriore».

5. Tutta la narrazione biblica, e in particolare il testo jahvista, mostra che il corpo attraverso la propria visibilità *manifesta* l'uomo e, manifestandolo, fa da intermediario, cioè fa sí che uomo e donna, fin dall'inizio, «comunicano» tra loro secondo quella *communio personarum* voluta dal Creatore proprio per loro. Soltanto questa dimensione, a quanto pare, ci permette di comprendere in modo appropriato il significato della nudità originaria. A questo proposito, qualunque criterio «naturalistico»¹ 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 per il tramite dell'esperienza umana e che insieme *decide della particolare pienezza della comunicazione interpersonale*, radicata nel cuore stesso di quella *communio*, che viene cosí rivelata e sviluppata. In tale rapporto, le parole «non provavano vergogna» possono significare (*in sensu obliquo*) soltanto una originale profondità nell'affermare ciò che è inerente alla persona, ciò che è «visibilmente» femminile e maschile, attraverso cui si costituisce l'«intimità personale» della reciproca comunicazione in tutta la sua radicale semplicità e purezza. A questa pienezza di percezione «esteriore», espressa mediante la nudità fisica, corrisponde l'«interiore» pienezza della visione dell'uomo in Dio, cioè secondo la misura dell'«immagine di Dio» (cfr *Gen 1, 17*). Secondo questa misura, l'uomo «è» veramente nudo («erano nudi»: *Gen 2, 25*) (1), prima ancora di accorgersene (cfr *Gen 3, 7-10*).

Non è ancora completa l'analisi di questo testo cosí importante durante le meditazioni che seguiranno.

NOTE

¹ Il criterio naturalistico, che impedisce in modo assoluto di comprendere il vero significato della nudità originaria, è quello della pretesa ingenua di cogliere tale significato nella presunta bontà del naturale dinamismo sessuale considerato in se stesso. L'autentico valore della nudità originaria, e quindi della sessualità, sta invece tutto all'interno del criterio personalistico.

(1) Dio, secondo le parole della Sacra Scrittura, penetra la creatura che davanti a lui è totalmente «nuda»: «Non v'è creatura che possa nascondersi davanti a lui, ma tutto è nudo (*panótá gymná*) e scoperto agli occhi suoi e a lui noi dobbiamo rendere conto» (*Eb 4, 13*). Questa caratteristica appartiene in particolare alla Sapienza divina: «La sapienza... per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa» (*Sap 7, 24*).

XIII

LA CREAZIONE COME DONO FONDAMENTALE E ORIGINARIO

1. Ritorniamo all'analisi del testo di *Gen 2, 25* iniziato nei capitoli precedenti.

Secondo tale passo, l'uomo e la donna vedono se stessi quasi attraverso il mistero della creazione; vedono se stessi in questo modo, prima di conoscere «di essere nudi». Questo reciproco vedersi non è solo una partecipazione all'«esteriore» percezione del mondo, ma ha anche una dimensione interiore di partecipazione alla visione dello stesso Creatore – di quella visione di cui parla piú volte il racconto del capitolo primo: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (*Gen 1, 31*). La «nudità» significa il bene originario della visione divina. Essa significa tutta la semplicità e pienezza della visione attraverso la quale si manifesta il valore «puro» del corpo e del sesso. La situazione che viene indicata, in modo cosí conciso e insieme suggestivo, dall'originaria rivelazione del corpo come risulta in particolare da *Gen 2, 25*, non conosce interiore rottura e contrapposizione tra ciò che è spirituale e ciò che è sensibile, cosí come non conosce rottura e contrapposizione tra ciò che umanamente costituisce la persona e ciò che nell'uomo è determinato dal sesso: ciò che è maschile e femminile.

