

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

09|XXV|1-2



ANTHROPOTES Rivista ufficiale del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:

LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

GILFREDO MARENGO

Comitato dei Consulenti:

MARC Cardinal OUELLET; ANGELO Cardinal SCOLA; CARLO Cardinal CAFFARRA; S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES; S. E. Mons. GERHARD L. MÜLLER; S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ; OCTAVIO ACEVEDO; CARL A. ANDERSON; DOMINGO BASSO; GEORGES CHANTRAINE; ROBERTO COLOMBO; JOHN FINNIS; LUKE GORMALLY; STANISLAW GRYGIEL; JEAN LAFFITTE; NIKOLAUS LOBKOWICZ; PEDRO MORANDÉ COURT; JOSÉ NORIEGA; BRUNO OGNIBENI; DAVID SCHINDLER; TADEUSZ STYCZEN; ANDREJ SZOSTEK; PEDRO JUAN VILADRICH; GIANFRANCESCO ZUANAZZI.

Redazione:

Prof. GILFREDO MARENGO, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 535 - Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: direttore.editoriale@istitutogp2.it; anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

SUSANNA BEFANI

Abbonamenti:

EDIZIONI CANTAGALLI SRL
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA
TEL. ++39 0577/42102 - FAX ++39 0577 45363
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com
Piazza web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le paiement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

– tramite bonifico bancario

Banca di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena
Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350
Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl

Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl

Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

Quote:

Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Esteri)	60,00 €
Un fascicolo	24,00 €	(Esteri)	41,00 €
Annata arretrata	60,00 €	(Esteri)	90,00 €

La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi:

Dott.ssa Marinella Federici, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 698 - Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

SOMMARIO

Le catechesi sull'amore umano di Giovanni Paolo II a trent'anni dall'inizio

L. MELINA, *Editoriale* 9

Articoli

G. MARENGO, *Il contesto storico-teologico delle catechesi* 19

T. AKOHA, *Les catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour humain: une bonne nouvelle et un défi pour les cultures africaines* 43

A. CHUNDELLIKAT, *Pastoral and Theological Significance of the 'Catechism On Human Love' in Indian Context* 73

J. MERECKI, *Sulla ricezione della teologia del corpo in Polonia* 91

J. GRANADOS, *The Theology of the Body in the United States* 101

L. VIVES SOTO, *Iluminar la verdad del amor conyugal. La teología del cuerpo en la teología de lengua española* 127

Il matrimonio secondo l'apostolo Paolo

J.-B. EDART, *Introduzione* 153

Articoli

H. PONSOT, *Paul et le mariage* 159

G. SALMERI E M. GILSOUL, <i>Risposta al Prof. H. Ponsot</i>	169
J. ATKINSON, <i>St. Paul and Marriage: A Hermeneutic</i>	179
N. BAUMERT, <i>La relazione tra i coniugi: amore o sottomissione?</i>	199
M. BINASCO E A. NECCHI BINASCO, <i>Risposta al Prof. N. Baumert</i>	213
J.-B. EDART, <i>Chiesa-Corpo/ Chiesa-Sposa</i>	223
B. OGNIBENI, <i>Chiesa come corpo e Chiesa come sposa nelle lettere di Paolo ai Corinzi</i>	235
M. WALDSTEIN E S. WALDSTEIN, <i>Risposta al Prof. B. Ognibeni</i>	251
A. VANHOYE, <i>Omelia in occasione della Santa Messa presso la Basilica di San Paolo fuori le mura</i>	257

Cronaca Teologica

S. KAMPOWSKI, <i>Come insegnare Teologia Morale?</i> <i>Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica – Note introduttive</i> <i>(IX Colloquio di Teologia Morale, Roma 21-22 novembre 2008)</i>	265
--	-----

Vita dell'Istituto	269
---------------------------	-----

Indice Annata 2009	299
---------------------------	-----

NOMINE

*Il 22 ottobre 2009
il Santo Padre ha nominato*

Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia e Vescovo titolare di Entrevaux

il Rev.mo Mons. JEAN LAFFITTE

già Vice Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

*Il 30 settembre 2009
il Santo Padre ha nominato*

Consultore del Pontificio Consiglio per la Famiglia

il Rev.mo Mons. LIVIO MELINA

Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

*Il 13 novembre 2009
il Santo Padre ha nominato*

Arcivescovo di Mossul dei Caldei (Iraq)

il Rev.do P. EMIL SHIMOUN NONA

*Dottore in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia
presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.*

*Il 16 luglio 2009
il Santo Padre ha nominato*

Assessore per gli affari generali della Segreteria di Stato

il Rev.mo Mons. PETER BRIAN WELLS

*Dottore in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia
presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.*

*Il 24 settembre 2009
il Santo Padre ha nominato*

Delegato per le Rappresentanze Pontificie della Segreteria di Stato

S. Ecc.za Mons. LUCIANO SURIANI

*Arcivescovo titolare di Amiterno e Licenziato in S. Teologia del Matrimonio
e della Famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.*

*Il 29 settembre 2009
il Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Italiana ha nominato*

*Direttore Nazionale dell'Ufficio di Pastorale Familiare
della Conferenza Episcopale Italiana*

il Rev.do P. PAOLO GENTILI

*studente di Licenza in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia
presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.*

*Il 22 aprile 2009
è stato nominato*

abate dell'Abbazia di Saint Wandrille de Fontanelle

il Rev.do P. JEAN CHARLES NAULT

*Dottore in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia
presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.*

**LE CATECHESI SULL'AMORE UMANO
DI GIOVANNI PAOLO II A TRENT'ANNI
DALL'INIZIO (5 SETTEMBRE 1979)**

Editoriale

A trent'anni dalla Grande Catechesi: una “via” da percorrere

LIVIO MELINA *

Contemplando gli affreschi michelangioleschi della Cappella Sistina, appena restaurati, Giovanni Paolo II ebbe a dire, l'8 aprile 1994:

Nell'ambito della luce che proviene da Dio, anche il corpo umano conserva il suo splendore e la sua dignità. Se lo si stacca da tale dimensione, diventa in certo modo un oggetto, che molto facilmente viene svilito, poiché soltanto dinanzi agli occhi di Dio il corpo umano può rimanere nudo e scoperto e conservare intatto il suo splendore e la sua bellezza.

1. UNA NOVITÀ CHE SORPRESE

A trent'anni dall'inizio del grande ciclo delle Catechesi sull'amore umano nel piano divino (5 settembre 1979 – 28 novembre 1984) *Anthropotes* ha voluto celebrare questa ricorrenza mostrandone la permanente fecondità e documentandone l'influsso innovativo a livello del pensiero e della

* Preside e Professore Ordinario di Teologia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

vita cristiana. Tale insegnamento del papa polacco irruppe nella Chiesa e nella società come una novità che sorprende non solo per la scelta del tema, che appariva inconsueto e forse addirittura inappropriato per una predicazione catechistica magisteriale, ma anche per l'audacia del linguaggio, dell'impostazione e degli accenti. Come fu acutamente osservato: «con Giovanni Paolo II improvvisamente divenne bello essere cristiani», proprio perché se ne poteva vedere la convenienza e la corrispondenza con ciò che gli uomini e le donne di più desiderano nel profondo del loro cuore. Non era ovviamente una rivoluzione. Il nuovo non è mai infatti l'inedito e lo stravagante, ma piuttosto ciò che ridà splendore a quanto è antico e originario. La novità comporta naturalmente sempre anche difficoltà di ricezione e pericoli di riduzione.

Ne era ben cosciente lo stesso Giovanni Paolo II, il quale riconobbe che per sviluppare e comprendere adeguatamente una "teologia del corpo" occorreva superare certe carenze presenti in una plurisecolare tradizione di pensiero sviluppatasi "in margine al pensiero cristiano", ma con un grande influsso anche al suo interno, che non ha permesso di valorizzare adeguatamente il corpo umano e neppure ha saputo rendere ragione alla ricchezza del dato biblico. E, in effetti basta soffermarsi a riflettere appena un attimo per constatare che tutti i misteri del cristianesimo hanno al loro centro come protagonista e soggetto il corpo: dall'incarnazione alla passione e morte di Gesù, alla sua risurrezione e ascensione al cielo, all'eucaristia, all'assunzione al cielo della Beata Vergine Maria, primizia della risurrezione della carne di tutti gli uomini, alla Chiesa, Corpo mistico di Cristo.

Lungi dal contrapporre l'anima al corpo, vedendo in questo prima di tutto un nemico da guardare con sospetto e da dominare per non diventare schiavi di dinamiche inferiori alla dignità propria dell'uomo spirituale, Giovanni Paolo II ha rivendicato il carattere "sacramentale" della corporeità. E così ha sfidato la cultura contemporanea proprio sul suo stesso campo di battaglia: l'apparente esaltazione del corpo, e in particolare della sessualità, non raggiunge il suo scopo quando è separata dalla comprensione della dignità della persona e dal riferimento a Dio Creatore e Redentore.

In proposito, l'enciclica di papa Benedetto XVI *Deus caritas est* sembra non solo confermare tale insegnamento ma addirittura andare

oltre, quando propone un'audace espressione, che definisce il corpo come *provincia libertatis* (n. 5). Siamo davvero agli antipodi di quella tendenza di stampo platonico che concepiva il corpo piuttosto come *regio dissimilitudinis*, di quel dualismo gnostico e manicheo che disprezza la materia come luogo del male, di quella visione cartesiana del *corps-machine*, per non parlare della mentalità puritana che lo considera come oggetto e fonte di peccato; tendenze e visioni parziali, che tanta influenza hanno avuto sul pensiero occidentale spingendolo verso l'esclusione della corporeità dall'ambito della soggettività.

Naturalmente un'altra difficoltà di ricezione delle Catechesi si è manifestata abbastanza presto nell'ambito della divulgazione: una sua lettura superficiale e alla moda, che trascurando le radici teologiche profonde dell'insegnamento e il suo orizzonte complessivo, lo riduce ad un'innovazione "rivoluzionaria" nell'ambito della sfera sessuale e ne contrappone il contenuto alla grande tradizione teologica, spirituale e morale della Chiesa. Assecondando i gusti di un'opinione pubblica, ansiosa di superare i residui del puritanesimo, si trasforma la "teologia del corpo" in un'occasione di successo mondano. Essa però, nella mancanza di profondità metafisica, conduce inevitabilmente alla perdita del senso del mistero e del pudore, e quindi alla banalizzazione del corpo e ultimamente alla volgarità.

2. UNA VIA DA PERCORRERE VERSO UNA "VISIONE" DELLA SORGENTE

Il punto decisivo per superare queste difficoltà e queste riduzioni è cogliere l'orizzonte completo, la "visione", che la teologia del corpo delle Catechesi implica. Il corpo dell'uomo e della donna è «il Presacramento – solo essere visibile segno di perenne Amore» (*Trittico romano*, II, 3) dirà ancora con il linguaggio della poesia papa Wojtyła, meditando sulle immagini della Genesi della Cappella sistina, "Santuario della teologia del corpo". La vera parola chiave della ripresa poetica di questa teologia del corpo è "visione". Il grande Michelangelo è un veggente: vede le immagini nella luce di Dio, ha la visione di Dio Creatore attraverso la rappresentazione dei corpi di Adamo e di Eva. Così l'allora Cardinale Ratzinger, commentando quest'opera afferma:

Ogni uomo è chiamato a “*riacquistare questa visione...*”. Il cammino che conduce alla sorgente è un cammino per diventare vedenti: per imparare da Dio a vedere. Allora appaiono il principio e la fine. Allora l'uomo diventa giusto.

Ecco allora l'orizzonte completo che si dischiude nella formula “teologia del corpo”: il corpo non è solo oggetto della teologia, non è cioè solo un tema in più da esaminare secondo una modalità esteriore e razionalista, ma piuttosto è una “via” da percorrere verso la sorgente. Poiché anche il corpo è chiamato a partecipare nella risurrezione finale alla visione di Dio, esso non è solo una cosa, contrapposta alla soggettività spirituale, ma piuttosto un organo vivente che ci permette di vedere meglio Dio.

Proprio così in questi anni, anche il nostro Istituto, che si sente in maniera tutta speciale anche se evidentemente non esclusiva, “erede” delle Catechesi di Giovanni Paolo II, ha cercato di accogliere l'insegnamento prezioso della teologia del corpo: non solo come un contenuto su cui riflettere, ma soprattutto come una via nuova da percorrere. In questo senso la novità metodologica e contenutistica della “teologia del corpo” è stata come una fresca sorgente che ha spinto a ripensare i grandi temi. Dopo trent'anni di riflessione, mi sembra che almeno tre piste si siano delineate. Va tuttavia segnalato innanzitutto la novità del singolare metodo di riflessione, presente nelle Catechesi. Esso al fine di raggiungere un'interpretazione adeguata dei significati fondamentali dell'*humanum*, mette in atto una circolarità ermeneutica tra la Rivelazione e ciò che Giovanni Paolo II chiama “l'esperienza essenzialmente umana”. L'adozione di questo approccio ha consentito di riscattare l'esperienza dalla sua riduzione meramente sensibile e di dare quindi un rilievo esistenziale alla parola biblica, comprendendo ciò che è essenzialmente umano nell'uomo concreto.

3. TRE RIFRAZIONI DI UN UNICO RAGGIO DI LUCE

Una prima prospettiva è quella che è stata aperta a partire dall'antropologia teologica e che ha portato alla comprensione del “*mistero nuziale*”, come struttura originaria non solo dell'amore umano, ma di ogni forma di amore.

La riflessione sull'esperienza originaria dell'amore, mostra che il corpo, per la sua vitale apertura simbolica, rimanda sempre necessariamente ad una triplice inscindibile dimensione dell'amore: la differenza sessuale, il dono reciproco di sé e l'apertura alla comunicazione della vita. Si tratta di una dimensione trascendentale rinvenibile, secondo le regole dell'analogia, in qualunque forma di amore da quello più elevato e divino a quello più deformato dal peccato. Il tentativo di scardinamento dei fattori costitutivi dell'amore, proprio della cultura pansessualista in cui siamo immersi, ha portato ad una scissione tra differenza sessuale e dono di sé (sessualità scissa dall'amore), tra differenza sessuale e procreazione (contraccezione e fecondazione artificiale), e ultimamente anche alla affermazione del possibile superamento della differenza sessuale (teoria del gender). Se ne evince il compito urgente del pensiero cristiano oggi, in un tempo di prova e di confusione: dare testimonianza della convenienza umana della scelta responsabile di mantenere nella loro unità i fattori costitutivi del mistero nuziale; mostrare cioè che l'intreccio indissolubile di differenza sessuale, dono reciproco di sé e apertura feconda alla vita corrisponde all'esperienza originaria, la rispetta e quindi fa crescere l'umano.

Una seconda prospettiva, di carattere più metafisico, è quella che ha condotto all'elaborazione di una *ontologia del dono*, come struttura stessa dell'essere creato. Il corpo è testimone della "sacramentalità primordiale" dell'uomo e del mondo. Quella che Giovanni Paolo II chiamò nella sue Catechesi "solitudine originaria" non ha primariamente un riferimento sessuale al rapporto uomo/donna, ma all'originaria relazione dell'uomo con Dio. Il corpo ci parla innanzitutto dell'origine da cui proviene: l'apertura verso Dio e la chiamata a una relazione filiale con Lui hanno una priorità rispetto alla relazione sponsale. Nei termini di Joseph Ratzinger, l'amore filiale è il contenuto (*Inhalt*) e l'amore sponsale è la conseguenza (*Folge*) dell'*imago Dei*. Ciò permette di cogliere l'originaria recettività dell'essere creato, che è costitutivamente dono e che solo nel riconoscimento dell'originaria trascendente sorgente dell'amore può a sua volta farsi dono di sé. Una tale prospettiva non si limita quindi al livello antropologico, ma apre ad una comprensione metafisica dell'essere stesso, nella luce di quell'Amore "che move il Sol e l'altre stelle", superando la violenza riduzionistica e nichilistica della visione moderna, che considera

il corpo dell'uomo e la natura tutta come mera materia manipolabile arbitrariamente dal potere tecnologico.

Infine una terza prospettiva è quella aperta sul piano morale, che considera il corpo nell'orizzonte dinamico dell'amore, come chiamata ad una pienezza di vita. Il corpo umano, come afferma l'enciclica *Veritatis splendor*, partecipa alla soggettività morale della persona nella sua integrità, in quanto porta «segni anticipatori, l'espressione e la promessa del dono di sé, in conformità con il sapiente disegno del Creatore» (n. 48); esso, nell'incontro con la realtà e soprattutto con quella realtà del tutto singolare che sono gli altri, è attraversato dalle passioni e dagli affetti, che coinvolgono il cuore, determinando il movimento del desiderio verso la persona amata, volto a raggiungere un'unione non solo affettiva, ma reale. Il riconoscimento delle dimensioni metafisica, esistenziale e dinamica dell'esperienza dell'amore si condensa nei termini della sequenza presenza (fondamento), incontro (evento), comunione (compito). Grazie alla mediazione dell'affettività, diventa possibile l'assunzione reale della dimensione corporea della persona umana secondo quella prospettiva del soggetto, che è tipica della morale. Ciò permette una ridefinizione della vocazione all'amore dal punto di vista dell'identità personale, secondo l'itinerario che va dal “riconoscersi figlio, per diventare sposo e giungere ad essere padre/madre”, esprimendo così quel complesso di relazioni umane basilari che marcano le azioni degli uomini a livello di legami personali e non solo di natura. Appare dunque necessario vedere la stessa teologia del corpo in quella luce che è l'amore stesso, perché solo così si scopre la pienezza del suo significato e il modo adeguato di viverlo.

Le tre linee appena abbozzate, in cui si è sviluppata e documentata la fecondità della teologia del corpo della grande Catechesi del mercoledì, non costituiscono peraltro delle prospettive separate o estranee l'una all'altra. Sono piuttosto tre rifrazioni di un unico raggio luminoso, che ultimamente svela l'unità della visione dell'amore in Giovanni Paolo II e che ha trovato la sua espressione più sintetica nella sua enciclica inaugurale *Redemptor hominis*, con la peculiare formula della “vocazione all'amore”:

L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente. E perciò appunto Cristo Redentore rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso (n. 10).

4. UN CAMMINO FECONDO, APERTO SUL MISTERO DI DIO E DELL'UOMO

La via del corpo e la via dell'amore puntano ultimamente e raggiungono il loro culmine in Cristo, che ha dato il suo corpo per noi e ci ha rivelato l'amore. Il mistero dell'amore umano ha la sua profondità nel mistero dell'amore divino. È nel cristocentrismo che l'amore trova la sua ermeneutica definitiva, e precisamente in quel cristocentrismo trinitario, che ha permesso lo sviluppo delle tre grandi encicliche "teologiche" di Giovanni Paolo II: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* e *Dominum et vivificantem*. "La grazia di nostro Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la comunione del Santo Spirito": ecco la struttura teologica trinitaria, cui corrisponde la struttura antropologica dell'amore: il fondamento nell'amore originario del Padre (presenza), l'evento storico della rivelazione nel Figlio (incontro), la partecipazione personale nello Spirito, mediante la Chiesa (comunione).

Intendere la grande Catechesi sull'amore umano nel piano divino non solo come un corpo definito di dottrina riguardante la sessualità umana, ma come una via di accesso al mistero originario dell'amore, che nell'orizzonte di una teologia cristocentrica e trinitaria, apre un accesso nuovo a Dio e all'uomo... ecco il cammino da percorrere.

Michelangelo nella Cappella sistina, "santuario della teologia del corpo", è definito da papa Wojtyła come non solo come il veggente, ma come il viandante. Egli ha compiuto per sé e per noi quel cammino dello sguardo che porta a vedere che «l'invisibile si manifesta nel visibile. Un Presacramento». Gesù, il grande Veggente, in cui noi tutti abbiamo accesso alla visione del Padre, ci permette di ritrovare la luce originaria di Dio Creatore, in cui anche il corpo umano ritrova la sua dignità e il suo splendore.

ARTICOLI

Il contesto storico-teologico delle catechesi

GILFREDO MARENGO *

La storia recente del papato documenta un progressivo aumento delle occasioni nelle quali i Pontefici hanno ricevuto in udienza gruppi numerosi di fedeli e hanno utilizzato tali circostanze (udienze) per offrire spunti, riflessioni e insegnamenti che, resi pubblici dalla stampa, hanno assunto via via la forma di una stabile modalità di comunicazione e intervento rivolto a tutta la Chiesa e non solo.

Documenti di questo genere sono già attestati soprattutto a partire dal pontificato di Pio XII¹, ma l'uso sistematico di discorsi nelle udienze si formalizza con Paolo VI e procede in modo sempre più significativo nei suoi immediati successori.

1. COLLOCAZIONE ECCLESIALE E GENERE LETTERARIO

Se si analizzano i testi pubblicati nella raccolta di Insegnamenti è possibile osservare un accentuato svilupparsi di questa attitudine magisteriale² che lo stesso Paolo VI registra e mette in evidenza in un testo del 1967:

* Professore di Antropologia teologica presso l'Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cfr. Pio XII, *Discorsi e radiomessaggi*, voll. 20, Tipografia Poliglotta Vaticana – Vita e Pensiero, Roma-Milano 1940-1959.

2. La prima serie organica di interventi si può ritrovare in E. GIAMMANCHERI (ed.), *Paolo VI predicatore del Concilio*, Discorsi alle udienze generali dicembre 1965-giu-

Questa Udienza generale, che il Signore Ci concede ora di riprendere, diventa sempre più 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 carattere abituale ed essenziale del suo servizio al centro della Chiesa di Dio. I contatti con i fedeli di tutto il mondo si fanno più frequenti e più impegnativi; e se ciò apporta qualche aumento al Nostro lavoro, ne accresce tuttavia l'irradiazione e, se a Dio piace, la fecondità. Consideriamo una benedizione questo sviluppo di rapporti diretti col Popolo di Dio, e Ci proponiamo di corrispondervi con tutto il Nostro impegno pastorale³.

Il riconoscimento del carattere «abituale ed essenziale» delle Udienze trova immediato riscontro nella decisione di privilegiare, settimana per settimana (la cadenza delle Udienze generali è già fissata ogni mercoledì), l'esposizione di tematiche omogenee, salvo restando la libertà del Papa di dare spazio a sottolineature che vengono dall'anno liturgico o da eventi significativi della vita della Chiesa. I testi si fanno più ampi, presentati secondo un'articolazione più precisa, emergono paragrafi e sottotitoli.

Fin dalla chiusura del Concilio, le Udienze papali del mercoledì assumono la fisionomia oggi a tutti familiare e vengono vissute, sia da Chi le detta, sia dagli ascoltatori, come una forma ordinaria con la quale il Romano Pontefice esercita la sua missione di insegnamento, sulla scorta dell'impegnativa affermazione di Paolo VI che dichiara le udienze generali «una parte importante e quasi preponderante del Nostro ministero apostolico»⁴.

Giovanni Paolo I, pur nel suo brevissimo tempo trascorso sulla Sede di Pietro ha sancito ancora più esplicitamente tale tendenza⁵, presentando

gno 1967, La Scuola, Brescia 1967.

3. "Udienza generale del 27 dicembre 1967", in PAOLO VI, *Insegnamenti*, V (1967), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1968, 863.

4. *Ibid.*

5. Nella sua prima Udienza generale iniziava con questo rilievo «[Paolo VI] Ogni mercoledì egli veniva qui e parlava alla gente. Nel Sinodo 1977 parecchi vescovi hanno detto: "I discorsi di Papa Paolo del mercoledì sono una vera catechesi adatta al mondo moderno". Io cercherò di imitarlo, nella speranza di poter anch'io, in qualche maniera, aiutare la gente a diventare più buona» ("Udienza generale del 6 settembre 1978", in GIOVANNI PAOLO I, *Insegnamenti*, I [1978], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978, 49).

da subito l'indice di un percorso catechetico dedicato a riflettere sulle virtù teologali e cardinali⁶.