Vedendosi reciprocamente, quasi attraverso il mistero stesso della creazione, uomo e donna vedono se stessi ancor piú pienamente e piú distintamente che non attraverso il senso stesso della vista, attraverso cioè gli occhi del corpo. Vedono infatti, e conoscono se stessi con tutta la pace dello sguardo interiore, che crea appunto la pienezza dell'intimità delle persone. Se la «vergogna» porta con sé una specifica limitazione del vedere mediante gli occhi del corpo, ciò avviene soprattutto perché l'intimità personale è come turbata e quasi «minacciata» da tale visione. Secondo *Gen 2, 25*, l'uomo e la donna «non provavano vergogna»: vedendo e conoscendo se stessi in tutta la pace e tranquillità dello sguardo interiore, essi «comunicano» nella pienezza dell'umanità, che si manifesta in loro come reciproca complementarietà proprio perché «maschile» e «femminile». Al tempo stesso, «comunicano» in base a quella comunione delle persone nella quale, attraverso la femminilità e la mascolinità, essi diventano dono vicendevole l'uno per l'altra. In questo modo raggiungono nella reciprocità una particolare comprensione del significato del proprio corpo. L'originario significato della nudità corrisponde a quella semplicità e pienezza di visione, nella quale la comprensione del significato del corpo nasce quasi nel cuore stesso della loro comunità-comunione. La chiameremo «sponsale». L'uomo e la donna in *Gen 2, 23-25* emergono, al «principio» stesso appunto, con questa coscienza del significato del proprio corpo. Ciò merita un'analisi approfondita.

2. Se il racconto della creazione dell'uomo nelle due versioni, quella del capitolo primo e quella jahvista del capitolo secondo, ci permette di stabilire il significato originario della solitudine, dell'unità e della nudità, per ciò stesso ci permette anche di ritrovarci sul terreno di un'adeguata antropologia, che cerca di comprendere e di interpretare l'uomo in ciò che è essenzialmente umano (1).

I testi biblici contengono gli elementi essenziali di tale antropologia, che si manifestano nel contesto teologico dell'«immagine di Dio». Questo concetto nasconde in sé la radice stessa della verità sull'uomo, rivelata attraverso quel «principio» al quale Cristo si richiama nel colloquio con i farisei (Mt 19, 3-9), parlando della creazione dell'uomo come maschio e femmina. Bisogna ricordare che tutte le analisi che qui facciamo si ricollegano, almeno indirettamente, proprio a queste sue parole. L'uomo, che Dio ha creato «maschio e femmina», reca l'immagine divina impressa nel corpo «da principio»; uomo e donna costituiscono quasi due diversi modi dell'umano «esser corpo» nell'unità di quell'immagine.

Ora, conviene rivolgersi nuovamente a quelle fondamentali parole di cui Cristo si è servito, cioè alla parola «creò», al soggetto «Creatore», introducendo nelle considerazioni fatte finora una nuova dimensione, un nuovo criterio di comprensione e di interpretazione, che chiameremo «ermeneutica del dono». La dimensione del dono decide della verità essenziale e della profondità di significato dell'originaria solitudine-unità-nudità. Essa sta anche nel cuore stesso del mistero della creazione, che ci permette di costruire la teologia del corpo «da principio», ma esige, nello stesso tempo, che noi la costruiamo proprio in tale modo.

3. La parola «creò», in bocca a Cristo, contiene la stessa verità che troviamo nel Libro della Genesi. Il primo racconto della creazione ripete più volte questa parola, da Gen 1, 1 («in principio Dio creò il cielo e la terra») fino a Gen 1, 27 («Dio creò l'uomo a sua immagine») (2). Dio rivela se stesso soprattutto come Creatore. Cristo si richiama a quella fondamentale rivelazione racchiusa nel Libro della Genesi. Il concetto di creazione ha in esso tutta la sua profondità non soltanto metafisica, ma anche pienamente teologica. Creatore è colui che «chiama all'esistenza dal nulla», e che stabilisce nell'esistenza il mondo e l'uomo nel mondo, perché Egli «è amore» (1 Gv 4, 8). A dire il vero, non troviamo questa parola amore (Dio è amore) nel racconto della creazione; tuttavia questo racconto ripete spesso: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». Attraverso queste parole noi siamo

(1) Il concetto di «antropologia adeguata» è stato spiegato nel testo stesso come «comprensione e interpretazione dell'uomo in ciò che è essenzialmente umano». Questo concetto determina il principio stesso di riduzione, proprio della filosofia dell'uomo, indica il limite di questo principio, e indirettamente esclude che si possa varcare questo limite. L'antropologia «adeguata» poggia sull'esperienza essenzialmente umana, opponendosi al riduzionismo di tipo «naturalistico», che va spesso di pari passo con la teoria evoluzionista circa gli inizi dell'uomo.

(2) Il termine ebraico «bara» - creò -, usato esclusivamente per determinare l'azione di Dio, appare nel racconto della creazione soltanto nel v. 1 (creazione del cielo e della terra), nel v. 21 (creazione degli animali) e nel v. 27 (creazione dell'uomo); qui però appare addirittura tre volte. Ciò significa la pienezza e la perfezione di quell'atto che è la creazione dell'uomo, maschio e femmina. Tale iterazione indica che l'opera della creazione ha raggiunto qui il suo punto culminante.

avviati ad intravedere nell'amore il motivo divino della creazione, quasi la sorgente da cui essa scaturisce: *soltanto l'amore infatti dà inizio al bene e si compiace del bene* (cfr 1 Cor 13). La creazione perciò, come azione di Dio, significa non soltanto il chiamare dal nulla all'esistenza e lo stabilire l'esistenza del mondo e dell'uomo nel mondo, ma significa anche, secondo la prima narrazione «beresit bara», donazione; una donazione fondamentale e «radicale», vale a dire, una donazione in cui il dono sorge proprio dal nulla.

4. La lettura dei primi capitoli del Libro della Genesi ci introduce nel mistero della creazione, dell'inizio cioè del mondo per volere di Dio, il quale è onnipotenza e amore. Di conseguenza, ogni creatura porta in sé il segno del dono originario e fondamentale.

Tuttavia, nello stesso tempo, il concetto di «donare» non può riferirsi ad un nulla. Esso indica colui che dona e colui che riceve il dono, ed anche la relazione che si stabilisce tra di loro. Ora, tale relazione emerge nel racconto della creazione nel momento stesso della creazione dell'uomo. Questa relazione è manifestata soprattutto dall'espressione: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò» (Gen 1, 27). Nel racconto della creazione del mondo visibile il donare ha senso soltanto rispetto all'uomo. In tutta l'opera della creazione, solo di 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 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 dal nulla all'esistenza. Ed egli è capace di rispondere al Creatore con il linguaggio di questa comprensione. Interpretando appunto con tale linguaggio il racconto della creazione, si può dedurre che essa costituisce il dono fondamentale e originario: l'uomo appare nella creazione come colui che ha ricevuto in dono il mondo, e viceversa può dirsi anche che il mondo ha ricevuto in dono l'uomo.

Dobbiamo, a questo punto, interrompere la nostra analisi. Ciò che abbiamo detto finora è in strettissimo rapporto con tutta la problematica antropologica del «principio». L'uomo vi appare come «creato», cioè come colui che, in mezzo al «mondo», ha ricevuto in dono l'altro uomo. E proprio questa dimensione del dono noi dovremo sottoporre in seguito ad una profonda analisi, per comprendere anche il significato del corpo umano nella sua giusta misura. Sarà, questo, l'oggetto delle nostre prossime meditazioni.

teologico è anche antropologico, anzi appare come una certa realtà coscientemente vissuta dall'uomo. Abbiamo già osservato che alle parole che esprimono la prima gioia del comparire dell'uomo all'esistenza come «maschio e femmina» (Gen 2, 23) segue il versetto che stabilisce la loro unità coniugale (Gen 2, 24), e poi quello che attesta la nudità di entrambi, priva di reciproca vergogna (Gen 2, 25). Proprio questo significativo confronto ci permette di parlare della *rivelazione ed insieme della scoperta del significato «sponsale» del corpo* nel mistero stesso della creazione. Questo significato (in quanto rivelato ed anche cosciente, «vissuto» dall'uomo) conferisce ma fino in fondo che il donare creativo, che scaturisce dall'Amore, ha raggiunto la coscienza originaria dell'uomo, diventando esperienza di reciproco dono, come si percepisce già nel testo arcaico. Di ciò sembra anche testimoniare – forse perfino in modo specifico – quella nudità di entrambi i progenitori, libera dalla vergogna.