Appena eletto Pontefice, Giovanni Paolo II non solo riprende direttamente il percorso interrotto dalla repentina scomparsa del suo Predecessore⁷, ma significativamente dedica ampio spazio ad una lettura della persona e dell'opera di Papa Luciani, proprio secondo il registro dell'azione catechetica⁸. Se si analizzano le Udienze del primo anno del

-
6. «Papa Giovanni, in una sua nota, che è stata anche stampata, ha detto: “Stavolta ho fatto il ritiro sulle 7 lampade della santificazione”. 7 virtù, voleva dire e cioè fede, speranza, carità, prudenza, giustizia, forza, temperanza. Chissà se lo Spirito Santo aiuta il povero Papa oggi ad illustrare almeno una di queste lampade, la prima: la fede» (“Udienza generale del 13 settembre 1978”, in GIOVANNI PAOLO I, *Insegnamenti...* cit., 64).
7. «Oggi si presenta a voi, per la prima volta, Giovanni Paolo II. A distanza di quattro settimane da quella udienza generale, desidera salutarvi e parlare con voi. Desidera dar seguito ai temi già iniziati da Giovanni Paolo I. Ricordiamo che ha parlato delle tre virtù teologali: fede, speranza e carità. Ha finito con la carità. Essa – che ha costituito il suo ultimo insegnamento – è qui sulla terra la virtù più grande come insegna San Paolo (1Cor 13,13); è quella che attraversa la soglia della vita e della morte. Poiché quando termina il tempo della fede e della speranza, continua l'Amore. Giovanni Paolo I è già passato per il tempo della fede, della speranza e della carità, che si è espressa così magnificamente su questa terra e la cui pienezza si rivela solo nell'eternità. Oggi dobbiamo parlare di un'altra virtù, poiché dagli appunti del defunto Pontefice ho appreso che era sua intenzione parlare non solo delle tre virtù teologali: fede, speranza e carità, ma anche delle quattro virtù cosiddette cardinali. Giovanni Paolo I voleva parlare delle “sette lampade” della vita cristiana, così le chiamava il Papa Giovanni XXIII» GIOVANNI PAOLO II, “Udienza mercoledì 25 ottobre 1978”, in *Insegnamenti...* cit., I [1978], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978, 60-61).
8. «Il pontificato di Giovanni Paolo I, sebbene della durata di meno di cinque settimane, ha tuttavia lasciato un'impronta particolare nella sede romana e nella Chiesa Universale. Forse questa impronta non è ancora del tutto delineata: essa viene chiaramente percepita. Per decifrarla fino in fondo occorre una più ampia prospettiva. Solo con l'andar degli anni, i disegni della Provvidenza divengono più comprensibili alle menti abituate a giudicare soltanto secondo le categorie della storia umana. Un momento però di questo breve pontificato sembra particolarmente eloquente per tutti coloro che hanno guardato alla figura di Giovanni Paolo I, ed hanno seguito con attenzione la sua breve attività. Essa si è svolta in un periodo in cui – dopo la chiusura del Sinodo dei Vescovi, dedicato alla catechesi (ottobre 1977) – la Chiesa incominciava ad assimilare i frutti di questo grande lavoro collegiale e, soprattutto, attendeva la pubblicazione del relativo documento, che i partecipanti al Sinodo avevano chiesto a Paolo VI. Purtroppo la morte non permise a questo grande Papa di pubblicare la sua esortazione su quel tema chiave per la vita di tutta la Chiesa. Anche Giovanni Paolo I non ebbe il tempo di farlo. Troppo corto, infatti, il suo ministero pontificale. Sebbene non sia riuscito a pubblicare il documento dedicato alla catechesi, tuttavia egli è riuscito, è certamente riuscito, a manifestare e a confermare con le proprie azioni che la catechesi è

suo pontificato emerge un percorso lineare: la grande parte dei testi sono dedicati ad accompagnare gli ascoltatori nel cammino dell'anno liturgico; alcune catechesi si occupano di eventi importati della vita ecclesiale. Infine: dopo avere ricordato Papa Luciani sotto lo cifra del "catecheta", e avendo proposto qualche riflessione più ampia sulla catechesi nella vita della Chiesa, il 5 settembre 1979⁹, prendono avvio le Catechesi sull'amore umano.

Giovanni Paolo II assume la scelta dei suoi immediati Predecessori a considerare il momento delle Udienze generali del mercoledì come una modalità ordinaria del proprio magistero, secondo la forma della catechesi¹⁰: esse vengono subito collocate all'interno dell'attività magisteriale della Chiesa. Infatti, la scelta del tema è esplicitamente connessa alla preparazione del Sinodo Ordinario sulla famiglia, che si sarebbe dovuto tenere nell'autunno del 1980¹¹. Contemporaneamente viene sottolineata la pertinenza delle catechesi ad un approfondimento della dottrina dell'enciclica di Paolo VI, *Humanae vitae*, che era stata

quel fondamentale e insostituibile compito dell'apostolato e della pastorale, al cui svolgimento tutti debbono contribuire e per il quale tutti nella Chiesa debbono sentirsi responsabili: il Papa al primo posto. Giovanni Paolo I non ha potuto promulgare col proprio nome il documento in parola; tuttavia ha avuto il tempo di dimostrare e affermare col proprio esempio che cosa è, e che cosa deve essere la catechesi nella vita della Chiesa dei nostri tempi. Per questo sono stati sufficienti i trentatré giorni del suo pontificato. E quando, tra breve, apparirà il documento dedicato alla catechesi, bisognerà ricordare per sempre che l'intero singolare pontificato di Giovanni Paolo I, "*ostensus magis quam datus*", è stato principalmente un vivo commentario a questo documento e a questo tema. Si può dire che il testamento del Papa sia costituito da tale documento sulla catechesi. Egli, infatti, non ha lasciato altro testamento» (GIOVANNI PAOLO II, "Udienza mercoledì 22 agosto 1979", in *Insegnamenti ... cit.*, II, 2 [1979], 154-155). Sullo stesso tenore anche il testo dell'Udienza successiva del 29 agosto 1979 (cfr. *Ibid.*, 196-198).

9. Cfr. 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, d'ora in poi citate con il numero d'ordine (in **grassetto**) e paragrafo.

10. Il termine "catechesi" è utilizzato raramente per designare i testi di cui stiamo trattando (la parola compare solo in due catechesi (Cfr. **125**, 2 e **129**); è degno di nota che essi sono compresi, nell'arco del magistero di Giovanni Paolo II tra le udienze dedicate a Papa Luciani che parlano della catechesi e una sorta di breve trattato di "catechetica fondamentale" con la quale il Papa polacco introduce la nuova serie di interventi dedicati al commento del "Credo". Nello stesso tempo è significativo che proprio nell'ultima catechesi, di carattere sintetico di tutto il *corpus*, il termine venga utilizzato proprio per designare tutti i testi in questione.

11. Cfr. **1**, 1; 5.

pubblicata poco più di un decennio precedente¹². Entrambi i riferimenti palesano la volontà di Giovanni Paolo II di utilizzare i testi delle udienze del mercoledì come esercizio di peculiare spessore del proprio magistero¹³. Non sfugge il rilievo che il tema della famiglia ha progressivamente guadagnato nell'interesse e nell'attenzione del corpo ecclesiale, così come non si può dimenticare quanto la complessa vicenda dell'elaborazione e ricezione dell'enciclica *Humanae vitae* abbia rappresentato un ambito particolarmente sensibile nel quale si sono espresse problematiche legate al significato stesso del magistero pontificio, così come dello statuto della scienza teologica, senza dimenticare gli echi che si ebbero nelle relazioni tra la Sede di Pietro e non pochi episcopati e conferenze episcopali¹⁴.

In questo senso il contenuto scelto sembra rispondere ad alcune delle sollecitazioni più vive del tessuto ecclesiale nel quale Giovanni Paolo II inizia il suo Pontificato. Tali elementi, d'altra parte, si collegano strettamente al vivace dibattito del primo decennio post-conciliare¹⁵.

12. Cfr. 129, 2.

13. Come già osservava il primo editore di questi testi: «In una catechesi alla Chiesa, il Papa parla come maestro della fede della Chiesa» (C. CAFFARRA, "Introduzione generale" a GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985 con successive ristampe fino al 2006, 11). Sul valore magisteriale di questi testi pure importante è la seguente affermazione « Abbiamo, dunque, nelle ultime catechesi la rilettura fatta da un Papa di un documento emanato da un suo predecessore. Come è noto anche dalla più semplice metodologia teologica, si tratta di un'interpretazione autentica dell'enciclica *Humanae vitae*. D'ora in avanti lo studioso di questa enciclica non potrà più prescindere da questa interpretazione» (Ibid. 24).

14. Cfr. G. DELAHYE – G. THILS – J. GROOTAERS, *Pour relire «Humanae vitae». Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologique*, Duculot, Gembloux 1970; D. TETTAMANZI, "La '*Humanae vitae*' nel decennio 1968-1978. Continuità di magistero e riflessione teologica", in *La Scuola Cattolica* 107 (1979), 3-61; AA.VV., *Amore fecondo e responsabile: a dieci anni dall'Humanae vitae*, Paoline, Milano 1979; AA.VV., «*Humanae vitae*: 20 anni dopo, Atti del II congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma (9-12 novembre 1988), Ares, Milano 1989.

15. L'impegno ad una ricostruzione storico-teologica di questo delicato momento della vita della Chiesa ha prodotto una bibliografia molto ampia. Dal punto di vista documentario è d'obbligo riferirsi a G. ALBERIGO, *Storia del Vaticano II*, ed. it. a cura di A. MELLONI, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2201; inoltre R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; G. TRABUCCO – M. VERGOTTINI, "Il concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia", in G. ANGELINI – S. MACCHI (ed.), *La teologia del Novcento. Momenti maggiori e questioni aperte* (Lectio 7), Glossa, Milano 2008, 297-377 che offre una puntuale ed aggiornata informazione bibliografica.

Gli elementi di continuità evidenziati e le peculiari caratteristiche di queste catechesi, possono convergere ad indicare in esse un ambito di particolare privilegio, sebbene non esclusivo, nel quale durante gli anni 79-84, il Papa polacco abbia esercitato la sua missione apostolica, soprattutto per quanto attiene al versante di insegnamento magisteriale ordinario.

In proposito merita evidenziare che lo stesso Pontefice ha voluto segnalare un significativo nesso tra le catechesi del mercoledì e *Redemptor hominis* affermando che essa

«vuole essere un grande inno di gioia per il fatto che l'uomo è stato redento da Cristo: redento nell'anima e nel corpo. Questa redenzione del corpo ha trovato successivamente un'espressione a parte nella serie di catechesi all'udienza generale del mercoledì: "Maschio e femmina li creò"». Sarebbe forse meglio dire: "Maschio e femmina li redense"¹⁶.

Riconoscere alle catechesi il compito di sviluppare il cuore dell'insegnamento della sua prima enciclica mostra quanto Giovanni Paolo II riconoscesse a questi testi una collocazione di particolare rilievo nel suo magistero.

M. Waldstein, curatore di una nuova edizione della traduzione inglese di queste catechesi¹⁷, ha offerto preziose testimonianze dell'esistenza di un *Urtext* polacco, elaborato prima dell'elezione a Sommo Pontefice, dal quale Giovanni Paolo II ha voluto trarre i testi per le udienze del mercoledì¹⁸. È del tutto evidente l'interesse della ricerca degli studi su K. Wojtyła/Giovanni Paolo II poter analizzare integralmente, quando saranno resi disponibili, i manoscritti polacchi di questi testi, così come è degna di attenzione la notizia che i temi delle catechesi abbiano a lungo occupato lo studio e la riflessione dell'allora cardinale di Cracovia. Questi dati aggiungono un prezioso tassello agli elementi storico-culturali che permettono di collocare nel modo migliore queste udienze

16. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 51.

17. JOHN PAUL II, *Man and Woman He created Them. A theology of the Body*, Translation, Introduction and Index by M. Waldstein, Pauline Books and Media, Boston 2006.

18. *Ibid.*, xvi-xxi.

del mercoledì nella vita del loro Autore e in quegli anni della vita della Chiesa e della società europea. Allo stesso tempo non va dimenticato che nella forma in cui sono stati resi pubblici e in cui sono disponibili essi si presentano, innanzitutto, come documenti dell'attività magisteriale del Papa di Roma, secondo la specifica forma di catechesi alle udienze del mercoledì, nelle quali si esprime una modalità relativamente recente, ma già in qualche modo codificata, dell'esercizio di tale prerogativa del Vescovo di Roma. Va tenuto presente che, pur evitando indebite opposizioni, il senso e il peso specifico dei testi del magistero ecclesiale chiedono di essere indagati rispettandone la peculiarità: soprattutto il contesto prossimo per la loro interpretazione non è più solamente la biografia culturale e umana del loro estensore, ma in primo luogo è il flusso vivo del magistero e della tradizione ecclesiale¹⁹.

È dunque importante guardare a queste catechesi come l'espressione di un intento magisteriale, ben preciso, che il Sommo Pontefice ha messo in atto nell'arco degli anni dal 1979-84. Resta evidente l'interesse per altri tipi di ricerche che, alla fine, puntano sulla possibilità di mostrare l'interna articolazione tra l'esperienza umana e culturale di K. Wojtyła con il magistero di Giovanni Paolo II, ma è opportuno, seguendo i canoni più accreditati dell'esercizio e dell'ermeneutica del magistero ecclesiale, tenere distinti i due ambiti.

2. PASTORALE, MISSIONE, ANTROPOLOGIA

La collocazione di queste catechesi nell'ambito dell'azione magisteriale del Sommo Pontefice, chiede particolare attenzione alla loro specificità: essa può essere evidenziata secondo due prospettive.

C'è senza dubbio l'accento della spiccata personalità e del peculiare carisma di Giovanni Paolo II che interviene a dare uno speciale accento

19. Il ruolo delle catechesi nel complesso dell'attività magisteriale di Giovanni Paolo II è attestata dai richiami che ad esse sono presenti in altri documenti, cfr. *Mulieris dignitatem*, nn° 2 e 20; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae*, 22 febbraio 1987 (AAS 80 [1988]), 4; da ultimo CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 maggio 2004 (AAS 96 [2004] 1, nota 1), 6.

a tutte le catechesi, così come del resto è documentabile in altri atti del Suo Magistero e della modalità stessa con la quale Egli ha assunto e vissuto il suo *munus* petrino.

Prima di soffermarsi su questo elemento, ampiamente noto e segnalato dalla letteratura, conviene prestare attenzione ad un altro elemento, altrettanto significativo, per comprendere in modo soddisfacente il rilievo che le catechesi hanno nell'insegnamento di Giovanni Paolo II e, di conseguenza, il peso che esse possiedono nel percorso della tradizione ecclesiale.

Appena eletto, il Papa polacco ebbe particolare cura di sottolineare il fermo proposito di vivere il proprio pontificato avendo come punto di riferimento il grande evento del Concilio Vaticano II. Un testo dà la misura di questo preciso intendimento di Giovanni Paolo II:

desideriamo insistere sulla permanente importanza del Concilio Ecumenico Vaticano II, e ciò è per noi un formale impegno di dare ad esso la dovuta esecuzione. Non è forse il Concilio una pietra miliare nella storia bimillenaria della Chiesa e, di riflesso, nella storia religiosa e anche culturale del mondo? Ma esso, come non è solo racchiuso nei documenti, così non è concluso nelle applicazioni, che si sono avute in questi anni cosiddetti del post-Concilio. Consideriamo, perciò, un compito primario quello di promuovere, con azione prudente e insieme stimolante, la più esatta esecuzione delle norme e degli orientamenti del medesimo Concilio, favorendo innanzitutto l'acquisizione di un'adeguata mentalità. Intendiamo dire che occorre prima mettersi in sintonia col Concilio per attuare praticamente quel che esso ha enunciato, per rendere esplicito, anche alla luce delle successive sperimentazioni e in rapporto alle istanze emergenti e alle nuove circostanze, ciò che in esso è implicito. Occorre, insomma, far maturare nel senso del movimento e della vita i semi fecondi che i Padri dell'assise ecumenica, nutriti della Parola di Dio, gettarono sul buon terreno (Cfr. *Mt* 13, 8. 23) cioè i loro autorevoli insegnamenti e le loro scelte pastorali²⁰.

20. GIOVANNI PAOLO II, "Primo radiomessaggio Urbi et orbi, 17 settembre 1978", in *Insegnamenti... cit.*, I (1978), 14; si veda poi il costante riferimento al Concilio che intesse tutta la prima enciclica *Redemptor hominis*.

Si conosce bene lo stretto intreccio che si stabilì tra il vescovo Karol Wojtyła e i lavori del Vaticano II: non solo è documentata una partecipazione attiva e propositiva, ma è noto quanto l'esperienza degli anni di lavori conciliari sia stata una tappa decisiva del suo cammino di uomo e pastore²¹.

Se si pone attenzione alla documentazione della sua partecipazione ai lavori del Concilio, emerge che, pur essendo intervenuto su numerosi argomenti di discussione, ci fu un ambito privilegiato del contributo che Karol Wojtyła diede ai lavori del Vaticano II: quello legato alla Costituzione *Gaudium et spes*, sia per il diretto impegno a collaborare alla stesura di tale documento, sia per gli argomenti preferiti in tutti i suoi interventi che in vario modo afferiscono alle tematiche fondamentali di quella Costituzione²².

Lo speciale legame con questo testo conciliare, si potrebbe dire una certa predilezione²³, è testimoniato nei testi che l'arcivescovo di

21. Cfr. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, a cura di F. Felice, Rubettino, Catanzaro 2007, 3-6.

22. Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda di magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova 2003, 111-138, esaminando gli interventi di K. Wojtyła al Vaticano II, l'Autore documenta che i centri d'interesse, pur riferendosi a vari ambiti dei lavori conciliari, sono focalizzati su: la missione salvifica della Chiesa nel mondo, la questione antropologica, la missione pastorale. L'elenco completo degli interventi è offerta anche in A. DULLES, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, Herder and Herder, New York 1999, 15-16. Non va dimenticato che K. Wojtyła fece parte della sottocommissione conciliare Segni dei tempi (1964) cui venne demandato il compito di una prima provvisoria stesura della *Expositio* introduttiva del testo che poi sarebbe diventato la *Gaudium et spes*. Per la ricostruzione storica della stesura di questo documento conciliare cfr. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

23. «Devo confessare che la *Gaudium et spes* mi è particolarmente cara, non solo per le tematiche che sviluppa, ma anche per la diretta partecipazione che mi è stato dato di avere alla sua elaborazione. Quale giovane Vescovo di Cracovia, infatti, fui membro della sottocommissione incaricata di studiare i "segnii dei tempi" e, dal novembre 1964, fui chiamato a far parte della sottocommissione centrale, incaricata di provvedere alla redazione del testo. Proprio l'intima conoscenza della genesi della *Gaudium et spes* mi ha consentito di apprezzarne a fondo il valore profetico e di assumerne ampiamente i contenuti nel mio magistero fin dalla prima Enciclica, la *Redemptor Hominis*. In essa, raccogliendo l'eredità della Costituzione conciliare, volli ribadire che la natura e il destino dell'umanità e del mondo non possono essere definitivamente svelati se non alla luce del Cristo crocifisso e risorto...», GIOVANNI PAOLO II, "Commemorazione della Costituzione *Gaudium et spes*, 8 novembre 1995", in *Insegnamenti... cit.*, XVIII, 2, 1053.

Cracovia ha dedicato al compito di realizzare il Concilio medesimo nella Sua Diocesi. Una lettura comparata degli interventi conciliari con quelli collocati nel post-concilio, documenta la costante attenzione ad alcuni temi e la permanenza di alcune preoccupazioni di fondo.

Spicca una speciale sottolineatura di quella che viene indicata come “indole pastorale” del magistero del Vaticano II²⁴. L’attenzione a questa fisionomia dei documenti del Concilio trova un’attenta considerazione nell’attività di K. Wojtyła nei periodi preparatori e di celebrazione dell’assise conciliare²⁵ e ritorna con grande enfasi nei testi che documentano gli sforzi dell’arcivescovo di Cracovia di realizzare il Concilio nella propria diocesi.

Se si esaminano soprattutto questi ultimi documenti, si osserva una precisa modalità con la quale K. Wojtyła assume e sviluppa la *pastoralità* del Vaticano II che trova la sua centratura nella nozione di *arricchimento della fede*²⁶, giacché il Concilio

conservando il carattere di pastoralità – anzi, proprio a motivo del suo fine pastorale – ha sviluppato largamente la dottrina della fede e di conseguenza ha creato le basi del suo arricchimento [...] i pastori della Chiesa si prefiggevano non tanto e non soltanto di dare una risposta all’interrogativo: in che cosa bisogna credere, quale è il genuino senso di questa o quella verità della fede o simili, ma cercavano piuttosto di rispondere alla domanda più complessa: che cosa vuol dire essere credente, essere cattolico, essere membro della Chiesa?²⁷.

Nel cercare di mettere a fuoco il significato preciso dell’intonazione pastorale del Concilio, l’arcivescovo di Cracovia introduce un importante elemento di metodo che – come si vedrà – appartiene alle sue corde più intime: dire pastorale come tensione all’arricchimento della fede significa, infatti, mettere al centro dell’attenzione la coscienza che l’uomo

24. In proposito cfr. CH. TEOBALD, “Il Concilio e la ‘forma pastorale’ della dottrina”, in B. SESBOUE (ed.), *Storia dei dogmi, IV: La parola della salvezza*, trad. it., Piemme, Casale Monferrato, 1998, 415-448.

25. Cfr. SCOLA, *L’esperienza...* cit., 133-138.

26. Cfr. WOJTYŁA, *Alle fonti...* cit., 9.

27. *Ibid.*, 11-12. Qui, e in tutti i casi in cui non sia diversamente indicato, il corsivo è sempre dell’Autore: il suo uso è parte di una sua peculiare scelta stilistica.

credente ha della propria fede nel senso «*soggettivo, umano, esistenziale*»²⁸, tanto che si può dire che «il Concilio “pastorale” ha aperto un nuovo capitolo della pastoralità della Chiesa, pastoralità intesa nel suo senso più ampio»²⁹.

Si affaccia qui un secondo elemento, di grande importanza, che appartiene alla modalità con la quale K. Wojtyła vive i lavori del Concilio e si adopera alla sua attuazione. Parlare, infatti, di domanda su cosa vuol dire essere credente, per giungere ad un arricchimento della fede in senso soggettivo, umano ed esistenziale, mette in primo piano l'uomo, nella concreta esistenza, come il primo e fondamentale interlocutore dell'insegnamento e dell'azione ecclesiale.

L'attenzione all'uomo, colto nella sua singolare esistenza, è un altro tratto peculiare della sensibilità teologico-pastorale di K. Wojtyła che ritornerà con forza nel lungo pontificato di Giovanni Paolo II. Ciò gli permette, innanzitutto, di assumere le complesse problematiche del rapporto Chiesa – mondo a partire da un orizzonte depurato da ogni enfasi ideologica ed astratta. In positivo, già in sede di preparazione del Concilio, il giovane vescovo polacco, esprimeva il convincimento che la chiarezza sull'interlocutore avrebbe dovuto permettere di elaborare un linguaggio teologico, in grado di essere pienamente pastorale, secondo una triplice attenzione: un certo metodo euristico che permettesse all'uomo contemporaneo di trovare in se stesso la verità che gli è rivelata, un deciso abbandono di un atteggiamento deprecatorio dei mali della società contemporanea, lo sforzo di andare oltre una semplice affermazione di dottrine vere, ma giungere a mostrare in modo argomentato la pertinenza di tali verità nella loro ragionevolezza³⁰.

Strettamente articolato a questo sguardo al mistero dell'esistenza dell'uomo, sta nella fisionomia di K. Wojtyła/Giovanni Paolo II un altrettanto deciso riconoscimento della centralità di Cristo. In proposito risulta rivelativo della sua mentalità, e dotato di una notevole forza sintetica, un testo che appartiene alla fine del suo pontificato:

28. *Ibid.*, 13.

29. *Ibid.*

30. Cfr. SCOLA, *L'esperienza...* cit., 136-137.

Si dice che il Concilio avrebbe portato con sé quella che Karl Rahner ha chiamato la “svolta antropologica”. L’intuizione è valida, ma non deve in ogni caso far dimenticare che tale scelta ha carattere profondamente cristologico. L’antropologia del Vaticano II è radicata nella cristologia, e perciò in definitiva nella teologia. Le frasi riportate dalla Costituzione *Gaudium est spes* [GS 22] costituiscono, a ben guardare, il nucleo stesso della svolta che la Chiesa ha realizzato nell’esposizione della sua antropologia. Sulla base di tale insegnamento ho potuto dire nell’Enciclica *Redemptor hominis* che “l’uomo è la via della Chiesa” (n. 14)³¹.

Indole pastorale, sguardo all’uomo concreto, centralità di Cristo, appaiono così come i tre elementi sui quali K. Wojtyła individua il cuore vivo dell’insegnamento conciliare, in specie per quanto riguarda *Gaudium et spes*: essi ritornano costantemente nei suoi interventi.

Si può così apprezzare che l’arcivescovo di Cracovia, divenuto poi Romano Pontefice, ebbe piena consapevolezza di quelli che, insieme, rappresentavano il centro dell’insegnamento conciliare e i nodi su quali si giocava, terminata l’assise ecumenica, il complesso cammino della sua recezione³². Non è gratuito supporre che tale maturato giudizio fosse presente quando, all’inizio del pontificato, Egli affermava di voler in primo luogo impegnarsi nella compiuta esecuzione dei lavori del Concilio.

Per questa ragione, è importante considerare la proposta delle catechesi che Giovanni Paolo II iniziò nel settembre del 1979, alla luce di questi dati che non solo registrano elementi significativi della storia ecclesiale recente, ma ancor più ne isolano alcune delle più acute problematiche. Un invito a procedere in questa direzione è offerto dagli stessi testi delle catechesi, ove le preoccupazioni evidenziate non solo ritornano, ma sembrano – esplicitamente – segnare l’orizzonte nel quale leggere il senso della loro proposta:

31. GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Rizzoli, Milano 2005, 139.

32. Per le problematiche relative alla recezione di *Gaudium et spes* si veda in particolare A. SCOLA, “«*Gaudium et spes*»: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità”, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114.

Chi crede che il Concilio e l'enciclica [*Humanae vitae*] non tengano abbastanza conto delle difficoltà presenti nella vita concreta, non comprende la preoccupazione pastorale che fu all'origine di quei documenti. Preoccupazione pastorale significa ricerca del vero bene dell'uomo, promozione dei valori impressi da Dio nella sua persona; significa cioè attuazione di quella "regola di comprensione", che mira alla scoperta sempre più chiara del disegno di Dio sull'amore umano, nella certezza che l'unico e vero bene della persona umana consiste nell'attuazione di questo disegno divino (121, 6).

La triade pastorale, antropologia, Cristo (qui adombrato dal richiamo al disegno di Dio sull'amore umano) si staglia con chiarezza nel pensiero di Giovanni Paolo II e apre la via ad un'attenta considerazione delle ragioni che lo hanno condotto a scegliere di sviluppare il suo primo grande ciclo catechetico da Papa³³.

Le catechesi vengono collocate in diretto riferimento ad un evento ecclesiale (il Sinodo sulla famiglia del 1980) e l'enciclica *Humanae vitae* (1968) di Paolo VI³⁴.

Mentre per il primo si tratta, come recita il testo della prima catechesi di « accompagnare, per così dire da lontano, i lavori preparatori al Sinodo, non toccandone però direttamente il tema, ma volgendo l'attenzione alle profonde radici, da cui questo tema scaturisce»³⁵, è l'enciclica ad essere indicata come un elemento decisivo per cogliere l'intenzione e la prospettiva con la quale tutto il quinquennale progetto di catechesi viene elaborato. In proposito, è importante notare che i richiami al documento di Paolo VI sono collocati in posizioni "strategiche", ove si intuisce l'intenzione di dichiarare esplicitamente i motivi ispiratori dell'intero corpus. La prima volta in cui appare una citazione diretta di *Humanae vitae* è nella catechesi che chiude un primo sviluppo del percorso riflessivo di Giovanni Paolo II:

33. La scelta di sviluppare le catechesi del mercoledì secondo ampi cicli monografici è attestato in tutto il suo pontificato, come è possibile evincere dalla consultazione dei diversi volumi della collana Insegnamenti.

34. PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae* sulla retta regolazione della natalità, 25 luglio 1968 (AAS 60 [1968] 481-503), trad. it. in *L'Osservatore Romano*, 29-30 luglio 1968.

35. 1, 6.

Sappiamo quali domande concernenti il matrimonio e la famiglia siano state rivolte all'ultimo Concilio, al Papa Paolo VI, e vengano continuamente formulate nel periodo post-conciliare, giorno per giorno, nelle più varie circostanze. Le rivolgono persone singole, coniugi, fidanzati, giovani, ma anche scrittori, pubblicisti, politici, economisti, demografi, insomma, la cultura e la civiltà contemporanea. Penso che fra le risposte, che Cristo darebbe agli uomini dei nostri tempi e ai loro interrogativi, spesso tanto impazienti, fondamentale sarebbe ancora quella da lui data ai farisei. Rispondendo a quegli interrogativi, Cristo si richiamerebbe innanzitutto al «principio». Lo farebbe forse in modo tanto più deciso ed essenziale, in quanto la situazione interiore e insieme culturale dell'uomo d'oggi sembra allontanarsi da quel «principio» ed assumere forme e dimensioni, che divergono dall'immagine biblica del «principio» in punti evidentemente sempre più distanti. Tuttavia, Cristo non sarebbe «sorpreso» da nessuna di queste situazioni, e suppongo che continuerebbe a far riferimento soprattutto al «principio». È per questo che la risposta di Cristo esige una analisi particolarmente approfondita. Infatti, in quella risposta sono state richiamate verità fondamentali ed elementari sull'essere umano, come uomo e donna. E la risposta, attraverso la quale intravediamo la struttura stessa dell'identità umana nelle dimensioni del mistero della creazione e, ad un tempo, nella prospettiva del mistero della redenzione. Senza di ciò non c'è modo di costruire un'antropologia teologica e, nel suo contesto, una «teologia del corpo», da cui tragga origine anche la visione, pienamente cristiana, del matrimonio e della famiglia. Lo ha rilevato Paolo VI quando nella sua enciclica dedicata ai problemi del matrimonio e della procreazione, nel suo significato umanamente e cristianamente responsabile, si è richiamato alla «visione integrale dell'uomo» (PAOLO VI, *Humanae Vitae*, 7)³⁶.

In questo testo sono da mettere in evidenza, innanzitutto, il convincimento della pertinenza dei temi affrontati fino ad allora alle problematiche *contemporanee* sui temi dell'amore, del matrimonio e della famiglia. Nel medesimo tempo, proprio appoggiandosi all'autorità del magistero di Paolo VI, il papa polacco giustifica la necessità non solo di una puntuale risposta a tali problematiche, ma soprattutto insiste sull'esigenza

36. 20, 2-3.

di un ampio disegno di antropologia teologica, articolata sul tema della «teologia del corpo» per offrire una «visione integrale dell'uomo»³⁷.

La grande parte dei riferimenti all'enciclica sono poi presenti nella sezione finale delle catechesi che si dedica ad un ampio approfondimento teologico-pastorale della medesima³⁸ e dove non mancano suggerimenti per cogliere il senso di tutta la costruzione realizzata in cinque anni di udienze, come un singolare sviluppo ed approfondimento del magistero di Paolo VI³⁹.

Gli elementi fin qui raccolti sembrano suggerire che la riflessione antropologica del Vaticano II (in primis attraverso *Gaudium et spes*) e *Humanae vitae* rappresentano rispettivamente l'antecedente remoto e prossimo di queste catechesi di Giovanni Paolo II. In esse più volte emerge il convincimento che solo lo sfondo teologico e pastorale del Concilio e le novità ivi contenute tracciano l'orizzonte adeguato per cogliere la specificità del documento di Paolo VI, mentre – in una prospettiva simmetrica – un'adeguata recezione dell'enciclica sembra rappresentare un decisivo banco di prova della recezione dello stesso magistero conciliare.

Non a caso, pochi mesi prima di essere eletto Papa, il cardinale di Cracovia manifestava il riconoscimento di un peso tutto speciale che doveva essere assegnato ad *Humanae vitae*, evidenziandone il carattere peculiare assunto nella vita ecclesiale (e non solo) in tutto il primo decennio per post-concilio⁴⁰. Non si può inoltre dimenticare una speciale predilezione circa le problematiche dell'amore umano, del matrimonio e della famiglia: esse fanno parte della biografia dell'Autore⁴¹ e sono do-

37. La pertinenza del tema della «teologia del corpo» per una adeguata recezione di *Humanae vitae* è confermata dal riferimento a questa enciclica, proprio nelle catechesi che sviluppano talune prospettive legate a tale «teologia», cfr. **23**, 3; **59**, 5-6.

38. Dalla catechesi **114** alla **129**.

39. Cfr. **127**, 4.

40. WOJTYŁA, “La visione antropologica dell'*Humanae vitae*”, in *Lateranum* 1 (1978), 125-145. Sul medesimo argomento si veda ID., “La verità dell'enciclica '*Humanae vitae*'” in *L'Osservatore Romano*, 5 gennaio 1969, 1-2; ID., “L'amore fecondo e responsabile”, in AA.Vv., *Amore fecondo...* cit., 19-28.

41. Diversi sono i luoghi ove Giovanni Paolo II, parlando di se stesso, ha segnalato una particolare attenzione e fascino per i temi dell'amore umano, p.e.: «L'amore umano dei fidanzati, degli sposi, dei padri e delle madri era un tema ricorrente nelle mie riflessioni e nei miei interventi, legato a tutta l'esperienza della mia vita, della mia propria strada, o in compagnia di coloro che ne avevano presa un'altra.

cumentate dalla sua produzione scientifica⁴².

Senza voler anticipare una ricognizione analitica dei testi dedicati ad *Humanae vitae*, si devono comunque segnalare alcuni elementi intorno ai quali esse vengono elaborate, allo scopo di ritrovare le ragioni che hanno dettato a Giovanni Paolo II la scelta di intraprendere il cammino di tutte queste catechesi.

In estrema sintesi, tre paiono essere i fuochi intorno alle quali esse ruotano. In primo luogo la rivendicazione del peculiare carattere pastorale dell'enciclica che, e non sembra casuale, viene evidenziato proprio in riferimento all'indole specifica di *Gaudium et spes*:

Tale enciclica non si limita a ricordare la norma morale che concerne la convivenza coniugale, riconfermandola davanti alle nuove circostanze. Paolo VI, nel pronunciarsi con magistero autentico mediante l'enciclica (1968), ha avuto dinanzi agli occhi l'autorevole enunciato del Concilio Vaticano II, contenuto nella costituzione *Gaudium et spes* (1965). [...] il

È un grande tema che non smetto mai di scrutare e vedo sempre meglio a quale profondità è iscritto nelle parole della Rivelazione. Credo che qui vi sia molto da fare. A questo riguardo la situazione nella Chiesa e nel mondo è una sfida» (A. FROSSARD dialoga con GIOVANNI PAOLO II, «*Non abbiate paura*», trad. it., Rusconi, Milano 1983, 15); «questa vocazione all'amore è naturalmente l'elemento di più stretto contatto con i giovani. Da sacerdote mi resi conto di ciò molto presto. Sentivo quasi una sollecitazione interiore in questa direzione, bisogna preparare i giovani al matrimonio, bisogna insegnare loro l'amore. L'amore non è cosa che s'impari, e tuttavia non c'è cosa che sia così necessario imparare! Da giovane sacerdote imparai ad amare l'amore umano. Questo è uno dei temi fondamentali su cui concentrai sacerdozio, il mio ministero sul pulpito, nel confessionale, e attraverso la parola scritta» (GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...* cit., 138); «Nelle mie letture e nei miei studi ho sempre cercato di unire in modo armonioso le questioni di fede, quelle di pensiero e quelle di cuore. Non sono infatti campi separati, ognuno penetra e anima gli altri. In questa compenetrazione di fede, pensiero e cuore esercita un particolare influsso lo stupore che nasce dal miracolo della persona, dalla somiglianza dell'uomo con Dio Uno e Trino, dal profondissimo rapporto tra l'amore e la verità, dal mistero del dono reciproco e della vita che nasce da esso, dalla contemplazione del trascorrere delle generazioni umane» (ID., *Alzatevi, andiamo...* cit., 77).

42. Va ricordato innanzitutto WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale* (or. polacco 1960), trad. it., Marietti, Casale Monferrato 1968, 1978², ora anche in WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale – T. Styczen, Bompiani, Milano 2003, 451-778; e i saggi: “La famiglia come «*communio personarum*»”; “Paternità-maternità e la «*communio personarum*»”, in WOJTYŁA, *Metafisica...* cit., 1463-1479; 1481-1499 (gli originali polacchi sono rispettivamente del 1974 e 1975); *La visione...* cit.

carattere dell'uno e dell'altro documento induce piuttosto a riflessioni, almeno indirettamente, pastorali. Infatti, la *Gaudium et spes* è una costituzione pastorale e l'enciclica di Paolo VI – con il suo valore dottrinale – tende ad avere lo stesso orientamento. Essa vuol essere, infatti, *risposta agli interrogativi dell'uomo contemporaneo*⁴³.

In secondo luogo, il Papa è particolarmente attento a sottolineare la “positività” delle indicazioni di *Humanae vitae*:

Il fatto che la legge debba essere di «possibile» attuazione, appartiene direttamente alla natura stessa della legge, ed è dunque contenuto nel quadro della «non-contraddittorietà normativa». Tuttavia la «possibilità», *intesa come «attuabilità»* della norma, appartiene anche alla sfera pratica e pastorale. Nel testo citato il mio predecessore parla, precisamente, da questo punto di vista. Si può qui aggiungere una considerazione: il fatto che tutto il *retroterra biblico*, denominato «teologia del corpo», ci offra, anche se indirettamente, la conferma della verità della norma morale, contenuta nella *Humanae vitae*, ci prepara a *considerare più a fondo gli aspetti pratici e pastorali* del problema nel suo insieme. [...] Chi crede che il Concilio e l'enciclica non tengano abbastanza conto delle difficoltà presenti nella vita concreta, non comprende la preoccupazione pastorale che fu all'origine di quei documenti. Preoccupazione pastorale significa ricerca del *vero bene* dell'uomo, promozione dei valori impressi da Dio nella sua persona; significa cioè attuazione di quella «regola di comprensione», che mira alla scoperta sempre più chiara del disegno di Dio sull'amore umano, nella certezza che l'*unico e vero bene* della persona umana consiste nell'attuazione di questo disegno divino⁴⁴.

Infine con un passaggio dotato di una forte energia sintetica, viene richiamato tutto l'orizzonte antropologico, evocato nelle catechesi, come unico ambito adeguato a cogliere in modo positivo, l'insegnamento, anche normativo di *Humanae vitae*:

La suddetta interpretazione della dottrina morale, esposta nell'enciclica *Humanae vitae*, si situa sul vasto sfondo delle riflessioni connesse con la

43. 116, 1; 3

44. *Ibid.*, 5-6.

teologia del corpo. Specialmente valide per questa interpretazione sono le riflessioni sul «segno» in connessione col matrimonio, inteso come sacramento. E l'assenza della violazione che turba l'ordine interiore dell'atto coniugale non può essere intesa in modo teologicamente adeguato, senza le riflessioni sul tema della «concupiscenza della carne»⁴⁵.

Se si assumono in unità questi tre elementi, non è difficile trovare i temi e le preoccupazioni che già sono emerse dal modo con il quale, negli anni del Concilio e poi fino alla sua elezione alla sede di Roma, K. Wojtyła andava riflettendo sulla missione della Chiesa nel mondo, sulla necessità di una più acuta comprensione dell'indole pastorale del Vaticano II, per potere incontrare l'esistenza concreta di ogni uomo e offrire a lui la singolare novità dell'evento del Figlio di Dio incarnato che solo «svela pienamente l'uomo all'uomo» (GS 22).

Il nesso tra quello che è stato indicato come antecedente remoto delle catechesi e quello prossimo non è espresso semplicemente dal rilievo dato ad una contiguità storica⁴⁶, ma si colloca all'interno di un disegno in cui le ragioni di una prossimità appaiono motivate da ragioni più intrinseche e teologicamente cogenti.

Quando, nella tappa finale delle catechesi, Giovanni Paolo II rivendica con grande forza la bontà e la positività dell'insegnamento di *Humanae vitae*, egli si colloca in un orizzonte ampio, segnato da un'appassionata vicinanza e apertura all'esistenza di ogni singolo uomo, nella tensione a manifestare che tale apertura è la strada maestra per la quale è possibile manifestare le ragioni per le quali solo Gesù Cristo si propone come adeguata comprensione e compimento di ogni vicenda umana. In questa attitudine, egli mette in gioco quella sensibilità che

45. 119, 8.

46. È noto che sul tema della procreazione responsabile, dopo lungo dibattito, il Concilio decise di non intervenire direttamente, ma di rimandare la questione al Papa, cfr. J. GROOTAERS, "Quelques donne concernant la rédaction de l'Encyclique «*Humanae Vitae*», in AA.VV., *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (Rome 2-4 juin 1983), publiés avec le concours de l'Istituto Paolo VI de Brescia, Ecole Française de Rome-Palais Farnèse, Rome 1984, 385-398; L. CICCONE, *Humanae vitae. Analisi e commento*, CIC-Edizioni Internazionali, Roma 1989², 29-58; B. COLOMBO, "Discussioni sulla regolazione delle nascite: esperienze personali e riflessioni", in *Teologia* 28 (2003) 72-98.

aveva maturato riflettendo proprio sul magistero conciliare e che aveva trovato una sua espressione nella nozione di “arricchimento della fede” come compito affidato alla Chiesa dal Concilio medesimo.

A quanti, nella Chiesa e nel mondo, avevano guardato ad *Humanae vitae* come alla prova di un’incapacità del magistero ecclesiale a proseguire radicalmente sul cammino di un totale “aggiornamento”, secondo il celebre “spirito del Concilio” e il metodo del “dialogo”, Giovanni Paolo II risponde assumendo fino in fondo le esigenze poste dal Concilio, ma trattandole in una differente prospettiva.

Nel suo insegnamento, infatti, il dialogo col mondo è innanzitutto la tensione a incontrare e confrontarsi con ogni singolo uomo, colto nella complessità del suo esistere e delle domande che attraversano la sua vita quotidiana. Da questa attenzione all’integralità dell’esperienza di ogni singolo uomo, nasce la preoccupazione di mostrare che quanto è in gioco nell’enciclica non è innanzitutto l’autorità di una norma, ma la proposta di un modo di vivere pienamente adeguato alle esigenze dell’amore umano, all’interno del disegno divino.

In questa linea, la scelta dell’argomento delle catechesi assume una significativa valenza ecclesiale e storica: in essa sembra documentarsi un ben preciso giudizio del Pontefice sul presente del corpo ecclesiale e si manifesta una chiara direzione di marcia che egli mostra di voler intraprendere nell’esercitare il suo *munus* petrino.

Non v’è dubbio che il Pontefice intenda affrontare, in modo diretto, un tema scottante del dibattito ecclesiale post-conciliare ed esibisca una particolare attenzione al frangente storico che la Chiesa viveva al giro di boa del primo decennio dopo il Vaticano II.

D’altro canto la modalità con la quale il tema viene trattato e articolato nei suoi nessi con la tradizione ecclesiale, permette alle catechesi non solo di dare una risposta adeguata agli interrogativi che si agitavano intorno e a partire da *Humanae vitae*, ma di tracciare un più ampio percorso riflessivo che assume totalmente l’insegnamento antropologico del Vaticano II e se ne fa carico in modo creativo e fecondo⁴⁷.

47. Il giudizio su una singolare convergenza dell’insieme del Vaticano II verso il traguardo dell’elaborazione di una «antropologia teologica» è ben attestato dalla ricerca teologica (Cfr. TRABUCCO – VERGOTTINI, *Il concilio...* cit., 356-377) ed è stato ribadito anche da BENEDETTO XVI, “Alla Curia romana in occasione della

In questo senso è da ritenere che l'ambito adeguato in cui collocare queste catechesi sia realmente il problema della recezione di *Gaudium et spes*, senza dimenticare quanto tale problema sia parte non secondaria del più generale cammino di recezione di tutto il Vaticano II nella Chiesa che si affacciava ormai alle soglie del Terzo Millennio.

È dall'interno di questa prospettiva che, forse, si può meglio apprezzare il peso specifico dell'influsso della peculiare sensibilità umana, culturale, poetica di K. Wojtyła nei confronti dell'esperienza dell'amore umano. Giovanni Paolo II ha più volte indicato nei temi variamente afferenti *l'amore umano* uno spazio in cui nel presente storico si gioca quella che Egli amava indicare come la *controversia sull'humanum*⁴⁸. C'era dunque nelle scelte di Papa polacco una felice sintesi tra una singolare sensibilità personale e un giudizio su quelli che potremmo indicare come *segni dei tempi*, o meglio: quella sensibilità gli ha permesso, forse, di cogliere in modo originale "quel" segno dei tempi. Per questa ragione, soprattutto tenendo conto dello sfondo ecclesiale che si è cercato di fare emergere, la scelta delle catechesi dal 1979 al 1984 va compresa lasciando cadere ogni lettura che ne riduca la portata ad un ambito, pur prezioso, ma comunque settoriale. La ricostruzione dell'orizzonte ecclesiale nel quale esse si collocano libera dal rischio di una tale interpretazione proprio in quanto è in grado di mostrare l'intima articolazione delle catechesi con il magistero del Vaticano II e di Paolo VI. Sono gli anni che da quel settembre del 1979 sono trascorsi fino ad oggi a mostrare quanto per la vita dell'uomo e per la missione della Chiesa il tema dell'amore, del matrimonio e della famiglia siano obiettivamente un luogo non eludibile e di reale, insuperabile sfida.

Prova ne sia che, nella Sua prima Enciclica, Benedetto XVI si è, in qualche modo, collocato ancora su questo versante dell'interesse antropologico, teologico e pastorale del Suo Predecessore: se si tiene conto di un qualche valore programmatico che, comunemente, i Pontefici assegnano alla loro prima Enciclica, risulta del tutto evidente

presentazione degli auguri natalizi, 22 dicembre 2005", in ID., *Insegnamenti...* cit., I (2005), 1026.

48. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, "Al venerato fratello Mons. Angelo Scola in occasione dell'apertura del Nuovo Anno Accademico, 7 novembre 1996", in *Nuntium* 1 (1997), 11-15.

che la scelta di Joseph Ratzinger non può essere ricondotta al doveroso e, tante volte espresso, omaggio al Pontefice con il quale ha lungamente collaborato, né tanto meno essa può essere rubricata come un mero segnale di continuità che il nuovo Papa voglia palesare all'inizio del suo ministero. Dall'interno dell'organico fluire del magistero ecclesiale *Deus caritas est* ha ribadito la centralità profetica delle scelte di Giovanni Paolo II⁴⁹.