6. Gen 2, 24 parla della finalizzazione della mascolinità e femminilità dell'uomo nella vita dei coniugi-genitori. Unendosi tra loro così strettamente da diventare «una sola carne», questi sottoporranno, in certo senso, la loro umanità alla benedizione della fecondità, cioè della «procreazione», di cui parla il primo racconto (Gen 1, 28). L'uomo entra «in essere» con la coscienza di questa finalizzazione della propria mascolinità-femminilità, cioè della propria sessualità. Nello stesso tempo, le parole di Gen 2, 25: «Tutti e due erano nudi ma non ne provavano vergogna» sembrano aggiungere a questa fondamentale verità del significato del corpo umano, della sua mascolinità e femminilità, un'altra verità non meno essenziale e fondamentale. L'uomo, consapevole della capacità procreativa del proprio corpo e del proprio sesso, è nello stesso tempo libero dalla «costrizione» del proprio corpo e sesso.

Quella nudità originaria, reciproca e ad un tempo non gravata dalla vergogna, esprime tale libertà interiore dell'uomo. È, questa, la libertà dall'«istinto sessuale». Il concetto di «istinto» implica già una costrizione interiore, analogicamente all'istinto che stimola la fecondità e la procreazione in tutto il mondo degli esseri viventi (*animalia*).

Sembra, però, che tutti e due i testi del Libro della Genesi, il primo e il secondo racconto della creazione dell'uomo, colleghino sufficientemente la prospettiva della procreazione con la fondamentale caratteristica della esistenza umana in senso personale.

Di conseguenza l'analogia del corpo umano e del sesso in rapporto al mondo degli animali – che possiamo chiamare analogia «della natura» – in tutti e due i racconti (benché in ciascuno in modo diverso) è elevata anch'essa, in un certo senso, a livello di «immagine di Dio», e a livello di persona e di comunione tra le persone.

A questo problema essenziale occorrerà dedicare ancora altre analisi. Per la coscienza dell'uomo – anche per l'uomo contemporaneo – è importante sapere che in quei testi biblici che parlano del «principio» dell'uomo, si trova la rivelazione del «significato sponsale del corpo». Però è ancor più importante stabilire che cosa esprima propriamente questo significato.

L'UOMO-PERSONA DIVENTA DONO NELLA LIBERTÀ DELL'AMORE

1. Continuiamo oggi l'analisi dei testi del Libro della Genesi, che abbiamo intrapreso secondo la linea dell'insegnamento di Cristo. Ricordiamo, infatti, che nel colloquio sul matrimonio Egli si è richiamato al «principio».

La rivelazione, ed insieme la scoperta originaria del significato «sponsale» del corpo, consiste nel presentare l'uomo, maschio e femmina, in tutta la realtà e verità del suo corpo e sesso («erano nudi») e nello stesso tempo nella piena libertà da ogni costrizione del corpo e del sesso. Di ciò sembra testimoniare la nudità dei progenitori, interiormente liberi dalla vergogna. Si può dire che, creati dall'Amore, cioè dotati nel loro essere di mascolinità e femminilità, entrambi sono «nudi» perché sono *liberi della stessa libertà del dono*. Questa libertà sta appunto alla base del significato sponsale del corpo. Il corpo umano, con il suo sesso, e la sua mascolinità e femminilità, visto nel mistero stesso della creazione, è non 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 stesso del suo essere ed esistere. Ricordiamo qui il testo dell'ultimo Concilio, dove si dichiara che l'uomo è l'unica creatura nel mondo visibile che Dio abbia voluto «per se stessa», aggiungendo che quest'uomo non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (1).

(1) «Anzi quando il Signore Gesù prega il Padre, perché «tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola» (Gv 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24).

L'analisi strettamente teologica del Libro della Genesi, in particolare Gen 2, 23-25, ci consente di far riferimento a questo testo. Ciò costituisce un altro passo tra «antropologia adeguata» e «teologia del corpo», strettamente legata alla scoperta delle caratteristiche essenziali dall'esistenza personale nella «preistoria teologica» dell'uomo. Sebbene questo possa incontrare resistenza da parte della mentalità evolucionistica (anche tra i teologi), tuttavia sarebbe difficile non accorgersi che il testo analizzato del Libro della Genesi, specialmente Gen 2, 23-25, dimostra la dimensione non soltanto «originaria», ma anche «esemplare» dell'esistenza dell'uomo, in particolare dell'uomo «come maschio e femmina».

chiaramente conto, in base a *Gen 2, 23-25*, dello stesso legame che esiste tra la rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo e la felicità originaria dell'uomo. Un tale significato «*sponsale*» è anche *beatificante* e, come tale, manifesta in definitiva tutta la realtà di quella donazione di cui ci parlano le prime pagine del Libro della Genesi. La loro lettura ci convince del fatto che la coscienza del significato del corpo che ne deriva – in particolare del suo significato «*sponsale*» – costituisce la componente fondamentale dell'esistenza umana nel mondo.