SOMMARI

Per cogliere il peculiare rilievo delle catechesi sull'amore umano di Giovanni Paolo II, è necessario prestare attenzione alla specificità con la quale questo genere di insegnamento pontificio si è sviluppato a partire da Paolo VI. Nello stesso tempo è importante tenere in primo piano la volontà, emergente da questi testi, di collocare questo *corpus* nella prospettiva della realizzazione del Concilio Vaticano II, soprattutto in riferimento alla *Gaudium et spes*. In questo orizzonte si colloca la scelta di riproporre ed approfondire l'insegnamento di *Humanae vitae*, soprattutto

49. Il magistero di Benedetto XVI privilegia con insistenza il tema dell'amore umano, del matrimonio e della famiglia; tra i numerosi testi si veda p.e.: «A quarant'anni dalla sua pubblicazione [*Humanae vitae*] quell'insegnamento non solo manifesta immutata la sua verità, ma rivela anche la lungimiranza con la quale il problema venne affrontato. Di fatto, l'amore coniugale viene descritto all'interno di un processo globale che non si arresta alla divisione tra anima e corpo né soggiace al solo sentimento, spesso fugace e precario, ma si fa carico dell'unità della persona e della totale condivisione degli sposi che nell'accoglienza reciproca offrono se stessi in una promessa di amore fedele ed esclusivo che scaturisce da una genuina scelta di libertà. Come potrebbe un simile amore rimanere chiuso al dono della vita? La vita è sempre un dono inestimabile; ogni volta che si assiste al suo sorgere percepiamo la potenza dell'azione creatrice di Dio che si fida dell'uomo e in questo modo lo chiama a costruire il futuro con la forza della speranza. Il Magistero della Chiesa non può esonerarsi dal riflettere in maniera sempre nuova e approfondita sui principi fondamentali che riguardano il matrimonio e la procreazione. Quanto era vero ieri, rimane vero anche oggi. La verità espressa nell'*Humanae vitae* non muta; anzi, proprio alla luce delle nuove scoperte scientifiche, il suo insegnamento si fa più attuale e provoca a riflettere sul valore intrinseco che possiede. La parola chiave per entrare con coerenza nei suoi contenuti rimane quella dell'amore» (BENEDETTO XVI, «Ai partecipanti al Congresso Internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel 40° anniversario dell'enciclica '*Humanae vitae*', 10 maggio 2008», in ID., *Insegnamenti...* cit., IV, 2 (2008), xx-xx).

con la preoccupazione di darle un'adeguata fondazione di carattere antropologico.

To grasp the peculiar importance of Catechesis of human love of John Paul II, it is necessary to give attention to the specificity with which this genre of pontifical teaching has developed itself since Paul VI. At the same time it is important to hold in the first place the will, emerging from these texts, of connecting this corpus in the perspective of the realization of the Vatican Council II, above all in reference to Gaudium et spes. In this horizon one connects the choice of re-proposing and elaborating the teaching of Humanae vitae, above all with the preoccupation of giving an adequate foundation to the anthropological character.

Pour cueillir l'importance singulière des catéchèses sur l'amour humain de Jean-Paul II, il est nécessaire de prêter attention à la spécificité de ce genre d'enseignement qui s'est développé à partir de Paul VI. Dans un même temps, il est important de tenir en premier lieu la volonté, qui émerge de ces textes, de lier ce *corpus* dans la perspective de la réalisation du Concile Vatican II, notamment la référence au document *Gaudium et spes*. Dans cette perspective, se rattache le choix de reproduire et d'approfondir l'enseignement de *Humanae vitae*, avec la préoccupation d'en donner une adéquate fondation anthropologique.

Para dar la verdadera importancia a las catequesis del papa Juan Pablo II sobre el amor humano, es necesario poner atención a la peculiaridad del género de enseñanza que implican las "audiencias de los miércoles, sobre todo a partir de Pablo VI. Igualmente importante es valorar la voluntad del Papa al colocar esta temática en la perspectiva de la realización del Concilio Vaticano II, sobre todo su referencia a la Gaudium et spes. En este contexto se coloca la opción que hace el Papa de profundizar la enseñanza de la Humanae vitae, sobre todo con la preocupación de darle una adecuada fundamentación de carácter antropológico

Para colher o peculiar relevo das Catequeses sobre o Amor Humano de João Paulo II é necessário prestar atenção à especificidade com a qual este gênero de ensinamento pontifício se desenvolve partindo de Paulo VI. No mesmo tempo, é importante ter, em primeiro plano a vontade, emergente destes textos, de colocar este *corpus* na perspectiva da realização

do Concílio Vaticano II, sobretudo no que se refere à *Gaudium et Spes*. Neste horizonte se coloca a escolha novamente propor e aprofundar o ensinamento de *Humanae vitae*, sobretudo com a preocupação de dar-lhe uma adequada fundação de caráter antropológico.

Les catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour humain: une bonne nouvelle et un défi pour les cultures africaines

THÉOPHILE AKOHA *

1. INTRODUCTION

Lorsqu'en 1965, le Concile Vatican II, après des années de réflexion sur la vie et la mission de l'Eglise, livrait au public les résultats de son travail, un grand théologien allemand, Romano Guardini, s'est exclamé en ces termes: «Un événement de portée extraordinaire vient de se produire: L'Eglise s'élève dans les âmes». L'événement dont il parlait était sans doute la vitalité ecclésiale nouvelle rendue possible grâce à l'œuvre de l'Esprit saint qui sait toujours tirer le neuf de l'ancien. Dans la marche successive de l'histoire, le même Esprit a marqué l'Eglise d'autres signes d'espérance et de nouveauté au compte desquels nous pouvons citer la grande, la lumineuse et l'extraordinaire pensée de Jean-Paul II sur la théologie du corps. A travers les catéchèses faites sur l'amour humain à la lumière de cette théologie du corps, il a en effet donné au monde de notre temps une vision de la sexualité et du mariage d'une ampleur et d'une profondeur sans équivalent dans tout l'enseignement du Magistère¹.

* Professeur de Ethique et Théologie Moral, Institut Pontifical Jean-Paul II d'Etudes sur le Mariage et la Famille, Cotonou Benin.

1. Y. SEMEN, *La sexualité selon Jean-Paul II*, Presse de la Renaissance, Paris 2004, 63.

Quand il commença la catéchèse sur l'amour en septembre 1979, personne ne savait qu'elle allait avoir une influence aussi grande sur les esprits, les peuples et les cultures. Et pourtant, c'est ce qui advint. Au fur et à mesure que se faisait le développement de sa pensée, le monde s'est éveillé à la conviction que l'Eglise pouvait avoir encore son mot à dire sur un thème longtemps renvoyé aux rencards par un spiritualisme éthéré qui trouvait dans l'amour conjugal une sorte de péché dont il fallait se prémunir. On comprend alors pourquoi, en son temps, Nietzsche disait que l'Eglise a empoisonné l'amour, rendant ainsi amère la plus belle réalité de la vie². Le discours de Jean-Paul II sur ce thème, alors qu'il porte un démenti à cette accusation, montre à l'évidence qu'un autre événement de grande portée s'est produit³. Et pour paraphraser cette fois-ci Romano Guardini, on peut dire que l'amour conjugal s'éveille dans les âmes. Non seulement, il s'éveille dans les âmes, mais le pape en fait une analogie pour percevoir désormais ce que Angelo Scola appelle le mystère nuptial⁴, c'est-à-dire la profondeur de l'amour nuptial de Dieu pour l'humanité. Quelle grande nouveauté!

La richesse de la pensée de Jean-Paul II ne se réduit pourtant pas à cette seule réalité. Elle permet aussi d'éclairer l'anthropologie humaine en aidant les époux à connaître davantage leur identité et leur mission à la lumière du modèle d'amour que le Christ a eu pour l'Eglise, son Epouse. Par ailleurs, la même pensée a eu l'avantage d'éclairer l'horizon des pensées philosophiques et des cultures humaines sur une réalité sans laquelle l'homme ne peut vivre et s'épanouir convenablement⁵.

Pour ce qui concerne les cultures africaines, la pensée de Jean-Paul II sur la théologie du corps est une bonne nouvelle, car elle comporte certaines affirmations décisives qui rejoignent les convictions africaines sur le corps et sur l'expérience de l'amour qui lui est connexe. Dans le même temps, elle constitue une provocation lancée aux cultures africaines sur ce qu'elles comportent de moins valorisant dans l'expérience de

2. BENOIT XVI, *Deus caritas est*, n. 3.

3. Tout relent de manichéisme est définitivement extirpé des questions concernant le corps et la sexualité (Cfr. SEMEN, *La sexualité...* cit., 63).

4. Lire A. SCOLA (Card), *Questioni di Antropologia teologica*, PUL/Mursia, Roma 1997.; ID., *Il mistero nuziale*, PUL/Mursia, Roma 1998.

5. JEAN-PAUL II, *Redemptor Hominis*, n. 10.

l'amour conjugal. Pour répondre à une telle provocation, l'implication des théologiens et pasteurs africains est de première importance. Avant de parler de leur mission dans l'appropriation de l'enseignement du pape par l'africain, il convient de commencer d'abord par dire ce en quoi cet enseignement rejoint la pensée africaine jusqu'à devenir une bonne nouvelle pour elle.

2. LA THÉOLOGIE DU CORPS, UNE BONNE NOUVELLE POUR LES CULTURES AFRICAINES

Quand on lit la pensée de Jean-Paul II sur le corps humain, on se rend à la réalité qu'elle constitue la médiation sans laquelle on ne peut s'ouvrir au mystère de Dieu, de la personne humaine, de l'amour, du mariage et de la famille. Le corps humain porte non seulement en lui le mystère du divin et la promesse de l'éternité, mais il apparaît aussi comme un corps-sujet et comme le lieu d'éveil à l'irréductible différenciation sexuelle qui assure l'hétérosexualité de la communion conjugale avec toute sa force vitale et procréatrice.

Comme le pape lui-même se plaît à le dire, l'homme est dans le monde la manifestation de Dieu, le signe de sa présence et la trace de sa gloire⁶. Le corps que nous voyons passe infiniment le corps. Il porte en lui les arrhes du divin parce qu'il provient de l'acte créateur de Dieu⁷. Il est le lieu où Dieu se glorifie. Il unit le monde visible et invisible en une seule entité⁸. Il est le temple que Dieu habite et qu'il a consacré par l'Esprit saint reçu au baptême. Il est le sacrement de la rencontre avec

6. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n. 34.

7. «Voici ce qu'est le corps: un témoin de la création en tant que don fondamental, donc un témoin de l'Amour comme source dont est né le fait même de donner. La masculinité-féminité ...est le signe originel d'une donation créatrice, d'une prise de conscience de la part de l'être humain, homme-femme, d'un don vécu, pour ainsi dire de manière originelle» (JEAN-PAUL II, *Catéchèse sur l'amour humain*, Audience du 9 janvier 1980 § 4). Avant le pape, le concile Vatican II a affirmé que l'homme est, dans sa condition corporelle, un résumé de l'univers des choses qui trouvent en lui leur sommet et peuvent librement louer leur Créateur. L'homme doit par conséquent estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour (*Gaudium et Spes*, n. 14)

8. A. PERCY, *La théologie du corps décomplexée*, Éditions de l'Emmanuel, Paris 2007, 51.

Dieu. Il est le symbole du Christ en tant que symbole de l'humanité rachetée. Le corps n'est pas, comme le pense une certaine philosophie, une prison de l'âme⁹, une machine de terre¹⁰ ou un simple amas de cellules à manier et à manipuler au profit d'un plaisir futile et funeste. Il ne peut pas faire l'objet de visées hédonistes et utilitaristes. Il a une valeur symbolique rendue évidente grâce à son origine divine, la présence du Christ en lui et l'effusion de l'Esprit qui en a fait son temple et qui le vivifie en permanence à travers l'œuvre de sanctification. A ce propos, Jean-Paul II affirme:

Le corps – et seulement lui – est capable de rendre visible ce qui est invisible: le spirituel et le divin. Il a été créé pour transférer dans la réalité visible du monde le mystère caché de toute éternité en Dieu et en être le signe visible¹¹.

-
9. Dans le Phédon, Platon disait: «Les amis de la science savent que, quand la philosophie a pris la direction de leur âme, elle était véritablement enchaînée et soudée à leur corps et forcée de considérer les réalités au travers des corps comme au travers des barreaux d'un cachot... Les amis de la science savent que la philosophie, qui a pris leur âme en cet état, s'efforce de la délivrer...» (PLATON, "Phédon", in *Œuvres complètes* Ch. XXXIII, Garnier, Paris 1950, 150-151). Contre cette vision du corps, Lévinas affirme: «Le corps n'est pas seulement l'image ou la figure; il est l'en-soi même de la contraction de l'ipséité et de son éclatement. Le corps n'est ni opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le soi est la subjectivité même» (E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou de l'au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, 172).
10. A ce propos, Descartes affirme: «Je ne suis pas mon corps. En effet, je ne suis pas cette union de membres qu'on appelle corps humain...». «Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre» (R. DESCARTES, *Les méditations métaphysiques*, PUF, Paris 1966, 63). Il dit encore: «M'examinant pour connaître la réalité que je suis, je me suis rendu compte que je peux feindre de ne pas être... J'en suis alors venu à la conviction que je suis une substance dont l'essence ou la nature est exclusivement de penser. Pour exister, je n'ai besoin de lieu ni d'aucune cause matérielle. Le Je, c'est-à-dire l'âme qui me donne d'être ce que je suis est entièrement distincte du corps». (ID., *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 1947, 146).
11. JEAN-PAUL II, *Catéchèse sur l'amour humain*, Audience du 20 février 1980 § 4. Il dit par ailleurs: «L'être humain apparaît dans le monde visible comme l'expression la plus haute du don divin parce qu'il tient en soi la dimension intérieure du don. Et, avec elle, il apporte dans le monde sa ressemblance particulière avec Dieu et grâce à celle-ci, il transcende et domine également sa visibilité dans le monde, sa corporéité, sa masculinité ou féminité, sa nudité. Ce qui reflète également cette ressemblance, c'est la conscience primordiale de la signification conjugale du corps, conscience imprégnée du mystère de l'innocence originelle. Et ainsi, dans cette dimension se constitue un sacrement primordial entendu comme signe qui

Mais la valeur symbolique du corps ne se réduit pas à sa dimension verticale, c'est-à-dire à ce qu'il représente pour Dieu. Dans la dimension horizontale de la vie, il porte une pleine signification pour l'homme lui-même. Il est le sacrement de la personne humaine, son principe d'identité, de différenciation sexuelle¹² et de nuptialité¹³. Le développement que Jean-Paul II fait sur cette argumentation à la lumière des premiers chapitres de la genèse est très éclairant¹⁴.

C'est dans le corps et à travers le corps que le premier Adam s'est éveillé à son identité humaine¹⁵. C'est dans le corps et à travers le corps qu'il s'est éveillé à la singularité de son genre devant la différence épataante d'Eve. C'est dans le corps et à travers le corps qu'il a senti un appel à l'amour, à la communion et au don de la vie. Le corps est le prophète et la médiation de l'amour humain, de la communion et de la vie. Il porte en lui une dynamique nuptiale ordonnée à l'épanouissement personnel et aux engendremens de l'histoire¹⁶. Il résume en lui le mystère de

transmet efficacement dans le monde visible le mystère invisible caché en Dieu de toute éternité» (*Ibid.*, §3).

12. «Le corps, qui exprime la féminité pour la masculinité et, vice-versa, la masculinité pour la féminité, manifeste la réciprocité et la communion des personnes. Il l'exprime dans le don comme caractéristique fondamentale de la personne humaine» (*Ibid.*).
13. «Selon le mystère de la création, le corps humain originellement masculin et féminin n'est pas seulement source de fécondité, c'est-à-dire de procréation, mais dès l'origine, il a un caractère conjugal: c'est-à-dire qu'il a la capacité d'exprimer l'amour par lequel l'homme-personne devient don et confirme ainsi le sens profond de son propre être et de sa propre existence. Par cette particularité, le corps est l'expression de l'esprit et, dans le mystère même de la création, il est appelé à exister dans la communion des personnes à l'image de Dieu» (Id., *Catéchèse sur l'amour humain*, Audience générale du 23 juillet 1980 § 4).
14. En analysant le texte du livre de la Genèse, nous sommes en quelque sorte témoins de la manière dont l'homme se «distingue» devant Dieu-Yahvé, tout le monde des vivants (*animalia*) par un premier acte d'auto-conscience et, par conséquent, de celle dont il se révèle à lui-même et en même temps s'affirme comme «personne» dans le monde visible. Un tel processus mène à la première détermination de l'être humain comme personne humaine avec la subjectivité propre qui la caractérise. (Id., *Catéchèse sur l'amour humain*, Audience du 10 octobre 1979, §6).
15. «Chaque personne, dans sa singularité absolument unique, n'est pas constituée seulement par son esprit, mais par son corps. Ainsi dans le corps et par le corps, on touche la personne humaine dans sa réalité concrète» (Id., *Discours aux participants à la 35^{me} Assemblée Générale de l'Association Médicale Mondiale*, 29 Octobre 1983: AAS 76 (1984), 383
16. «Dans la première rencontre béatifique, l'homme retrouve la femme, et la femme le retrouve, lui, l'homme. Et ainsi, celui-ci accueille intérieurement la femme; il

l'homme, du divin et de la conjugalité sur la base de la différence sexuelle. Le corps n'est donc pas un objet, mais un sujet de dialogue, d'amour et de vie. Il est la manifestation de la personne humaine dans l'unicité de son identité, dans sa différence sexuelle, dans sa capacité de relation, dans sa dynamique d'amour nuptial et dans sa capacité de procréer. C'est ce qui en exprime la dignité et en motive le respect¹⁷. Jean-Paul II invite explicitement à l'accueil de ce symbolisme du corps dans l'adresse historique qu'il fit aux jeunes lors de son voyage apostolique en France en 1980. Il disait:

L'être humain est un être corporel. Cette affirmation toute simple est lourde de conséquences. Si matériel qu'il soit, le corps n'est pas un objet parmi d'autres objets. Il est d'abord quelqu'un, en ce sens qu'il est une manifestation de la personne, un moyen de présence aux autres, de communication, d'expression extrêmement variée. Le corps est une parole, un langage. Quelle merveille et quel risque en même temps! Jeunes gens et jeunes filles, ayez un très grand respect de votre corps et du corps des autres! Que votre corps soit au service de votre moi profond! Que vos gestes et vos regards soient toujours le reflet de votre âme! Adoration du corps? Non, jamais! Mépris du corps? Pas davantage. Maîtrise du corps! Oui! Transfiguration du corps! Plus encore!¹⁸

l'accueille telle que le Créateur l'a voulue pour elle-même, telle qu'elle a été, avec sa féminité, constituée dans le mystère de l'image de Dieu; et réciproquement la femme accueille de la même manière l'homme, tel que le Créateur l'a voulu pour lui-même et l'a constitué avec sa masculinité. C'est en cela que consistent la révélation et la découverte de la signification conjugale du corps» (Id., *Catéchèse sur l'amour humain*, Audience générale du 16 janvier 1980 § 3).

17. Le philosophe Kant faisait de ce respect un impératif catégorique. Il disait: «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien en ta personne que dans celle de l'autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen» (E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Ed. Delagrave, Paris 1981, 150). Max Scheler ajoute: «Il appartient à l'essence de la personne en tant que sujet concret de tous les actes possibles de ne jamais devenir objet. Elle est nécessairement victime d'une illusion si elle se prend elle-même pour objet» (M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle*, Trad. Maurice de Gandillac, NRF, Paris 1955, 507). Le pape lui-même affirme que nous sommes appelés à rendre à notre prochain un service d'amour en faisant du respect inconditionnel de sa vie le fondement d'une société renouvelée. (JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n. 77).
18. Id., "Message aux Jeunes de France", in *Documentation Catholique*, 1^{er} juin 1980, n. 594. Par ailleurs, il affirme en s'adressant cette fois-ci aux parents: «Devant une culture qui banalise en grande partie la sexualité, en l'interprétant et en la vivant

Une telle manière de voir le corps rejoint pleinement la pensée africaine. En Afrique, nous croyons que le corps est une réalité qui traduit la profondeur de l'âme pour la faire rayonner et la donner aux autres¹⁹. Il traduit dans le ciel de notre vie la figure du divin, des ancêtres et de la personne elle-même. Chaque visage rencontré est le lieu d'éveil au mystère: le mystère de Dieu, des ancêtres disparus et de la personne humaine. Cette perception du corps est si évidente qu'elle impose de soi un respect inconditionnel qui s'étale sur toute la vie de l'homme depuis sa présence au sein de sa mère jusqu'à son terme terrestre. Et même quand il meurt, on continue d'exprimer à son égard une vénération particulière. Il suffit ici de prendre quelques exemples pour le démontrer. Avant la naissance, l'Africain multiplie les rites de protection par rapport à l'embryon qu'il considère déjà comme le tout petit de l'homme. Cela veut dire que c'est dans la petitesse de son corps que la personne humaine exige protection et respect. A sa naissance, d'autres rites et sacrifices assurent la survie et l'harmonieuse croissance du corps. Et quand, après avoir vécu sur la terre, l'homme meurt, chaque particule de son corps continue à dire sa personne. Il y a à ce propos un rite qui consiste à envoyer les cheveux du défunt là où son corps ne peut aller. C'est une manière de le rendre présent et de dire que même les cheveux proclament la vérité de sa personne qu'il faut accueillir et respecter. Tout cela montre la considération personnelle qu'on a du corps humain.

Ensuite le corps est la preuve de la proximité de l'autre auprès de soi. La personne humaine est un être de relation. Elle médiatise cette relation à travers la présence affective et effective de son corps. Celle-ci est signe de communion et de solidarité interhumaine. La présence du corps est si importante que son absence peut être le signe d'une indifférence aux autres et d'un refus de communion. A ce propos un proverbe africain affirme: «Ce sont les pieds qui traduisent la présence de la personne»²⁰;

de façon réductrice et appauvrie, en la reliant uniquement au corps et au plaisir égoïste, le service éducatif des parents visera fermement une culture sexuelle vraiment et pleinement axée sur la personne» (ID., *Familiaris consortio*, n. 57).

19. Comme le dit Mouroux, «le corps est fait pour l'âme, pour la traduire, l'épanouir et la donner» (J. MOURoux, "Sens chrétien de l'homme", in *Théologie* 6, Aubier, Paris 1945, 56).

20. Dans la langue fon du Sud-Benin, on dit: Afə Wə gni Gbetə.

ou encore «Je n'ai pas besoin de tes cadeaux, mais de ta présence, car ta présence me parle plus fort que les choses que tu m'envoies». Le corps porte donc en lui le principe de la communion et de la solidarité.

Une telle interpersonnalité est portée à son point culminant dans l'expérience nuptiale où le corps devient conjointement la médiation de l'amour conjugal et le canal de la vie. Elle est la médiation de l'amour conjugal d'un masculin et d'un féminin, car l'africain a cette certitude que l'homme est fait pour la femme et la femme pour l'homme. Il ne peut pas en être autrement. La différence sexuelle dont le corps est naturellement marqué, outre qu'elle assure l'identité du masculin et du féminin, porte en elle la promesse d'une communion conjugale²¹. On comprend alors pourquoi, avant même la naissance de leur enfant ou plus tard à un certain âge de sa vie, les parents choisissent la femme qui épousera leur fils ou l'homme qui prendra en mariage leur fille. Ils le font pour non seulement respecter la vocation du corps humain à l'amour, mais aussi pour en faire un canal de vie.

L'africain pense en effet que chaque être humain porte en lui la vie pour la donner à son tour. Celui qui ne donne pas la vie n'accomplit pas encore son destin sur la terre. Tout corps a une dimension vitale en lui et est au service de la vie²². En cela le corps du féminin a une valeur hautement suggestive. Comme dans le deuxième chapitre du livre de la genèse, on appelle la femme «la mère des vivants». Dans la langue Fon du Sud-Bénin, il y a un terme qui traduit bien cette réalité: le *nyonu*. De ce terme, on peut tirer deux significations positivement expressives²³: la

21. Il ne peut en être autrement. C'est une donnée naturelle que l'Africain comprend et accepte non seulement comme le lieu d'une identification personnelle, mais aussi comme le milieu d'une vocation à la communion conjugale. On comprend alors pourquoi, malgré les tapages médiatiques, l'homosexualité a du mal à s'enraciner dans les cultures africaines. Le corps n'est pas un objet à manipuler au gré de l'instinct, mais un sujet à respecter dans sa différence sexuelle originelle.