Questo significato «*sponsale*» del corpo umano si può capire solamente nel contesto della persona. Il corpo ha un significato «*sponsale*» perché l'uomo-persona, come dice il Concilio, è una creatura che Iddio ha voluto per se stessa e che, simultaneamente, non può ritrovarsi pienamente se non mediante il dono di sé.

Se Cristo ha rivelato all'uomo ed alla donna, al di sopra della vocazione al matrimonio, un'altra vocazione – quella cioè di rinunciare al matrimonio in vista del regno dei cieli –, con questa vocazione ha messo in rilievo la medesima verità sulla persona umana. Se un uomo o una donna sono capaci di fare dono di sé per il regno dei cieli, questo prova a sua volta (e forse anche maggiormente) che c'è la libertà del dono nel corpo umano. Vuol dire che questo corpo possiede un pieno significato «*sponsale*».

XVI

COSCIENZA DEL SIGNIFICATO DEL CORPO E INNOCENZA ORIGINARIA

1. La realtà del dono e dell'atto del donare, delineata nei primi capitoli della Genesi come contenuto costitutivo del mistero della creazione, conferma che l'irradiazione dell'Amore è parte integrante di questo mistero. Soltanto l'Amore crea il bene, ed esso solo può, in definitiva, essere percepito in tutte le sue dimensioni ed i suoi profili nelle cose create e soprattutto nell'uomo. La sua presenza è quasi il risultato finale di quell'ermeneutica del dono che qui stiamo conducendo. La felicità originaria, il «*principio*» beatificante dell'uomo che Dio ha creato «*maschio e femmina*» (*Gen 1, 27*), il significato sponsale del corpo nella sua nudità originaria: tutto ciò esprime il radicamento nell'Amore.

Questo donare coerente che risale fino alle più profonde radici della coscienza e della subcoscienza, agli strati ultimi della esistenza soggettiva di ambedue, uomo e donna, e che si riflette nella loro reciproca «*esperienza del corpo*», testimonia il *radicamento nell'Amore*. I primi versetti della Bibbia ne parlano tanto da togliere ogni dubbio. Parlano non soltanto della creazione del mondo e dell'uomo nel mondo, ma anche della grazia, cioè del comunicarsi della santità, dell'irradiare dello Spirito, che produce uno speciale stato di «*spiritualizzazione*» in quell'uomo, che di fatto fu il primo. Nel linguaggio biblico, cioè nel linguaggio della rivelazione, la qualifica di «*primo*» significa appunto «*di Dio*»: «*Adamo, figlio di Dio*» (cfr *Lc 3, 38*).

2. La felicità è il radicarsi nell'Amore. La felicità originaria ci parla del «*principio*» dell'uomo, che è sorto dall'Amore e ha dato inizio all'amore. E ciò è avvenuto in modo irrevocabile, nonostante il successivo peccato e la morte. A suo tempo, Cristo sarà testimone di questo amore irreversibile del Creatore e Padre, che si era già espresso nel mistero della creazione e nella grazia dell'innocenza originaria. E perciò anche il comune «*principio*» dell'uomo e della donna, cioè la verità originaria del loro corpo nella mascolinità e femminilità, verso cui *Gen 2, 25* rivolge la nostra attenzione, non conosce la vergogna. Questo «*principio*» si può anche definire come originaria e beatificante immunità dalla vergogna per effetto dell'amore.

3. Una tale immunità ci orienta verso il mistero dell'innocenza originaria dell'uomo. Essa è un mistero della sua esistenza, anteriore alla conoscenza del bene e del male e quasi «*al di fuori*» di questa. Il fatto che l'uomo esiste in questo modo, antecedentemente alla rottura della prima Alleanza col suo Creatore, appartiene alla pienezza del mistero della creazione. Se, come abbiamo già detto, la creazione è un