22. «L'abondance de la force vitale est la condition du bonheur de l'homme et de son bien-être. Sa diminution provoque la maladie, la souffrance, la fatigue et finalement la mort. Elle est l'objet des prières, des souhaits, des actions et des aspirations des Bantu. Les Bantu cherchent à la capter, à se l'approprier en portant des fétiches, en offrant des sacrifices aux ancêtres, en consultant des devins» (D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles 1965, 167).

23. Je dis ici positive, car le terme peut avoir aussi une connotation négative relative à la mise en relief de l'intelligence et de la ruse de la femme. Elle est tellement intelligente et rusée que l'homme doit être prudent dans sa relation à elle.

femme comme l'être qui connaît le secret de la vie en tant que canal de vie²⁴, et la femme comme celle qui sait rendre belles la vie et les choses qui l'entourent²⁵.

Le corps, pour l'africain, porte enfin en lui les germes de l'éternité. Le corps qui meurt va certainement au tombeau. Mais il n'y reste pas. La mort est pour lui un lieu de passage pour le monde des ancêtres qui n'est pas un monde lointain, mais plutôt un monde qui vit dans la proximité des vivants, même si les yeux nus ne peuvent voir ceux qui lui appartiennent. La vie est promue à l'éternité, car les morts ne meurent pas. Ils vivent. Une telle certitude est bien mise en exergue par un grand littéraire bien connu en Afrique: Birago Diop. Dans son poème *les Souffles*, il affirme:

Les morts ne sont pas morts. Ils sont dans l'arbre qui frémit, ils sont dans le bois qui gémit, ils sont dans l'eau qui coule, ils sont dans l'eau qui dort, ils sont dans la case, ils sont dans la foule. Les morts ne sont pas morts²⁶.

Tout cela pour dire que chez l'africain le corps porte en lui le mystère de l'autre et apparaît comme la médiation de l'expérience de l'amour, de la communion des personnes, de la conjugalité et de la vie. De telles convictions rapprochent non seulement les Africains de la pensée du pape sur la théologie du corps, mais les préparent aussi à la comprendre et à l'accueillir. C'est d'ailleurs pourquoi on peut dire que cette pensée constitue pour eux une bonne nouvelle qui vient confirmer le naturel de leur vie en les rejoignant dans les valeurs essentielles qui tissent la trame de leur existence personnelle et communautaire. Le pape lui-même n'a pas manqué de saluer ces valeurs lors de sa visite apostolique au Ghana en 1980. Il disait:

Il y a tant de valeurs incarnées dans la culture des nations africaines qui peuvent enrichir et contribuer à la construction des autres nations. L'Afrique a quelque chose de spécial à offrir au monde. Un des aspects

24. Mè é do gbèdo nu bo gnon nu é.

25. Mè e non nyonu é.

26. B. DIOP, *Les souffles*, cité dans *Nouvelle anthologie africaine d'expression française*, aux soins de Jacques Chevrier, Editions Hatier international, Paris 2007, 61-62.

originaux de ce continent est sa diversité; et une diversité conservée intacte dans l'inégalable unité de sa culture: une conception du monde dans laquelle le sacré occupe une place centrale, une profonde conscience du lien qui existe entre le Créateur et la nature; un grand respect pour la vie sous toutes ses formes; un sens de la famille et de la communauté qui s'exprime à travers l'accueil et l'hospitalité joyeuse et ouverte²⁷.

Par ailleurs, il ajouta:

C'est avec un ardent désir que je prie et demande des prières pour que l'Afrique préserve toujours ce précieux héritage culturel et pour qu'elle ne succombe jamais à la tentation de l'individualisme, si étranger à ses meilleures traditions²⁸.

Si les valeurs existent et traduisent la symbolique du corps à travers l'ouverture de la personne humaine à l'amour, à la communion, au mariage et à la vie, il y a cependant une certaine manière de les incarner qui amène à une distorsion comportementale. Celle-ci jette l'ombre sur les cultures et empêche que la signification du corps soit exprimée dans toute sa vérité. Entre autres, on peut citer ici la secondarité de l'amour dans le couple, le mariage forcé, la chosification de la femme, la polygamie et les violences sur le corps. Par rapport à de telles réalités, les catéchèses de Jean-Paul sur la théologie du corps sont bienvenues en ce sens qu'elles permettent de consolider les acquis culturels relatifs aux dimensions relationnelles, nuptiales et procréatives du corps humain,

27. JEAN-PAUL II, "Allocution au Président du Ghana, Accra, 8 mai 1980", in *La Traccia*, a. 1, 361-362/V. Dans son exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, il revient sur les mêmes données en les résumant en trois réalités conjointes: l'amour de la vie, le sens de la communauté et le sens du sacré. Voici ce qu'il affirme à ce propos: «Dans la culture et la tradition africaines, le rôle de la famille est universellement considéré comme fondamental. Ouvert à ce sens de la famille, de l'amour et du respect de la vie, l'Africain aime les enfants, qui sont accueillis joyeusement comme un don de Dieu. Les fils et filles de l'Afrique aiment la vie» (JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 43). «Les cultures africaines ont un sens aigu de la solidarité et de la vie communautaire. On ne conçoit pas en Afrique une fête sans partage avec tout le village. De fait, la vie communautaire dans les sociétés africaines est une expression de la famille élargie» (*Ibid.*). «L'Afrique a un profond sens religieux, le sens du sacré, le sens de l'existence de Dieu Créateur et d'un monde spirituel» (*Ibid.*, n. 42).

28. *Ibid.*

mais aident aussi nos cultures à se débarrasser des ombres qui les avilissent pour être effectivement ce par quoi l'homme devient plus homme²⁹. Il y a à ce propos des défis à relever.

3. LES DÉFIS LIÉS À LA THÉOLOGIE DU CORPS

La nouvelle lumière projetée sur nos cultures par la théologie du corps incite à promouvoir les dimensions personnaliste, affective, élective, monogamique et vitale de l'amour conjugal. On ne peut y parvenir sans relever trois défis importants: un défi éthique, un défi anthropologique et un défi théologique.

3.1. *Le défi éthique: la primauté de l'amour et du respect de la vie*

Dans sa toute première encyclique *Redemptor hominis*, Jean-Paul II affirmait déjà que l'homme ne peut vivre sans amour. En dehors de cette réalité vitale pour son existence, il risque de se perdre lui-même et de ne pas trouver épanouissement³⁰. Si cela est vrai en général, il l'est de manière toute particulière quand il s'agit du mariage que le pape définit comme le paradigme de l'amour³¹. Le mariage naît de l'amour et est orienté vers l'amour, source d'épanouissement pour les conjoints. Si cette vision du mariage va de soi dans l'Occident actuel jusqu'à tomber dans la réduction du sentimentalisme et du romantisme³², elle ne semble pas

29. ID., *Allocution à l'Unesco*, 2 juin 1980.

30. ID., *Redemptor hominis*, n. 10.

31. Le pape Benoît XVI parle plutôt de l'archétype de l'amour. «L'amour entre homme et femme, dans lequel le corps et l'âme concourent inséparablement et dans lequel s'épanouit pour l'être humain une promesse de bonheur qui semble irrésistible, apparaît comme l'archétype de l'amour par excellence» (BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, n. 2).

32. Le professeur G. MARENGO fait remarquer ici que la mentalité contemporaine réduit l'expérience de l'amour au sentimentalisme ou au romantisme. Lire à ce propos son livre *Amo perché amo per amare. L'evidenza e il compito*, Cantagalli, Siena 2007, 42. Voir aussi L. MELINA, *Impare ad amare alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009. Dans ce livre, le professeur Livio Melina affirme que la mesure de l'amour devient l'intensité des sentiments qui s'expriment, hypothéquant ainsi sa dimension éthique (Cfr. *Ibid.*, 21-22).

évidente dans la plupart des cultures africaines. En effet, dans la mentalité commune, on ne se marie pas par amour. On se marie d'abord pour donner des enfants au monde. Et si jamais un mariage reste infructueux, il peut être remis en question. La perspective procréatrice a donc le primat sur la perspective personnaliste qui unit deux conjoints sur la base d'une élection mutuelle en vue d'une communion épanouissante pour leurs êtres. Sans pour autant abandonner la procréation, les catéchèses de Jean-Paul II affirment le primat de l'amour des personnes. Il est la seule réalité qui fonde l'union des personnes, qui permet de comprendre leur communion, qui leur fait se vouloir mutuellement du bien et qui oriente leur désir commun vers le don des enfants. L'amour est l'âme qui alimente et qui doit alimenter tous les actes des époux. Elle rend possible la communion, la volonté du bien et la procréation. Ce disant, le pape initie non seulement une nouvelle manière de voir les traditionnelles fins du mariage, mais appelle aussi l'Afrique à ne pas perdre de vue la dimension personnaliste du mariage. Les jeunes africains apprécient ce nouveau regard qui leur permet de ne plus être victimes du poids culturel qui leur fait souvent devoir, en cas de stérilité, de prendre option pour le divorce ou la polygamie en vue de la recherche de l'enfant à tout prix. Cependant, il y a ici un combat à mener. Car si cette vision du mariage est acceptée dans les principes par les jeunes chrétiens, elle peine à être opératoire et opérationnelle sur le champ pastoral. A cela peut s'ajouter aussi le problème du contenu à donner à l'amour.

Il importe de parler de ce contenu quand on sait que l'amour donné au sein du mariage est souvent tributaire de la capacité de chaque conjoint à répondre à son rôle social ou familial. Dans cette perspective, la femme ne reçoit vraiment l'amour de son époux et de ses beaux-parents que dans la mesure où elle assume de manière fructueuse son rôle d'épouse, de gardienne de maison, de mère et d'éducatrice. C'est la fonction qui honore la femme et la fait respecter. Dans le cas contraire, elle est maltraitée, ignorée et bien souvent remplacée. Elle n'arrive à garder sa place auprès de son mari que si elle adopte une attitude de soumission et consent à supporter toutes les conditions de vie qu'impose la belle famille.

Une telle situation témoigne de l'impertinence de la relation qui existe entre l'homme et la femme en Afrique. L'expérience de

l'intersubjectivité promue par le mariage donne en effet lieu à un rapport de maître et de servante. La femme est considérée comme la propriété et la servante de son mari. Elle est dans la maison comme celle qui sert et fait des enfants. Le mari a tout pouvoir sur elle. Elle est soumise. Elle est au service du bien de son mari sans que ce dernier ait l'obligation de lui rendre la pareille. En somme, il n'y a pas un rapport d'égalité, mais plutôt de vassalité.

Par rapport à cette pratique, les catéchèses de Jean-Paul II mettent au défi les cultures africaines pour qu'elles découvrent l'intelligence de la vérité de l'amour conjugal et apprennent à la vivre sous la forme d'une donation inconditionnée de soi finalisée par la communion et le respect de l'autre. A ce propos, il y a une réelle nécessité à promouvoir la culture de l'amour conjugal et à apprendre à aimer l'amour humain³³. Bien compris, cet amour amène à établir une communion entre personnes et à respecter la dignité et la vie de l'autre. Ce qui enlève toute tentation à l'attentat sur le corps des autres. A ce propos, bien que l'Afrique aime la vie, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas un travail à faire pour le respect de la vie. D'abord la vie des femmes, et ensuite la vie de tout homme, sur un continent qui détient aujourd'hui le triste record des conflits, des guerres, des viols, de la sorcellerie³⁴ et dans une moindre mesure de l'avortement et de l'infanticide.

En tout cela, le sort réservé à la femme dépend en grande partie de l'idée qu'on se fait sur sa personne. A ce propos, il n'est pas exagéré de dire que le regard porté sur la femme défie la réalité d'une anthropologie adéquate, telle qu'elle est enseignée par les catéchèses de Jean-Paul II.

33. A ce sujet, Jean-Paul II affirme: «Il faut apprendre à aimer l'amour humain. L'amour n'est pas quelque chose à apprendre. Toutefois, il n'y a rien qui soit aussi nécessaire à apprendre. Depuis que j'étais jeune prêtre, j'ai appris à aimer l'amour humain (GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Modadori, Milano 1994, 138).

34. Le père Gilbert Dagnon affirme que la sorcellerie se caractérise par la gratuité du meurtre. On s'attaque en général aux êtres les plus chers. On y entre en général au prix d'un crime. Il s'y trouve un certain sadisme qui consiste à prendre plaisir à tuer froidement. La vengeance, la jalousie et la haine sont des motifs courants de s'attaquer aux hommes» (G. DAGNON, *Libérer de la divinisation et de la sorcellerie*, Grande Marque, Cotonou 1999, 38).

3.2. *Le défi anthropologique: un nouveau regard sur la femme et sur le mariage*

L'anthropologie africaine porte en elle une insuffisance qui vient de la mentalité qui entoure la femme. Pour la plupart du temps, elle n'est pas considérée comme l'égale de l'homme ou comme un partenaire de dialogue. L'incidence directe qui en ressort est la disparité de sa condition sociale par rapport à l'homme. Alors que ce dernier se donne tous les droits sociaux et connaît des promotions ascensionnelles aux niveaux professionnel et politique, la femme est réduite à être mère au foyer. Une expression courante traduit bien cette réalité: l'homme au boulot, la femme au fourneau. Le statut social ainsi concédé à l'homme par son travail et par sa supériorité de rang lui donne un pouvoir sur la femme. Un tel pouvoir s'étend même au niveau conjugal où l'homme montre son prestige par la multiplication des femmes qui, comme nous l'avons dit plus haut, lui sont toutes soumises. La différence de statut finit ainsi par donner à l'homme la possibilité de la polygamie.

En Afrique, cette polygamie a encore aujourd'hui ses notes de noblesse. Elle traduit la réalité que l'Africain n'est pas encore convaincu de la dignité personnaliste de l'acte conjugal dont le propre est d'instaurer et de nourrir un rapport de communion entre deux égaux qui s'acceptent différents pour s'aimer complémentaires, et qui s'engagent à être l'un avec l'autre, l'un en face de l'autre et l'un pour l'autre dans le "pour toujours" de l'oblation de soi. Pour l'instant, la prétention de l'homme à la chefferie sur la femme ne permet pas encore ce rapport de communion et de réciproque volonté de bien. Mais il est à espérer qu'il adienne plus rapidement. En effet, avec l'influence positive des catéchèses de Jean-Paul II, beaucoup de jeunes africains ont commencé à comprendre la vérité de l'amour conjugal qui fait d'un seul homme et d'une seule femme des conjoints respectés et aimés pour la vie. Même chez certains musulmans, cette vérité est accueillie. Ici, il me plaît de rapporter la déclaration d'un musulman à un évêque béninois. C'était au cours d'une conférence sur le mariage chrétien. Un musulman, pendant le débat, prit la parole et déclara:

Excellence, je comprends maintenant que la vérité de l'amour conjugal se trouve chez les chrétiens. Car c'est impossible qu'on puisse aimer

vraiment une femme et trouver de la place pour d'autres encore. Ou l'amour conjugal est monogamique, ou il ne l'est pas.

Une telle déclaration traduit par ailleurs la conviction spirituelle des africains. En effet, le mental religieux africain admet que le mariage est monogamique, étant donné que c'est une seule femme que Dieu donne à l'homme. Au Bénin, on l'appelle la *Sessi*, l'épousée de Dieu ou le don de Dieu à l'homme. Les autres femmes que l'homme prend par la suite sont l'objet de sa conquête personnelle, légitimée par la recherche de prestiges, l'assurance d'une progéniture abondante et la production de nombreuses mains d'œuvres pour les travaux champêtres. C'est une déviation culturelle qui prend à défaut la croyance naturelle. A la lumière des catéchèses de Jean-Paul II qui ramènent à l'esprit des origines, il est à souhaiter que les jeunes redécouvrent ce naturel originel et fasse du mariage le lieu de l'expérience d'une communion des personnes sur la base d'une égalité sexuelle et d'une volonté mutuelle de promotion. Pour que cela advienne, il y aura cependant un autre défi à relever : le défi théologique où l'amour conjugal est entrevu comme une réponse à une vocation qui vient de Dieu.

3.3. *Le défi théologique: l'expérience conjugale comme libre réponse à l'appel de Dieu*

Il importe de relever un tel défi quand on se réfère à une certaine pratique du mariage en Afrique. Dans la plupart de nos cultures, le mariage est conclu plus par obéissance aux parents que par la libre réponse à l'appel intérieur qu'on sent en soi. Il n'appartient pas à une jeune fille de choisir son mari ou à un garçon d'aller à la conquête d'une femme. Dans la plupart des contrées, le choix est fait par les parents et imposé aux enfants qui bien souvent se trouvent obligés d'accepter un mariage qu'ils n'ont pas voulu. Pour illustrer cette pratique, il suffit de rappeler ici un passage du livre *Sous l'orage* du romancier malien, Seidou Badian, qui rapporte les propos d'un père de famille au sujet de sa fille Kany en âge de mariage. Ce père affirme:

«Nous avons le droit d'imposer qui nous voulons à Kany parce qu'elle a quelque chose de nous: Elle porte notre nom, le nom de notre famille. Il ne s'agit pas d'une personne mais de tout le monde»³⁵.

Ainsi, le mariage ne fait pas l'objet d'une interpersonnalité voulue, mais d'une interfamiliarité conclue et imposée. Les protagonistes du mariage n'ont pas d'autres choix que d'accepter ce que les parents décident pour eux.

Si cette pratique du mariage a l'avantage de montrer la participation de toute la famille dans le choix et la réussite du mariage, elle est viciée par le manque d'une liberté d'élection. Et c'est ici que les catéchèses de Jean-Paul II, sans omettre la participation de la famille dans la conclusion du mariage³⁶, apporte une lumière nouvelle.

Dans la pensée lumineuse du pape, nous pouvons considérer le mariage comme une réalité qui se trouve à l'articulation de quatre éléments: l'appel de Dieu, la réponse de l'homme, l'élection et la responsabilité personnelle.

L'amour conjugal est toujours précédé par un amour originel qui se manifeste en lui et le rend possible³⁷. En effet, en créant l'humanité de l'homme et de la femme, Dieu, Amour originel, a inséré en elle une vocation à l'amour³⁸. L'appel de Dieu qui retentit au cœur de chaque humain lui signifie sa mission d'amour en lui doigtant en même temps le vis-à-vis. L'homme répond à l'appel de Dieu en faisant l'élection, c'est-à-dire en choisissant librement celle qui lui est proposée par Dieu. Il fait alliance avec elle et s'engage à être responsable de sa vie et de son bonheur. Le mariage naît alors du consentement de la liberté personnelle à l'appel de Dieu et de l'engagement à dédier sa vie pour l'autre à travers un amour qui passe par le renoncement à soi pour le don à l'autre. Le mariage est basé sur l'élection personnelle du sujet et finalisé par l'amour qui consiste à vouloir du bien pour autrui. En même temps que ce

35. S. BADIAN, *Sous l'orage*, François Maspero, Paris 1963, 54.

36. Voir ce qu'il en dit dans *Familiaris Consortio*, n. 66.

37. MELINA, *Imparare ad amare alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009, 125.

38. «En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image et en la conservant continuellement dans l'être, Dieu inscrit en elle la vocation à l'amour et à la communion. L'amour est donc la vocation fondamentale et innée de tout être humain» (JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 11).

mariage établit un rapport d'élection réciproque comme une réponse à Dieu, il incite à un rapport de bienveillance et de bienfaisance. L'amour authentique veut en effet le bien pour la personne aimée; non seulement il la désire comme un bien pour soi-même, mais désire aussi son bien et ce qui est bien pour elle³⁹.

Dans tout mariage bien compris, il doit avoir alors le primat de la réponse à un appel précédent, le primat de l'élection et le primat de la volonté du bien pour autrui.

Un autre élément important de ce défi théologique est l'expérience conjugale à la lumière de l'amour rédempteur du Christ jusqu'à en être l'incarnation dans le vécu quotidien. Une telle réalité exige de soi la nouveauté de vision par rapport au modèle traditionnel du mariage en Afrique pour en faire réellement le sacrement de la vie même de Dieu. Dans sa nature profonde, l'amour conjugal est destiné à être le reflet de l'amour divin. Les couples sont appelés à faire refléter l'amour divin en laissant Dieu aimer le conjoint par eux. Le mariage atteint le maximum de son rayonnement en étant le lieu de l'expérience de la splendeur du martyre à la suite de celui qui a dit qu'il n'y a de vrai amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. Il faut que les époux africains en arrivent là à travers un travail d'inculturation qui les conduise à la découverte de l'amour authentique dans la rencontre et l'expérience de l'agapè du Christ vers lequel leur amour naturel est ordonné et dans lequel il est élevé et sublimé. Les époux ne peuvent pas exprimer l'amour dans son authenticité sans laisser le Christ assurer leur initiation et guérir en même temps leurs blessures affectives⁴⁰. La sensibilité théologique africaine reconnaît volontiers au Christ la place de chef⁴¹, d'ancêtre,

39. Voir à ce propos K. WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*, Stock, Paris 1998.

40. On ne peut parler aujourd'hui de la mission évangélisatrice en Afrique sans reconnaître un lien étroit et indissociable entre l'évangile et la culture. C'est l'exigence même de l'évangélisation qui doit tendre vers l'enracinement du Christ dans les diverses cultures, mais aussi vers une profonde transformation des authentiques valeurs culturelles (Cfr. B. GANTIN, "L'impegno per l'uomo e per tutto l'uomo", in *Nuntium*, marzo 2002, n. 1677-78. Lire aussi JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n. 52.

41. F. KABASELE, "Le Christ comme Chef", in F. KABASELE – J. DORE – R. LUNEAU, *Chemins de la christologie africaine*, coll. Jésus et Jésus-Christ, n. 25, Paris 1986, 109-125.

d'ainé, d'initiateur⁴², de modèle et de guérisseur⁴³ dans l'expérience religieuse, spirituelle et éthique d'un peuple en marche. La cellule de base de ce peuple, c'est la famille et le mariage qui en est le fondement. Par conséquent, le mariage qui se veut un chemin d'épanouissement et de sainteté doit devenir un chemin de rencontre de l'événement Christ qui, en révélant aux époux l'amour trinitaire, leur donne en même temps la force d'en vivre à sa lumière et sous son regard⁴⁴. Ce faisant leurs actes seront les actes du Christ aimant et donnant sa vie pour son épouse, l'Eglise⁴⁵.

En somme, il faut promouvoir les dimensions personaliste, théologique et éthique de l'amour conjugal. En chacune de ces dimensions, les catéchèses de Jean-Paul II constituent des défis pour les peuples africains. Abandonnés à eux-mêmes, ils ne peuvent pas les relever. Ils ont besoin de l'aide des théologiens et des pasteurs. En tant que veilleurs et éveilleurs de sens, ils ont un grand rôle à jouer non seulement dans leur engagement à faire connaître et assimiler les catéchèses de Jean-Paul II, mais aussi dans leur soutien à combattre les problèmes posés à l'amour, au mariage, à la famille et à la vie en Afrique.

4. LE RÔLE DES THÉOLOGIENS ET PASTEURS AFRICAINS

Quand on considère la production théologique en Afrique, les catéchèses de Jean-Paul II semblent ne pas avoir une visibilité expressive, même si on constate par ailleurs une abondante prise de positions en faveur de la famille et de la vie⁴⁶. L'amour inconditionnel pour la famille a

42. A.T. SANON, "Jésus, Maître d'initiation", in KABASELE – DORE – LUNEAU, *Chemins de la ...* cit., coll. Jésus et Jésus-Christ, n. 25, 142-166.

43. C. KOLIE, "Jésus guérisseur?", in KABASELE – DORE – LUNEAU, *Chemins de la ...* cit., coll. Jésus et Jésus-Christ, n. 25, 167-199.

44. «A toutes les époques, et plus particulièrement à la nôtre, le devoir fondamental de l'Eglise est de diriger le regard de l'homme, d'orienter la conscience et l'expérience de toute l'humanité vers le mystère du Christ, d'aider tous les hommes à se familiariser avec la profondeur de la Rédemption qui se réalise dans le Christ Jésus» (JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, n. 10). Lire aussi J. RATZINGER, "Le Christ, la foi et le défi des cultures", in *Documentation catholique* 2120 (1995) 699.

45. *Ephésiens* 5, 25-33.

46. Comme illustration de l'engagement de nos Evêques pour la culture de la vie, nous pouvons citer quelques documents épiscopaux: CONFERENCE EPISCOPALE

même amené les penseurs africains à entrer en théologie par la porte de l'ecclésiologie en parlant de l'Eglise comme Famille de Dieu⁴⁷. L'avancée réflexive opérée sur ce thème est impressionnante et amène les pasteurs à parler de la priorité pastorale à donner à nos familles, Eglises domestiques. Moins abondante est cependant la réflexion sur ce qui constitue le fondement de la famille: le mariage⁴⁸. Le moment est venu pour que l'Afrique donne sa contribution en tirant du meilleur de ses traditionnelles culturelles. On peut à ce propos développer les notions du don, de l'alliance, de la nuptialité, de la communion et de la vie qui constituent des données naturelles chères aux Africains et en même temps les semences du Verbe appelées à parvenir à leur plein rayonnement, à la lumière de la révélation du mystère nuptial dont les catéchèses de Jean-Paul II sur la théologie du corps présentent un résumé saisissant.

Les jeunes en ont besoin pour vivre l'amour conjugal dans la fidélité à ce qui constitue la fine fleur de leur culture. Ils ont besoin de voir sur le terrain médiatique un modèle de sexualité différent du modèle permissif intensément marqué par l'idéologie hédoniste que la nouvelle éthique mondiale présente comme la norme à suivre et un droit à réclamer. Considérant l'influence que cette nouvelle éthique étend sur la jeunesse

REGIONALE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST, *La famille et la santé de la reproduction. Les actes d'un colloque*, Abidjan, 2009; CONFERENCE EPISCOPALE DU KIVU, *Quiconque est contre la vie contredit le plan de Dieu*, Editions du secrétariat de la CEPKI, Bukavu 1984; ASSOCIATION DES CONFERENCES EPISCOPALES DE L'AFRIQUE CENTRALE, *L'ACEAC face au défi de la Paix en Afrique dans Grands Lacs*, Editions du secrétariat Général de l'A.C.E.A.C., Kinshasa, 2004.

47. Pour avoir une idée de la réflexion qui se fait sur ce thème, livre A. QUENUM/J.-M. KUSIELE DABIRE, *Eglise Famille de Dieu, Chemin de fraternité*, UCAO-UUA, Abidjan 2004, 10; "Les Actes du Colloque: Foi, Culture et Evangélisation en Afrique à l'aube du 3^{ème} millénaire", Abidjan 18-20 avril 1996, in *RICA0*, n. 14-15 et le Document du SCEAM, *L'Eglise Famille de Dieu. Instrumentum laboris*. Edition SCEAM, Accra 1998. Jean-Paul II encourage cette réflexion: «Il est vivement souhaité que les théologiens élaborent la théologie de l'Eglise Famille avec toute la richesse de son concept, en dégageant sa complémentarité avec d'autres images de l'Eglise» (JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 63) L'évangélisation de la famille est en effet une des priorités majeures si l'on veut qu'elle assure à son tour le rôle de sujet actif dans l'évangélisation des familles par les familles (JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 80).
48. «Le mariage est le fondement de la famille, comme la famille est le sommet du mariage. Il est impossible de les séparer l'un de l'autre. Il faut les considérer ensemble à la lumière de l'avenir de l'homme». (JEAN-PAUL II, "Homélie à Braga (Portugal)", in *Documentation Catholique*, n. 1831 du 06 juin 1982, 551).

au risque de l'égarer moralement, il convient que l'enseignement sur la théologie du corps et sur la vérité de l'amour soit une priorité pour nous aujourd'hui en Afrique. Pour ce faire, théologiens et pasteurs sont hautement interpellés. Ils ont le devoir de travailler au coude à coude, les premiers éclairant l'horizon de l'éthique sexuelle aussi bien dans la langue du colonisateur que dans nos langues autochtones, et les autres s'engageant à mettre en place la pédagogie de son acceptation dans la pratique sur le champ pastoral. C'est dire que si la tâche du théologien consiste à éclairer l'horizon de l'amour, la tâche du pasteur aidera à le rendre concret dans la vie des hommes. Voyons de plus près ce qu'il en est réellement en commençant par le théologien.

4.1. *La tâche du théologien: faire connaître l'amour humain*

Dans les Saintes Ecritures, le prophète Osée a rapporté une interpellation de Dieu qui sauvegarde toute sa pertinence dans le monde de notre temps et dans le temps actuel de notre Afrique. Il dit: «Mon peuple périt, faute de connaissance». C'est une évidence que la connaissance dont il est question ici est celle de Dieu et de son message d'amour. C'est une connaissance qui fait aimer l'amour humain pour le rendre concret dans la vie de tous les jours. Celle-ci ne peut pourtant pas advenir sans l'œuvre théologique qui est l'effort d'appréhension de la vérité révélée pour la faire comprendre et la faire accepter par ses destinataires⁴⁹. Le théologien est au service de cette compréhension. Il a le devoir de rechercher la vérité pour l'accueillir, l'accueillir pour informer et informer pour former.

Dans l'Afrique actuelle où les repères naturels en matière d'amour, du mariage et de la famille sont menacés d'être remis en question par une nouvelle éthique mondiale⁵⁰, la théologie ne peut plus se contenter

49. Par définition, la théologie est la foi à la recherche de son intelligibilité.

50. La nouvelle éthique mondiale fait répandre des orientations sexuelles contraires à nos saines traditions culturelles, à savoir la permissivité sexuelle, les formes d'union homosexuelles et hétérosexuelles considérées comme des alternatives au mariage, la rupture entre l'union et la procréation, l'exaltation de la dimension hédoniste de l'amour, le refus de stabilité pour le mariage, fondement de la famille, et aussi l'encouragement au divorce et à la constitution de familles recomposées qui n'assurent pas un avenir pour l'enfant, avenir de l'homme.

de la généralité du kérygme, quoique fondamentale et utile. Elle sera le véhicule du sens, la lumière qui éclaire la route de l'amour et la balise indicatrice de la direction à suivre. «C'est le théologien préoccupé du dessein de Dieu sur le mariage et respectueux de l'acte créateur de Dieu lui-même en déploiement qui est en mesure d'assumer la tâche qui apparaît ici à l'horizon»⁵¹. Les théologiens africains d'aujourd'hui ne peuvent réussir cette mission sans chercher à confronter les possibilités les plus intimes de leurs cultures avec l'idéal de l'amour conjugal proposé par les saintes Écritures. A ce sujet, il y a une double mission qui s'impose à eux: faire connaître le meilleur des traditions africaines autour des questions de l'amour, de la nuptialité et de la famille⁵², et amener à les vivre à la lumière de l'évangile⁵³. C'est ce qu'on peut appeler l'inculturation du mystère nuptial. L'authentique expérience de l'amour passe par l'inculturation du mystère nuptial. Les théologiens doivent en inventorier la richesse à la lumière des saines traditions africaines et des catéchèses de Jean-Paul II. Les cultures africaines ont besoin de ce service d'éclairage pour être libérées des poids endogènes et exogènes qui les écrasent⁵⁴. Elles ont besoin d'être informées de la vérité de l'amour

-
51. B. ADOUKONOU, "Responsabilité du théologien et du pasteur vis-à-vis de la famille en Afrique aujourd'hui", in *Actes du colloque du dixième anniversaire de l'Institut Pontifical Jean-Paul II pour études sur le mariage et la famille, section de l'Afrique francophone*, Cotonou 2007, 20. Voir aussi son article "Mariage et famille en Afrique", in *Communio* 196 (Novembre-Décembre 1986) 91.
52. En effet la dignité d'une culture se révèle dans son ouverture, dans sa capacité de donner et de recevoir, dans sa capacité de se développer et de se laisser purifier pour devenir ainsi plus conforme à la vérité. (J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2005, 62).
53. La découverte de la symbolique du corps et de la vérité de l'amour n'arrive vraiment à sa pleine manifestation que dans le mystère de la révélation biblique. Comme l'affirme Jean-Paul II, «La bio-physiologie contemporaine peut fournir de nombreuses informations précises sur la sexualité humaine. Toutefois la connaissance personnelle de la dignité du corps humain et du sexe doit être puisée également à d'autres sources. La parole de Dieu lui-même en est tout particulièrement une: elle contient la révélation du corps, celle qui remonte à l'origine» (JEAN-PAUL II, *Catéchèse sur l'amour humain*. Audience générale du 2 avril 1980, § 5).
54. «Toutes les cultures ont des pesanteurs dont elles doivent se libérer, des ombres auxquelles elles doivent se soustraire. La foi chrétienne, qui s'incarne dans les cultures en les transcendant, peut les aider à grandir dans la convivialité et dans la solidarité universelles au bénéfice du développement communautaire et planétaire» (BENOÎT XVI, *Caritas in veritate*, n. 59).

pour donner forme à l'expérience d'un amour qui élève, qui humanise, qui valorise et qui transfigure. Elles ont besoin que la bonne nouvelle de l'amour, telle qu'elle est appréhendée par le pape Jean-Paul II, soit restituée dans un langage qui soit à leur portée tant dans le discours oral que dans la littérature écrite. En Afrique, une explosion littéraire nuptiale est attendue pour permettre à toutes les langues de pouvoir conjuguer à la première personne le verbe amour en partant de l'inspiration que donne Jean-Paul II.

Cependant, si cette œuvre du théologien est nécessaire pour la connaissance de l'amour, elle ne se suffit pas à elle-même. Il faudrait encore la tâche du pasteur pour que l'amour appréhendé soit expérimenté dans le vécu quotidien.

4.2. *La tâche du pasteur: faire aimer l'amour humain*

Par définition, le mot pasteur renvoie à l'expérience de l'accompagnement et du guidage. Jésus a rendu justice à ce terme quand il disait à Pierre: pais mes agneaux⁵⁵. La toute première caractéristique du pasteur consiste donc à conduire les autres. Le pasteur est un acteur de terrain, appelé à préparer au mariage, à former les couples, à éduquer les enfants, à ouvrir la famille, première cellule de la société et de l'Eglise, aux grands enjeux de justice, de paix et de développement. Il est un intellectuel en situation, un penseur au fait des défis les plus graves de la famille et de la société⁵⁶. Il est un formateur avisé, celui qui éduque les familles et les aide à devenir ce qu'elles sont et doivent être: des cellules premières et vitales de la société⁵⁷, des Eglises domestiques, des espaces où l'Évangile de l'amour est transmis et d'où il rayonne⁵⁸, des sanctuaires

55. *Jean (21,15-17)*.

56. ADOUKONOU, "Responsabilité du théologien et du pasteur vis-à-vis de la famille en Afrique aujourd'hui", in *Actes du colloque du dixième anniversaire de l'Institut Pontifical Jean-Paul II pour études sur le mariage et la famille, section de l'Afrique francophone, Cotonou 2007*, 21.

57. *Décret sur l'apostolat des laïcs Apostolicam actuositatem*, n. 30.

58. «La famille, comme l'Eglise, se doit d'être un espace où l'Évangile est transmis et d'où l'Évangile rayonne. Au sein donc d'une famille consciente de cette mission, tous les membres de la famille évangélisent et sont évangélisés. Les parents, non seulement communiquent aux enfants l'Évangile, mais peuvent recevoir d'eux ce

de la vie⁵⁹, des pépinières d'éducation⁶⁰, le cœur de la civilisation de l'amour, des écoles d'enrichissement humain⁶¹ et des milieux où se réalisent le passage du témoin et la transmission des valeurs indispensables au développement intégral de l'homme⁶². Pour assumer cette mission, le pasteur fera éviter le mal et indiquera à ceux qui lui sont confiés des chemins porteurs de vie et d'épanouissement. Vue sous cet angle, la tâche du pasteur recouvre alors toute sa latitude en privilégiant plusieurs orientations dans l'action: défendre contre le mal, faire connaître le bien et aider à discerner les choix vitaux à travers une pédagogie éducative patiente et persévérante.

En sa qualité d'accompagnateur, le pasteur a la mission de défendre le corps humain contre les assauts qui tendent à l'avilir en un continent qui commence à connaître l'infiltration du modernisme avec la dictature du relativisme, de l'égoïsme et du plaisir. Contre la tentation d'avilir le corps, le pasteur a le devoir de sauvegarder son intégrité en commençant par les pauvres, les miséreux et surtout les tout-petits qui subissent dans le ventre de leur mère le crime abominable de l'avortement. Le service que le pasteur est appelé à rendre au monde est un service d'amour, pour que la vie des hommes soit toujours défendue et promue. Il doit faire du respect inconditionnel de la vie humaine le fondement d'une société renouvelée⁶³. A part la vie des tout-petits et des miséreux, le pasteur défendra aussi l'intégrité du corps de la femme en luttant pour le respect de sa dignité dans les relations humaines en général et dans la relation conjugale en particulier.

Le pasteur fera ensuite aimer l'amour conjugal, avec ses caractéristiques essentielles de donation, d'exclusivité, de définitivité et de fécondité⁶⁴,

même Evangile profondément vécu. Et une telle famille se fait évangéliste de beaucoup d'autres familles et du milieu dans lequel elle s'insère» (PAUL VI, *Evangelium nuntiandi*, n. 71: AAS (1976), 60-61).

59. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n. 6.

60. Lire CONFERENCE EPISCOPALE DU BENIN, *Education, sève de la vie sociale et chrétienne*, Ouidah, 2003.

61. *Gaudium et Spes*, n° 52 § 1.

62. M. LENA, *Le passage du témoin. Eduquer, enseigner, évangéliser*, Parole et Silence, St Maur 1999.

63. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n. 77.

64. Dans son encyclique *Humanae Vitae*, le pape Paul VI parle d'un amour humain, exclusif, fidèle, total et fécond. Jean-Paul II, lui, met surtout l'accent sur la catégorie du don.

en un moment où les couples africains reçoivent de l'extérieur des incitations à l'amour libre et de l'intérieur l'influence polygamique⁶⁵. La promotion de l'amour conjugal selon le dessein de Dieu est importante non seulement à cause du respect de la vocation conjugale du corps, mais aussi à cause de la situation du couple par rapport à la famille. Sans des couples conscients de leur identité et engagés à vivre dans la vérité de l'amour, les familles ne peuvent pas tenir. Et si les familles ne tiennent pas, les conséquences rejailliront à coup sûr sur l'Eglise et sur la société⁶⁶. La stabilité des couples est porteuse d'espérance pour la vie de nos familles, de nos Eglises et de nos sociétés. La promotion de l'amour conjugal est donc une nécessité de premier ordre. Elle peut et doit avoir deux versants: les couples eux-mêmes et les associations de couples qu'il urge de mettre en communauté priante, méditative, réflexive et engageante. Il y a alors nécessité de soutenir les communautés de base et d'accompagner les couples qui en constituent les piliers.

Enfin, en sa qualité d'accompagnateur et de guide, le pasteur participera de la mission de l'Eglise qui consiste à être la demeure qui accueille et promeut le dynamisme de l'agir en vue de l'accomplissement du règne de Dieu⁶⁷. La plénitude de cet agir est l'amour. Car l'amour est la mère des vertus qui rendent actuel tout agir humanisant. Amener les cultures africaines à la splendeur d'un tel amour n'est pas facultatif pour le pasteur. C'est une obligation à cause de son incidence vitale. La connaissance de l'amour doit devenir une expérience de l'amour dans sa vérité pour que l'homme africain puisse avoir la vie et l'avoir en abondance⁶⁸. A ce propos le pasteur assurera une éducation sexuelle nourrie à la source de l'évangile de l'amour⁶⁹ et étendue à tous les âges de la vie.

65. «A l'image du Dieu monothéiste, correspond un mariage monogamique. Le mariage fondé sur un amour exclusif et définitif devient l'icône de la relation de Dieu avec son peuple et réciproquement : la façon dont Dieu aime devient la mesure de l'amour humain » (BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, n. 11)

66. «Sans familles fortes dans la communion et stables dans l'engagement, les peuples s'affaiblissent» (*Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*, n. 213).

67. L. MELINA, "Agire morale cristiano e regno di Dio", in L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *Quale dimora per l'agire. Dimensioni ecclesologiche della morale*, PUL/MUR-SIA, Roma 2000, 131.

68. *Jean (10,10)*.

69. «L'évangile de l'amour est la source inépuisable de tout ce dont se nourrit la famille humaine en tant que «communio des personnes». Tout le processus éducatif

Ici, il faut mentionner d'abord la prise en charge des enfants, des adolescents et des jeunes qui sont les cibles fragiles que déconstruisent bien souvent les contrefaçons de l'amour et une certaine philosophie du corps héritée de la modernité. A leur endroit, le pasteur proposera un accompagnement qui les aidera à appréhender la richesse de la relation comme chemin de communion, l'importance de la communion comme chemin de la donation, l'importance du don de soi comme chemin d'épanouissement de l'être, la nécessité du respect du corps personnel et du corps des autres, le sens de la gratuité et du sacrifice et surtout la vertu de la chasteté comme mesure de la vérité de l'amour. A cette fin, il apparaît obligatoire l'introduction de la catéchèse de l'amour humain sur les paroisses. Mais à part la paroisse, le pasteur encouragera aussi le même enseignement dans les centres de formation et surtout dans les familles où le discours sur l'amour, prenant à rebours le tabou et les poids culturels de pudicité, trouvera un terrain de prédilection.

Dans la perspective de cette éducation sexuelle, on gagnera à porter une attention toute particulière à la jeune fille pour la préparer à sa future mission d'épouse, de mère et d'éducatrice; mission qu'elle doit déjà considérer comme un droit et non comme un simple devoir. Cette attention pour la fille est importante. Car si l'avenir de l'humanité passe par la famille, l'avenir de la famille passe par la femme. Elle fait aujourd'hui la cible privilégiée des ennemis de la famille qui cherchent à lui faire nier son identité profonde. Les conférences du Caire, de Beijing et même le protocole de Maputo participent en partie de cette destruction⁷⁰. Le pasteur doit s'y opposer en donnant à la femme un enseignement qui la rétablisse dans sa dignité, dans ses vrais droits et dans ses devoirs fondamentaux.

Il réservera ensuite un temps considérable pour le suivi éducatif des fiancés. A ce propos, il serait utile de leur proposer systématiquement une

trouve dans l'amour son soutien et son sens dernier...L'éducation se situe ainsi pleinement dans la perspective de la civilisation de l'amour. Elle dépend d'elle et, dans une large mesure, contribue à son édification» (JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n. 16).

70. Le protocole de Maputo est la correspondance africaine de la conférence de Beijing dont il partage d'ailleurs les enjeux. En ces articles 4 et 14, il parle des droits sexuels de la femme, surtout le droit à la contraception et à l'avortement.

année de préparation au cours de laquelle ils apprendront la grammaire de l'amour conjugal et seront initiés aux jalons à mettre en place pour garantir en partie la réussite de leur vie familiale après le mariage⁷¹.

Par ailleurs, ce mariage ne saurait servir de point d'orgue à leur cheminement. L'expérience montre que beaucoup de jeunes mariés sont abandonnés à leur sort. Or c'est au moment de l'envol pour l'aventure conjugale qu'ils ont le plus besoin de l'accompagnement du pasteur pour savoir bien se positionner dans la vie. Il faudrait non seulement les accompagner individuellement, mais créer pour eux des communautés de couples où ils se sentent à l'aise pour se confier, partager leurs expériences, exposer leurs problèmes et trouver des solutions à la lumière des conseils des autres couples et du Seigneur. La communauté de destins qui est nourrie de partage et de prière aide toujours chaque entité conjugale à évoluer dans son cheminement. A ce propos, il serait bienvenu de citer ici l'expérience combien enchantée des Equipes Notre Dame. Les années d'accompagnement faites avec ces équipes m'ont convaincu de leur nécessité et de leur bien-être pour les couples et les familles. On peut multiplier d'autres expériences du genre en autant de communautés conjugales qui porteront le nom que le pasteur voudra. L'important est que les couples se sentent en grande famille humaine et spirituelle et n'aient pas l'impression d'être abandonnés à la direction du vent qui souffle.

Tout cela pour dire que la pastorale de l'amour conjugal et de la famille est un chemin à inventorier et à parcourir dans sa vérité si l'on veut que l'homme africain vive la symbolique du corps dans son intégrité. On pourrait à ce propos continuer à parler. Mais la limite imposée à notre travail nous contraint à nous arrêter.

71. Jean-Paul II recommande qu'on mette surtout l'accent sur la dignité du mariage et de la famille (JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n. 3). Dans son exhortation post-synodale *Familiaris consortio*, il recommande que l'éducation sexuelle soit étendue à tous les âges. A ce propos, il parle d'une préparation lointaine, prochaine et immédiate du mariage (JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 66).

5. CONCLUSION

En cherchant à résumer le chemin parcouru, on peut retenir que les catéchèses de Jean-Paul II sur la théologie du corps et sur l'amour humain est une véritable poésie qui fait percevoir et apprécier le corps comme une beauté. Beauté de la personne humaine dont il est la situation matérielle au cœur du monde; beauté de la différence sexuelle et de la richesse que constitue chaque genre; beauté de la communion conjugale d'un homme et d'une femme appelés ensemble à réaliser la commune vocation à l'amour et à la vie; mais aussi beauté de Dieu dont il est le sacrement. En effet le corps n'exerce pas uniquement la médiation par laquelle le sujet se manifeste aux autres, il opère aussi une seconde qui relie tout le créé au Créateur⁷². C'est vers cette beauté à la fois personnelle, communionnelle et divine que le pape met en route les cultures pour leur apprendre à la contempler, à faire l'expérience de l'amour à travers sa médiation et à la respecter. La découverte du corps est en effet un appel à l'amour dont l'objet premier et essentiel est le bien: le bien de la communion, le bien de la promotion, le bien de l'épanouissement, le bien de la vie. La découverte de la symbolique du corps éveille à une fraternité conjugale et universelle assortie d'une responsabilité pour autrui⁷³. Elle fait épanouir le matériel en personnel, le personnel en relationnel, le relationnel en communionnel et le communionnel en médiation de rencontre avec le Grand Autre et en source de vie pour soi et pour les autres. C'est la bonne nouvelle de la théologie du corps.

Les peuples africains, tout en se réjouissant de cette bonne nouvelle, sont interpellés à se laisser illuminer par sa splendeur pour sauvegarder le meilleur qui est en eux et continuer à le promouvoir. En cela le théologien et le pasteur africains ont un rôle de premier ordre à jouer. Ils doivent non seulement aider à la connaissance de ces catéchèses dans leur dimension anthropologique, théologique et éthique, mais surtout amener les africains à se les approprier pour leur épanouissement et pour

72. J. LAFFITTE, "Personne, corporéité, sexualité", in J. LAFFITTE – L. MELINA, *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, Editions de l'Emmanuel, Paray-Le-Monial 2001, 34.

73. T. AKOHA, *De l'amour de la sagesse à la sagesse de l'amour*, Lateran University Press, Roma 2004, 138-154.

être aguerris contre toutes les idéologies qui riment avec l'individualisme, le profit, le plaisir et la mort. A la culture de la haine, ils opposeront une culture de l'amour, à la culture de la chosification du corps la culture du respect du corps, à la culture du nihilisme une culture du sacré, à la culture de l'amour libre la culture du mariage et de la famille⁷⁴, à la culture de la mort la culture de la vie.

SOMMARI

La teologia del corpo rappresenta per l'intero continente africano una buona novella carica di sfide: il dialogo con la cultura e l'incontro dei valori cristiani con quelli specifici dell'Africa. I profondi problemi che affronta l'Africa vengono illuminati dalla prospettiva evangelica. Tra le realtà da illuminare e da studiare si trova quella etica cioè il rispetto per la vita umana e quella antropologica che comporta un nuovo sguardo sulla donna e il matrimonio. I teologi nel continente sono chiamati a far conoscere e amare l'amore umano. L'educazione della donna africana appare prioritaria giacché per le sue mani passa la formazione della famiglia e con essa, l'avvenire dell'intera società.

The Theology of the body represents the entire African continent as a good novelty charged with challenges: the dialogue with the culture and the meeting with the Christian values in those specific to Africa. The deep problems that face Africa become illuminated from the evangelical perspective. Between the realities to illuminate and study one finds ethical reality that is the respect for human life and that anthropological reality that involves a new look at the woman and marriage. Theologians in the continent are called to make known and to love the human love. The education of the African woman appears a priority since her hands pass through the formation of the family and with it, the future of the entire society.

74. Lire à ce propos L. MELINA, *Per una cultura della Famiglia. Il linguaggio dell'Amore*, Marcianum Press, Venezia 2006; A. L. TRUJILLO, "Renforcer la famille pour mieux protéger l'enfant", Juillet 2002, in *Documentation Catholique*, n. 2274.

La théologie du corps représente pour l'ensemble du continent africain une bonne nouvelle riche en défis: le dialogue avec la culture et la rencontre des valeurs chrétiennes avec les valeurs spécifiques à l'Afrique. Les profonds problèmes qu'affronte l'Afrique peuvent s'éclaircir à l'aide de la perspective évangélique. Avec les réalités à éclairer et à étudier, nous trouvons la réalité éthique. Celle-ci consiste en un respect pour la vie humaine et la vie anthropologique qui comprend un nouveau regard sur la femme et sur le mariage. Les théologiens du continent sont appelés à faire connaître et aimer l'amour humain. Parce que la formation de la famille et avec elle l'avenir de toute la société passe par les mains de la femme, l'éducation de la femme africaine apparaît comme prioritaire.

La teología del cuerpo representa para el continente africano una buena nueva cargada de desafíos. Uno de ellos es el dialogo con la cultura y el encuentro de los valores cristianos con los específicos de África, los profundos problemas que afronta África deben ser iluminados por al perspectiva evangélica. Entre las realidades por estudiar e iluminar se encuentran: la ética del respeto por la vida humana, una nueva mirada sobre la realidad de la mujer y el matrimonio. Los teólogos del continente africano están llamados a conocer y amar el amor humano. La educación de la mujer africana es prioritaria pues por sus manos pasa la formación de la familia y con ella la de la sociedad entera.

A Teologia do corpo representa para o inteiro continente africano uma boa nova carregada de desafios: o diálogo com a cultura e o encontro dos valores cristãos com aqueles específicos da África. Os profundos problemas que a África enfrenta vêm iluminados pela perspectiva evangélica. A realidade ética, ou seja, o respeito pela vida humana e, aquela antropológica, que comporta um novo olhar sobre a mulher e o matrimônio se encontram entre àquelas que precisam ser iluminadas e estudadas. Os teólogos no continente africano são chamados a conhecer e a amar o amor humano. A educação da mulher africana se apresenta como prioridade, já que por suas mãos passa a formação da família e, com essa, o futuro da inteira sociedade.

Pastoral and Theological Significance of the ‘Catechism On Human Love’ in Indian Context

ANTONY CHUNDELIKAT *

Holy Father John Paul II is deemed by people all over the world as a unique person of great moral values and virtues. He is remembered in the history of the Church for many reasons. He was known as an actor, athlete, philosopher, theologian, writer, poet and rhetorician. Undoubtedly Pope John Paul II was the “Pope of the family”. He believed that the world is founded on the family and that it is the family that determines the course of history. «The future of humanity passes by way of the family», he said (FC 86). Perhaps the most significant of all what Pope John Paul has done for marriage and family will be the most important things to be remembered. Among the numerous intellectual contributions he made for the family, perhaps his catechism on the Human Love is the best discussed and deliberated upon.

After election, the Pope (i.e., in 1980), convoked the “Bishops’ Synod on the Family” and published the Apostolic Exhortation, *Familiaris Consortio* in 1981, which can be said in a way a further elevation of the Catechism on Human Love. Through the writings of Pope John Paul II we see that he had been occupied with understanding the human person in terms of love. In *Familiaris Consortio* he would say, love is

* Vice President and Professor of Dogmatic Theology, Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Indian Session.

therefore the fundamental and innate vocation of every human being (FC, 11). The subsequent writings of John Paul II also could be seen as a further elaboration of the catechism on human love. *Veritatis Splendor* (1983) develops the idea of how human love is related to the moral laws and *Mulieris Dignitatem* (1988) is another development on the teaching of Human Love. *Letter to Families* (1994) *Letter to Women* (1995) and *Letter to Children* are some other documents that bear the teachings on the catechism on human love. Among all the various teachings on human love, definitely his Wednesday Catechism on the Human Love which started on September 5th, 1979 is the deepest and the most central theological and pastoral teaching ever considered.

The Wednesday general audience which started on September 5th, 1979 and ended with November 1984 explains the basic nature and truth on human love. The point of departure for this catechesis is found in Jesus' response to the Pharisees' question concerning the permissibility of divorce (Cfr. Mt. 19:4-6). Through this remarkable form of biblical analysis, the Pope locates and develops the meaning of human existence as love and communion. He says that the inner principle, power and the final goal of the human person and family is love. Without love, the family cannot live, grow and perfect itself as a community of persons (FC. 18). The Pope initiated a new world horizon through the catechism on human love for the church to study, plan and work on marriage and family.

Pope John Paul II was forming a new vision of evangelization through his teachings on human love. His new vision changed even the nature of the theology of the family and pastoral ministry. As he observes,

an educational growth process is necessary in order that individual believers, families and peoples, even civilization itself, by beginning from what they have already received of the mystery of Christ, may patiently be led forward, arriving at a richer understanding and a fuller integration of this mystery in their lives (FC. 9).

John Paul II was well aware that the catechism on human love touches the men and women in the concreteness of their daily existence in specific social and cultural situations.

This article tries to highlight mainly two ideas: how the catechism on human love influenced the pastoral nature of the Indian families. Secondly how the catechism could open the minds of other religious believers to learn the dignity of the human person especially the dignity of the body taught in the Hindu religious writings. Based on the catechism on human love there evolved many centers where the human dignity is studied and discussed with other religions.

1. SOCIAL AND CULTURAL FAMILY SITUATIONS IN INDIA

In comparison with the West, marriage and family life is fairly stable in India. There is a gradual trend to nucleation in modern Indian families, despite the fact that the joint family system still exists. Negative forces are at the moment trying to shake the foundations of family life. With the influence of the media there is the dilution in the belief of indissolubility of marriage and rise in live-in relationships and trial marriages. Indian families are undergoing drastic changes in structure, function, role, relationships and values. The most prominent causes of change are modernization, liberalization, adoption of western values of life, individualistic-hedonistic thought, and the impact of mass communication.

There is a slow movement away from marriage arranged by parents towards more freedom of choice. There are more pre-marital heterosexual contacts and the spread of the practice of dating and the association of adolescent boys and girls. There is an increase in the number of elderly persons and families of mentally ill with only elderly care givers to assist. Absence of clear cut role models and changes in the status, role and employment of women are other problems the family faces. The emphasis on quick money and shorter benefits has started to dehumanize and destabilize Indian society, including family life. Consequently a decrease in moral values and increase in greediness, consumerism and sense of false vanity have penetrated into the ethos of Indian family culture. This affected the stability of marriage and solidarity of family life. Long term commitment, self-sacrificing attitude, service to the partner, suffering for

others and other altruistic values are thrown away and people embrace values of instant pleasure and hedonistic life style¹.

G. Mishra writes about this change of values in Indian society thus:

Family in India, particularly in the urban educated class, is undergoing transformation. The economic, social and cultural forces are reinforcing individualism and changes intrinsic to the traditional family system are leading to structural changes. Family members are questioning the roles, obligations, and relationships, which have been nourishing the inherently social texture of the Indian family².

All these factors cause frustration. The Church in India is called to assist such families to face the challenges of culture shock and degradation of traditional values. The new evangelization of the families needs new methodological approaches and new interpretations of the Gospel values. This is fulfilled through the catechism of John Paul II.

2. THE CHURCH IN INDIA AND GROWTH IN THEOLOGY OF THE FAMILY

The establishment of the John Paul II Institute “for India and the neighbouring countries” could be also seen as an answer to Pope’s catechism on human love. The Institute, in a profound sense, began with the abiding conviction of John Paul II that love reveals the meaning of the person and, through the person, of all “flesh” the whole of creation (FC, 11). The Institute takes seriously the teachings of John Paul II especially to diffuse the catechism on human love.

The Church becomes relevant when it responds to the needs of the people. Therefore it has also an important role to convey the truth and meaning of human love in marriage and family to the other religious faiths in India. The challenge to the Church in India is to reach out the magisterial teachings to all families at every stage of their development

-
1. J. G. MAISON, “The Modern Family: Locus of Resistance or Agency of Change”, in *Concilium* 121 (1979), 47-58, 48.
 2. G. MISHRA, “Reflections on Continuity and Change in the Indian Family System”, in *Trends in Social Science Research* 2, 2 (1995), 27-30, 30.

and growth. The Church try to build stronger families not only by conducting marriage preparation courses but also include post-marital care programs, parenting workshops, marital counselling, and adult catechism on family etc. One of the main themes discussed everywhere is the content of the catechism of John Paul II. The church in India trains scholars, leaders and family Apostolate ministers after the teachings of John Paul II, especially the teachings on the catechism on human love, men and women who will genuinely care for families in India and other neighbouring countries.

One of the challenges that the church tries to answer in the Indian situation is how to respond to the growing reality of inter-faith marriages. The church tries to reach out to these couples to build stable spousal bonds in this country of diversity of culture. In a country which has legalized abortion under the "1972 Medical Termination of Pregnancy Act" and with the rising number of abortions each day; the ever more frequent recourse to sterilization; the appearance of a truly contraceptive mentality, the teachings of the local church based upon the catechism of John Paul II plays an important role to promote a "culture of Life".

The church in India has a healthy relationship with other Christian faithful, and other groups (religious, government and non-government organizations) to help build a stable family welfare. The other Christian faithful like the orthodox and the Jacobite Christians in India started the premarital courses for their youngsters. Now a day the Catechism of John Paul II has become an important theme for their pre-marital preparation classes. Even some of the Anglican Churches in India are imparting the teachings of Pope John Paul II for the family education program.

India is a strong patriarchal society, which encourages male domination and women have a low status and the anti-girl child mentality is prevalent. Working for the empowerment of women and helping them to take their rightful place in the family and in society are important in India. In this situation the catechism plays an important role to educate the people in promoting the equality of the sexes and conscientizing people on "gender issues". In India, crime against children

increases day to day (14.975 cases in 2005 from 14.423 in 2004)³. And in India child protection has never figured in any planning document⁴. This is another area of intervention, in which the Institute strives to take numerous initiatives to make this world a better place for children. The future of the family in this great and vast country is inevitably related to how the church in India responds to the pastoral needs of the families. In order to respond to the pastoral needs of the families in India the catechism of John Paul II gives the clear vision and mission.

3. THEOLOGICAL DIALOGUE ON 'CATECHISM ON HUMAN LOVE' AND IMAGE OF THE HUMAN BODY IN HINDU RELIGION

The catechism of John Paul II has produced much outcome not only within the Catholic context but also in other religious spheres. The catechism has created an enthusiasm among the catholic believers to diffuse the idea on the nobility of the human body to other religious believers. The catechism on human love has produced two effects within the multi-religious context. The first is to search for the image of the dignity of the human person and the body taught in the other religions, especially in Hinduism. And the second is to create many debates and forums with the Hindu religions on the idea of Human body.

The theology of the human body in Hinduism is intrinsically related to the Hindu vision of God and the worldview. It is within a "holistic concept"⁵, the Hindu religion understands the idea of the human body. The Hindu knowledge of God and worldview are basically rooted in a holistic vision; a unity-in-differences. In holistic concept a substance is seen not as a separated entity, but in a way of identity-in-difference. It

3. "National Crime Records Bureau", in *Times of India*, Mumbai, January 18, 2007, p. 8.

4. N. RAAJ, "Children at Risk", in *The Times of India*, Mumbai, January, 18, 2007, p. 9.

5. The word "holistic" is derived from the philosophical notion of "holism", which means, "the whole is greater than the sum of its parts". The Indian tradition tends to be holistic. The holism denies duality and affirms the unity in pluralism that is said to be not monistic or pantheistic. A worldview is something that we see and reflect with, even when we are not aware of it explicitly.

looks at a reality in its totality. In this way in Indian philosophical system the world and God are seen as one, just as body and soul are one.

The Indian thought maintains that the essence of body goes beyond the reason: it is the Absolute (*Atman*)⁶. The ultimate reality is called Absolute (*Atman*). Absolute (*Atman*) literally means that which sustains and supports and by implication, that which sustains man and the universe. The Supreme Spirit (*Atman*) does not have an independent existence apart from its material embodiment, the body. The Supreme Spirit (*Atman*) is now in a state of 'bondage' to the body, both gross and subtle. But through the good action one can attain the ultimate Reality. The action of a human person in Hinduism is called *Dharma* (right action, duty)⁷. The *Dharma* is an action of the person guided by the ethical laws of *Veda*⁸. Man can control his bodily deeds and change the fruit of the willed activity (*karma-phala*)⁹. The law of *karma* is the law of cause and effect. The fruit of each action (*Karma*) is necessary for a person to realize the meaning in his life. The significance of the human body is understood only through its action (*karma*). According to its virtues, human action can transform the nature of the universe¹⁰.

Though the Indian thought system does not speak man as an "Image of God" as understood in Christianity, it confirms man is created by God and as the highly privileged creature in the world. Man is a combination

-
6. *Ātman* is Soul, Being, the Absolute; the Supreme Spirit; the ground of all that exists in the world and ultimate Self of all selves or souls.
 7. *Dharma* means what is right; law; religious and social duty; duty of one's state of life; norm of religious and social life; merit; the form of things as they are and the power that keeps them as they are; religion.
 8. *Vedas* are the ancient sacred texts of Hinduism, the sacred hymns. In English it is used as to denote the knowledge. The Vedas are among the oldest sacred texts. The Samhitas date to roughly 1500–1000 BCE, and the "circum-Vedic" texts, as well as the redaction of the Samhitas, date to c. 1000–500 BCE, resulting in a Vedic period, spanning the mid 2nd to mid 1st millennium BCE, spanning the Late Bronze Age and the Iron Age.
 9. The *Karma Phala* is the result of an activity. *Karma* is the willed activity; result of such an activity; the law of Karma means that every individual reaps the reward of his/ her own efforts and actions, both good and bad. It implies also that the state in which we are now is the outcome of our past actions. Karma is of three kinds: what one is doing; what one now receiving or what from the past is now fructifying, and what one has in storage for the future.
 10. One has to note that the past karma determined the present nature of the world, but present karma may determine the future.

of different elements. He is the mixture of Spirit (atman) the soul (jiva), mind, life, and the physical body. He is the mixture of all these elements in an integral form. More than the human body, in Indian thought system man's consciousness is said to be the reflection or the image of the Supreme Spirit (*Atman*). The aim of human life is to achieve salvation, which is communion with the Supreme Spirit, or the realization of the *Atman* more than the bodily concept. The human person's eternal destiny is the prime concern in Hindu religion.

The earthly human body is viewed as embodying the mysteries of cosmos. Since the ultimate Truth resides in the human body it is therefore the best medium through which Truth may be known. Man is a microcosm and contains within his person all the multifarious elements and processes of which the universe is constituted, including a fragment of the divine.

The *Rig Vedic hymns* (X- 90)¹¹ teaches that the human body has an important role to play in order to attain salvation. It speaks about the formation of the human body. It says about four classes of man, priest, nobles, husbandmen, and serfs who are declared to have sprung from the mouth, arms, thighs and feet of the primeval male respectively, or original source of the universe. *Atharvaveda*¹² (The Sanskrit term of body in *Atharvaveda* is *Sarira*) too speaks about the human person as made up of various elements.

*Upanishads*¹³ give an interesting description on constitution and growth of the human body, which consists of the five elements, earth,

11. In English, the term *Veda* is mostly used to refer to the *Samhitas* (collection of *mantras*, or chants) of the four canonical Vedas (*Rigveda*, *Yajurveda*, *Samaveda* and *Atharvaveda*). *Vedic People* are those people who lived in the ancient world. They taught and practice Vedas in their life. *Upanishad period* – It is very difficult to determine the dates of Upanishad. The period is around eighth and seventh centuries B.C.

12. *Atharvaveda* is a compound form of the names of two semi-mythic families of priests; the *Atharvaveda* contains a large number of hymns, which deals with the brahma in the sense of the Neo-Platonic. The *Atharvaveda* is a collection of 730 hymns, contains some 6000 stanzas.

13. Upaniṣad, also spelled “Upanisad” are Hindu scriptures that constitute the core teachings of Vedanta. They do not belong to any particular period of Sanskrit literature: the oldest, such as the *Bṛhadaranyaka* and *Chandogya* Upanishads, date to the late Brahmana period (around the middle of the first millennium BCE), while the latest were composed in the medieval and early modern period.

water, fire, air and space or ether. Upanishads explain the beginning of human body. From cohabitation, a small compact of mass is produced, which within a month becomes a solid lump of flesh. The head is formed after two months; the feet are developed after three months, the ankles, belly and thighs after four months, the spine after five months, nose and eyes after six months, the soul (Jiva) enters the fetus in the seventh month, it becomes altogether complete in the eighth month¹⁴.

The *Vedanta system*¹⁵ (An Indian System of Philosophy) understands the body as something important to exist in the world and experiencing God is possible through the body. The *Vedanta* explains about two kinds of body; exterior or gross body (*sthula sarira*) and interior or subtle body (*suksma sarira*). Interior or subtle body (*Suksma sarira*) is subtle ethereal clothing for the soul apart from its grosser clothing when united with the body. According to the *Vedanta* system the subtle bodies arise from certain conditions (upadhis) and consist of the senses of the body (*dehendhrias*), both perceptive (*bhuddindriyas*) and active (*karmendriyas*), and of mind (manas) intellect (bhuddhi), sensation (anubhudhi) implying beyond itself the object (*Visayas*) required for sensation¹⁶. The interior body gets its importance only through the exterior body because the senses (*Indriyas*) are working in and through the exterior body or gross body.

The *Sankhya system*¹⁷ too acknowledges the importance of human body in two ways; the subtle and gross body. According to *Sankhya system*, the subtle or inner body, which is of course, invisible, is formed of eighteen elements. The coarse material body consists of either of earth only or of the four or five coarse elements and is made up of six coverings, such as hair, blood, flesh, sneer, bones and marrow¹⁸. The exterior body is presented as clothing for subtle body with its various

14. J. HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (Vol.2), T& T Clark, Edinburgh, 1994, p.773.

15. *Vedanta* means the Upanishads, representing the culmination of the whole Vedic thought, are rightly called Vedanta.

16. HASTINGS, *Encyclopedia of Religion ... cit.*, p.773.

17. *Sankhya system* is regarded as one of the most ancient systems of Indian Philosophy. This system is notable for its theory of evolution and for the reduction of the numerous categories of the Nyaya and Vaaisesiks systems

18. HASTINGS, *Encyclopedia of Religion ... cit.*, p.23.

kinds of coverings. The body is the miniature form of universe that reveals the presence of God in the world.

The Hindu religious systems say that human body gets its meaning through knowing its ultimate goal. The goal of human life (*Purushartha*)¹⁹ is said to be the means that which a person strives for the ultimate goal in life. When lack of knowledge in life goal exists then lack of enthusiasm to take up any good action occurs. So it is important to know one's goal of life, the *Purushartha*, in order for bodily actions²⁰. The *Purusharthas* are said to be *Artha* (purpose, seeking security), *Kama* (the pleasure or desire), *Dharma* (duty, conscientious living), *Moksha* (liberation). The Hindu system clearly teaches that goal of human life is not something to be achieved after death, but it should be also achieved within the span of human life on earth. This denotes one's goal of life is attained through the right bodily action.

In earlier times, according to Hindu religious thoughts human beings were divided into four classes due to their earthly bodily activities. These four classes were assigned to do four kinds of works in the society. The divisions were the high caste (*Brahmana*), the warriors (*Kshatriyas*), the traders (*Vaisyas*) and lower castes (*Sudras*). But from a broader sense one may interpret the four classes of people point out the certain dissimilarity that existed on the understanding of human dignity. The *Mahabharata epic*²¹ also manifests the significance of human body. It explains the different stages in life of the human person. The four stages can be said as four different formations of human body to fulfill the will of God and to the ultimate goal of life.

Among the four stages of life, the *Brahmacharya*²² is the first stage of human life (prevails in the first 25 years of a man's life) include the

19. *Purushartha* generally means the goal of human life.

20. Swami Atmananda, "Four Purusharthas", *Vedanta Mission*, (Vedanta Articles), p. 2.

21. Mahābhārata is one of the two major Sanskrit epics of ancient India, the other being the *Rāmāyaṇa*. The epic is part of the Hindu *itihāsa* (literally "history"), and forms an important part of Hindu mythology. There have been many attempts to unravel its historical growth and composition layers. Its earliest layers probably date back to the late Vedic period (ca. 8th c. BCE and it probably reached its final form by the time the Gupta period began (ca. 4th c. CE).

22. BRAHMACHARI – the student, whose duty was to pass his days in humble and obedient attendance upon his spiritual preceptor in the study of the Vedas.

education to the celibate life and holiness in life²³. And the second stage (starts from 25years and ends at 50), which contains the life of a householder and marital life. In this stage the person is taught to regulate his biological and emotional urges with regard to marital life. Husband and wife are seen as co-partners in their spiritual progress, and the family provides a training ground for the practice of unselfishness²⁴. The third stage of life is called *Vanaprastha*²⁵ (from the age of 50 to 75). The third part of his life he should pass in the observance of the *Vanaprastha* (forest dwelling life) mode²⁶. In this stage the person should train his body to follow the rules of nature, which is the only way to realize the ultimate end. The *Sanyasa Ashrama* (the last stage of life is from the age of 75 to 100). During this stage a man renounces the world and rises above worldly attachments and not tempted by riches, honor or power. The cultivation of God-consciousness is the aim of the stage of *Sanyasa*²⁷.

Ultimate life (*Moksha*) is possible through the practice of right action (*dharma*) of the body. The interior body gets its importance only through the exterior body because the senses (*Indriyas*) are working only in and through the body or gross body. *Vedanta system* says that objects of senses (*indriyas*)²⁸ should lead to the ultimate good, which is God. Experiencing God is possible through the help of the body. According to *Sankhya system*, (the subtle or inner body, which is of course, invisible, is formed of eighteen elements. The coarse material body consists of either of earth only or of the four or five coarse elements and is made up of six coverings, such as hair, blood, flesh, sneer, bones and marrow. Here body is presented as clothing for subtle body with its various kinds of coverings.

23. P. BURKE, *The Major Religions*, Blackwell Publishers, UK 1996, p.32.

24. *Ibid.*, p. 18.

25. Vanaprastha means the anchorite, or dweller in the woods who, having discharged his duties as a man of the world, has retired into the forest to devote himself to self-denial in food and raiment, to mortification of various kinds, to religious meditation, and to the strict performance of all ceremonial duties.

26. *Ibid.*, p. 32.

27. Sannyasi is the religious mendicant, who, freed from all forms and observances, wanders about and subsists on alms, practicing or striving for that condition of mind, which, headless of the joys and pains, cares, and troubles of the flesh, is intent only upon the deity and final absorption.

28. *Indriyas* is the Sanskrit Word for the five senses.

Almost all the systems of Indian philosophy maintain about the importance of the body. The *Samskaras* (the sacraments of Hinduism) are pointing basically to the fact that the human person is oriented towards the ultimate reality which is possible through our bodily actions. The *Vedas*²⁹ clearly state that the Human person is the visible sign of invisible reality. Among the various species of life, the human being exhibits an unrivalled capacity for choice in action and the ability for acquiring knowledge. Hinduism teaches when the body is ready, the mind and intellect have the power of thinking, analyzing, estimating, evaluating, justifying, constructing, destructing and surviving. According to Hinduism the aim of human body is to do right duty (*dharma*). The body is the tool for doing good activity. Hence this tool should be defectless and perfect. The vision of Hinduism on human life is to do right duty (*dharma*) and attain salvation (*mosksha*). The *dharma* is possible only through body.

4. CONCLUSION

While coming to the conclusion it is obvious that both Hindu thought system and the Catechism of Pope John Paul II gave great importance to the human body. One may observe also certain divergences in its understanding. According to Pope John Paul II the human body is not only anthropological, but also essentially theological. His concept of the human person and the body begins and centered with the idea of “Image of God” (Gen 1:27). The “image of God”, regards the formulation of the essential truths about human person. The “image of God” concept conceals within it the very root of the truth and meaning about man (Wednesday Catechism, October 10, 1979). He clearly states man, is not created according to a natural succession, but it is the activity of the Creator (Wednesday Catechism, September 5, 1979).

The Indian thought confirms that man as highly privileged creature in the world and as created by God. Since the different systems of thoughts speak in dissimilar way it is not apparent about the nature of

29. *Vedas* are the ancient sacred texts of Hinduism, the sacred hymns.

creation in the Indian System of thoughts. The Indian thought system focused more about the growth of the body than to speak about the nature of creation.

Both Hindu thoughts system and Catechism of Pope John Paul II agree man as a multidimensional reality that includes the body-soul, matter and spirit. The Catechism makes clear man as the substantial complex of body and soul.

For this reason the composite of these two elements are so intimate that each of the two components is conceived as a complement of the other by its intrinsic nature, and together they form a unique entity that is independent and stands by them (Wednesday Catechism, September 12, 1979).

Since the Hindu thought system understands the body within the holistic idea it seems to diminish man to a spiritual sphere, the *Atman*. In Hinduism there also is a certain identification of the transcendental orientation of man with the transcendence itself.

The catechism of John Paul II and the Hindu thoughts agree that the body reveals what is invisible. John Paul says, body, in fact, and it alone, is capable of making visible what is invisible: the spiritual and the divine. It was created to transfer into the visible reality of the world the mystery hidden since time immemorial in God, and thus be a sign of it. (Wednesday Catechism, February 20, 1980).

The idea of communion is the core element in the theological exploration in the Catechism of John Paul II. According to John Paul II, the definition of man can be understood only on the basis of his relationship with God ("in the image of God he created him"), which at the same time contains the affirmation of the absolute impossibility of reducing man to the "world" (Wednesday Catechism, September 12, 1979). Man is understood by John Paul II as subject of the ancient covenant with the Creator. Man became the "image and likeness" of God not only through his own humanity, but also through the communion of persons, which man and woman form right from the beginning (Wednesday Catechism, November 14, 1979). The communion between God and man and man and women are the important areas that the catechism focused.

The *Vedas* describe man as a social organism and not as an individual. As an organism man is related to everything and everywhere. One may observe the explanations on communion among couples and the marital life is not much discussed in the Hindu thought systems particularly in relation to the human body.

One of the major areas with regard to body that is not much explained in the Hindu system of thought and which is profoundly explained in John Paul's catechism is on the theology of the marriage and family especially on the human sexuality. One observes that in the Catechism on Human love the meaning of sex enters into the theology. The human body, with its sex, and its masculinity and femininity are seen in the very mystery of creation. He teaches that the body, which expresses femininity and masculinity, manifests the reciprocity and communion of persons. The body expresses it by means of the gift as the fundamental characteristic of personal existence. Masculinity and femininity - namely, sex-is the original sign of creative donation and an awareness on the part of man, male-female, of a gift lived in an original way. The gift nature of the body is exceptionally dealt in the catechism on human Love. For John Paul II, the "Image of God", is capable of understanding the very meaning of gift (Wednesday Catechism, October 10, 1979).

The Catechism continues to teach that the theology of the body, which, right from the beginning, is bound up with the creation of man in the image of God, becomes, in a way, also the theology of sex, or rather the theology of masculinity and femininity (Wednesday Catechism, November 14, 1979).

The catechism explains how the human experiences are very much important to know about the meaning of the person.

In the interpretation of the revelation about man, and especially about the body, we must, for understandable reasons, refer to experience, since corporeal man is perceived by us mainly by experience (October 10, 1979).

He says the «Consciousness of the body seems to be identified with the discovery of the complexity of one's own structure» (Wednesday Catechism, October 31, 1979).

The body is connected with the dimension of man's personal subjectivity. In this way, the human body acquires a completely new meaning, – which cannot be placed on the plane of the remaining “external” perception of the world. It expresses, in fact, the person in his ontological and existential concreteness, which is something more than the “individual”, and therefore expresses the personal human “self”, which derives its “exterior” perception from within. “Body” reveals the “living soul”, (Wednesday Catechism, January 9, 1980). The Hindu religious thought also speak that bodily life in the world is important. The human body and its action decide life after death. So the body is the cause of good existence of human life.

The Indian thoughts also recognize that the lust, and in particular the lust of the body, is a specific threat to the structure of self-control and self-mastery, through which the human person is formed. John Paul teaches that the “meaning of the body” is at the same time what determines the attitude: it is the way of living the body. It is the measure, which the interior man, that is, that “heart” to which Christ refers in the Sermon on the Mount, applies to the human body with regard to his masculinity/femininity (therefore with regard to his sexuality) (Wednesday Catechism, June 25, 1980). Lust in general – and the lust of the body in particular attack precisely this “sincere giving”.

There is an undeniable sharing of concern in Hinduism and the catechism of John Paul II as far as the human body is concerned. But according to Hinduism the body is perishable, destructible; it is like the dress we wear. Just as man discard his worn out cloths and takes on new clothes, the soul discard worn out bodies and take a new one. The body which is the illusion can also be a source of true liberation. But in the catechism of John Paul II the revelation and discovery of the meaning of the body explain man's original happiness and, at the same time, open the perspective of his earthly history, where one sees the theme of his own existence.

SOMMARI

Il contributo sottolinea l'esigenza di riscoprire il posto che nelle ricche tradizioni e nei diversi sistemi di scritti indiani occupano il matrimonio e

il corpo umano. La famiglia in India si dibatte tra la tradizione e l'influsso delle mode occidentali, soprattutto nelle grandi città. Questa situazione particolare ha fatto sì che l'interesse per lo studio sul matrimonio e la famiglia sia in aumento e persino i gruppi religiosi non cristiani hanno mostrato attenzione alla grande eredità di Giovanni Paolo II. Emerge così lo spazio di dialogo tra le tradizioni religiose millenarie dell'India e l'originalità evangelica rispetto all'uomo e al suo corpo, attraverso una approfondita ricerca antropologica.

The contribution underlines the need to rediscover the place of the rich traditions and diverse systems of the Indian writing that occupy marriage and the human body. The family in India debates the tradition and the influx of the western fashions especially in the big cities. This particular situation has had the interest for the study on marriage and family in increase even among the non-Christian religious groups has given attention to the great inheritance of John Paul II. In this way emerges the space for dialogue between the millenary religious traditions and the evangelical originality on man and on his body, through an elaborate anthropological research.

Cette réflexion souligne la nécessité de redécouvrir la place qu'occupaient le mariage et le corps humain dans les riches traditions et dans les différents systèmes d'écrits indiens. En Inde, notamment dans les grandes villes, la famille lutte entre les traditions et l'influence des modes occidentales. Cette situation particulière a eu pour conséquence l'augmentation de l'étude sur le mariage et la famille. Les groupes religieux non chrétiens ont même prêté attention au grand héritage de Jean-Paul II. Ainsi, à travers une recherche anthropologique approfondie, un espace de dialogue se crée entre les traditions religieuses millénaires de l'Inde et l'originalité évangélique à propos de l'homme et du corps.

La presentación subraya la importancia que tiene el matrimonio y el cuerpo humano para las tradiciones religiosas y de pensamiento propios de la India. La familia en el subcontinente se debate entre la tradición y las modas occidentales, sobre todo en las grandes ciudades. Esta situación ha creado un especial interés por el estudio del matrimonio y de la familia inclusive en grupos no católicos y no cristianos mostrando gran atención por la gran herencia de Juan Pablo II. Así

emerge una gran oportunidad de diálogo entre las tradiciones religiosas milenarias de esta región del mundo y la originalidad evangélica sobre el hombre y el su cuerpo, a través de una profunda búsqueda antropológica.

O contributo sublinha a exigência de redescobrir o posto que ocupa o matrimônio e o corpo humano nas ricas tradições e nos diversos sistemas dos escritos indianos. A família na Índia se debate entre a tradição e o influxo das modas ocidentais, sobretudo nas grandes cidades. Esta situação particular vem causando um interesse sempre crescente pelo estudo sobre o matrimônio e a família até mesmo pelos grupos religiosos não-cristãos, que têm mostrado muita atenção à grande herança de João Paulo II. Emergem, assim, o espaço do diálogo entre as tradições religiosas milenárias da Índia e a originalidade evangélica sobre o homem e seu corpo, através de uma aprofundada pesquisa antropológica.

Sulla ricezione della teologia del corpo in Polonia

JAROSLAW MERECKI *

1. Giovanni Paolo II ha cominciato la riflessione sull'esperienza del corpo molto prima della stesura delle sue catechesi sull'amore umano. Si può dire che il suo studio sistematico dell'amore fra uomo e donna risale agli anni della preparazione del libro *Amore e responsabilità*, accompagnata dalla meditazione del poeta che è sfociata nel dramma *La bottega dell'orefice*. D'altro canto la sua partecipazione al Concilio Vaticano II lo convinse della necessità dello studio più approfondito della domanda sull'uomo come tale e specialmente del fatto del suo essere persona. Infatti, durante la terza sessione del Concilio Wojtyła tenne una conferenza alla sezione polacca della Radio Vaticana con il titolo eloquente: *L'uomo è persona*, pubblicata successivamente nella rivista *Tygodnik Powszechny*¹. È proprio dall'esigenza di una riflessione sulla persona che si è sviluppata la filosofia personalistica di Wojtyła, espressa in modo più compiuto nel suo libro magistrale *Persona e atto*. Nel nostro contesto è importante notare che buona parte del terzo capitolo del libro è dedicata all'esperienza del corpo che viene visto come “campo e mezzo di espressione della persona”.

Non sorprende allora che alla fine degli anni settanta Wojtyła abbia sentito l'esigenza di ritornare sulla tematica sviluppata già in *Amore e*

* Docente incaricato (Fondamenti filosofici: metafisica ed etica), Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. K. WOJTYŁA, “Człowiek jest osobą”, in *Tygodnik Powszechny* 18 (1964), n. 52.

responsabilità, ma vista alla luce della filosofia personalistica proposta in *Persona e atto* e allo stesso tempo sconfinando il campo della teologia. Così, quando ancora si trovava a Cracovia, il futuro papa ha iniziato la stesura del testo che sarebbe poi diventato la sua “teologia del corpo”. Vale la pena ricordare a questo punto la testimonianza del suo amico e stretto collaboratore prof. Tadeusz Styczeń:

La “Teologia del corpo”, cioè il contenuto della futura “catechesi del mercoledì” nella quale Giovanni Paolo II seguendo Cristo si è riferito al “principio”, fu oggetto delle mie discussioni con l’Autore già nella primavera del 1978, mentre la neve cominciava già a sciogliersi, durante le nostre passeggiate sulle colline lungo la strada fra Cracovia e Zakopane, nei pressi di Myślenice. Così il 16 ottobre 1978 il testo della prima parte *Cristo si riferisce al «principio»* aspettava per così dire – cosa che l’Autore prima non sapeva – di essere offerta a tutta la Chiesa².

2. È naturale che l’interesse di Wojtyła per la persona umana e per la sua dimensione corporale fosse condiviso anche dai suoi amici e discepoli. È anche interessante che la visione della persona sviluppata da Wojtyła sia stata ripresa e continuata prima di tutto da filosofi. Il primo posto fra i continuatori della filosofia personalistica di Wojtyła spetta al suo successore sulla Cattedra di Etica all’Università Cattolica di Lublino prof. Tadeusz Styczeń SDS³. È stato lui a dare una formulazione metodologicamente rigorosa della visione dell’etica personalistica. Dopo l’elezione di Wojtyła al soglio pontificio Styczeń fondò l’Istituto Giovanni Paolo II presso l’Università Cattolica di Lublino il cui fine è lo studio di diversi fenomeni alla luce della visione dell’uomo elaborata da Wojtyła. Uno dei primi temi affrontati è stato proprio il primo ciclo della teologia del corpo, il cui testo il prof. Styczeń ha portato dal Vaticano nella versione

2. T. STYCZEN, “Między troską a nadzieją. Rodzinne spotkanie wokół Papieża rodziny – w dwudziestą rocznicę zamachu na Jego życie – w sercu Europy. Przypadek?” (“Tra preoccupazione e speranza. Un incontro familiare con il Papa della famiglia – nel ventesimo anniversario del attentato alla Sua vita – nel cuore d’Europa. Un caso?”), in *Świadkowie świadka (I testimoni del Testimone)*, A. M. WIERZBICKI – C. RITTER – J. MERECKI (edd.), Towarzystwo naukowe KUL, Lublin 2003, 307.

3. STYCZEN, *Comprendere l’uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Lateran University Press, Roma 2005.

originale polacca. In questo modo la teologia del corpo sin dal inizio è stata accompagnata dalla riflessione dei suoi collaboratori e discepoli di Lublino. Dalla serie di conferenze tenute all'interno del Conservatorio del Pensiero di Giovanni Paolo II è nato il primo commentario alle catechesi pubblicato nel 1981 sotto il titolo *Uomo e donna li credò. Cristo si richiama al «principio». Sulla teologia del corpo di Giovanni Paolo II*⁴. Il testo di Giovanni Paolo II è riportato nella sua versione originale, cioè con una serie di sottotitoli al margine che aiutano il lettore a seguire lo sviluppo del pensiero del Papa. A questo primo volume ha fatto seguito la pubblicazione di altri tre, che si riferiscono rispettivamente ai tre altri cicli delle catechesi di Giovanni Paolo II⁵. Vale la pena anche aggiungere che alcuni commenti più significativi sono stati ultimamente raccolti in un volume intitolato *Sulla teologia del corpo di Giovanni Paolo II. Commentari filosofici e teologici a «Uomo e donna li credò»*⁶.

I contenuti della teologia del corpo sono stati ripresi e sviluppati anche nella rivista *Ethos* pubblicata dall'Istituto Giovanni Paolo II, in particolare in quattro fascicoli: *Ethos małżeństwa i rodziny (Ethos del matrimonio e della famiglia, n. 27)*, *Ethos miłości: eros i agape (Ethos dell'amore: eros e agape, n. 43)*, *Ciało – osoba – kultura (Corpo – persona – cultura, n. 82-83)* e *«I będą oboje jednym ciałem» («E i due saranno una care sola», n. 84)*.

3. Naturalmente non è possibile riassumere in questa sede tutta la ricchezza di contenuto presente nei commenti di vari autori che hanno contribuito ai volumi pubblicati dall'Istituto Giovanni Paolo II. Ciò però che vale la pena sottolineare e che a mio avviso costituisce un tratto caratteristico di questi volumi è l'accento posto sulle questioni metodologiche e

-
4. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do «początku». O Jana Pawła II teologii ciała (Uomo e donna li credò. Cristo si richiama al «principio». Sulla teologia del corpo di Giovanni Paolo II)*, STYCZEN (ed.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981.
 5. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich... cit.*, Lublin 1987; ID., *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich... cit.*, Lublin 1993; ID., *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich... cit.*, Lublin 1998.
 6. *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do «Mężczyznę i niewiastę stworzył ich»*, T. STYCZEN – C. RITTER (edd.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

sulla dimensione filosofica delle catechesi. Nel suo articolo *Giovanni Paolo II sulla teologia del corpo* Wojciech Chudy distingue cinque livelli filosoficamente rilevanti presenti nella teologia del corpo⁷. Il primo riguarda l'aspetto metodologico. Le problematiche che richiedono un ulteriore approfondimento metodologico sono: il concetto del principio (in riferimento alla riflessione filosofica sull'*arché*), il problema della descrizione fenomenologica dell'esperienza originale dell'uomo e del suo legame con la spiegazione ontologica e teologica, nonché il concetto del duplice orizzonte (l'orizzonte dell'innocenza originale e l'orizzonte della morte) in cui si costituisce l'autocoscienza dell'uomo.

Passando alla dimensione ontologica si possono distinguere due livelli presenti nelle catechesi: il livello strettamente metafisico e il livello antropologico. Il primo concerne l'aspetto della differenza ontologica, cioè il carattere contingente dell'essere e la sua spiegazione. Anche se il Libro della Genesi parla un suo proprio linguaggio, esso racchiude in sé una potente carica metafisica che è stata successivamente sviluppata da vari filosofi, fra i quali il primo posto spetta a san Tommaso d'Aquino. Il secondo livello riguarda invece la struttura ontologica dell'uomo: il suo costituirsi, il rapporto con il suo modello trinitario, la tensione fra il suo essere sostanziale e la sua apertura agli altri, i presupposti ontici che rendono possibili il dono della persona. L'altro aspetto delle catechesi che merita di essere filosoficamente sviluppato è la dimensione storica dell'esistenza dell'uomo. L'uomo con il suo corpo vive nella storia e nella storia si realizza (o tradisce la sua vocazione umana). In particolare la filosofia degli ultimi secoli ha tematizzato la dimensione storica dell'uomo, a volte chiudendolo totalmente nella sua esistenza all'interno della storia. La teologia del corpo contiene invece una visione dell'uomo che permette di stabilire il nesso della storia con la trascendenza e di scoprire il valore e lo scopo della storia stessa⁸.

7. W. CHUDY, *Jan Paweł II o teologii ciała (Giovanni Paolo II sulla teologia del corpo)*, in *Znak* 11 (1980), 1393-1411.

8. Un lungo articolo di Wojciech Chudy pubblicato nella rivista filosofica dell'Università Cattolica di Lublino: CHUDY, "Między 'początkiem' a zmartwychwstaniem. Dzieje człowieka i ludzkości w oświeceniu Jana Pawła II teologii ciała" ("Tra 'principio' e risurrezione. La storia dell'uomo e dell'umanità alla luce della teologia del corpo di Giovanni Paolo II"), in *Roczniki filozoficzne*, vol. XXXV-XXXVI, no. 2 (1987-1988), p. 53-95. Cfr. anche altri due testi di Chudy che

La quarta dimensione filosofica della teologia del corpo è quella epistemologica che riguarda: il valore epistemologico della scoperta dell'uomo attraverso il suo corpo e la sua sessualità, il valore epistemologico del pudore e il valore epistemologico del dono di sé. Tutti questi temi indicano che esiste l'esigenza di una approfondita – e filosoficamente non ancora pienamente sviluppata – epistemologia dell'uomo.

Il quinto livello filosofico delle catechesi è costituito dalla sua dimensione assiologico-etica. Questa dimensione è presente nelle catechesi sin dal loro inizio ed è per così dire il loro filo rosso. L'uomo come uomo si realizza della sua dimensione morale e le catechesi lo tematizzano soprattutto nella questione del dono di sé.

In questa sede possiamo solamente ricordare diversi contributi che si pongono sui sopramenzionati livelli della riflessione filosofica. L'interpretazione metafisica del corpo e della sua posizione della struttura della persona umana viene fornita dal prof. Mieczysław A. Krąpiec, la cui riflessione è ispirata dal pensiero di San Tommaso⁹. Il Prof. Tadeusz Styczeń sviluppa un ampio commento al primo ciclo delle catechesi che si situa sul piano della riflessione antropologica che si serve del metodo fenomenologico e va verso l'interpretazione metafisica e teologica¹⁰. Su un piano assiologico-etico si pone il commento del prof. Andrzej

riguardano la stessa tematica: ID., “Dwie antropologie a sens dziejów. Czytając Jana Pawła II ‘teologię ciała’” (“Due antropologie e il senso della storia. Leggendo ‘la teologia del corpo’ di Giovanni Paolo II”), in *W Drodze* 1-2 (1986), 98-106; ID., “Podstawowa periodyzacja dziejów i jej ramy (Interpretacja historiozoficzno-teologiczna w oparciu o Jana Pawła II ‘teologię ciała’)” (“La fondamentale periodizzazione della storia e la sua cornice di riferimento [Interpretazione storiografico-teologica a partire dalla ‘teologia del corpo’ di Giovanni Paolo II]”), in *Studia Theologiae Varsaviensis* 1(1987) 115-128.

9. M. A. KRĄPIEC, “Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka” (“Il corpo come un co-fattore costitutivo dell'uomo”), in *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do «Mężczyzną i niewiastą stworzył ich»*, T. STYCZEŃ – C. RITTER (edd.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, 43-66.

10. Cfr. STYCZEŃ, “Ciało jako znak obrazu Stwórcy” (“Il corpo come il segno dell'immagine del Creatore”), in JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...* cit., 85-135; cfr. anche un altro testo dello stesso autore: “Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II ‘teologii ciała’” (“L'uomo come dono. Al margine della ‘teologia del corpo’ di Giovanni Paolo II”), in *Znak* 5 (1982), 339-362. Nello stesso fascicolo della rivista *Znak* troviamo anche il testo di S. GRYGIEL, “Od samotności do daru” (“Dalla solitudine al dono”), in *Znak* 5 (1982), 363-384.

Szostek, che a partire dal racconto biblico sul peccato originale indaga la natura della coscienza morale¹¹.

Vale la pena anche segnalare che Wojciech Chudy ha tentato di applicare alcuni elementi della teologia del corpo all'etica pedagogica. Il suo libro – purtroppo postumo – che sarà pubblicato nel 2010 è intitolato *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej* (*Pedagogia della dignità. Elementi di etica pedagogica*).

4. Dal punto di vista filosofico interessanti sono anche i contributi del prof. Marian Grabowski, fisico e filosofo dall'Università di Mikołaj Kopernik di Toruń, anche perché dimostrano che le catechesi hanno suscitato interesse fuori dall'ambito strettamente ecclesiale. Secondo Grabowski l'interpretazione dei testi biblici proposta da Giovanni Paolo II può essere vista come «esegesi filosofica», cioè come «una traslazione delle immagini bibliche in categorie filosofiche e come traslazione della narrazione biblica in narrazione filosofica»¹². Grabowski in particolare investiga l'esperienza del pudore, mettendo il testo di Giovanni Paolo II a confronto con le analisi fenomenologiche di Max Scheler¹³.

5. Passando all'ambito teologico sono da segnalare – oltre ai contributi teologici presenti nei commentari alle catechesi presenti nei volumi pubblicati dall'Istituto Giovanni Paolo II di Lublino – due monografie che indirettamente o direttamente si occupano della teologia del corpo di Giovanni Paolo II. La prima – il libro del prof. Ireneusz Mroczkowski dall'Università Cattolica di Lublino – è intitolata *Persona e corporeità. Gli*

11. A. SZOSTEK, “Sumienie: świadek i strażnik zbawczej prawdy o człowieku” (“La coscienza: il testimone e custode della verità salvifica sull'uomo”), in *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do «Mężczyzną i niewiastą stworzył ich»* T. STYCZEN – C. RITTER (edd.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, 19-42.

12. M. GRABOWSKI, “W stronę antropologii adekwatnej” (“Verso una antropologia adeguata”), in *O antropologii Jana Pawła II (Sull'antropologia di Giovanni Paolo II)*, M. GRABOWSKI (ed.), Toruń 2000, 20.

13. ID., “Symbol ‘nagości’ w historii upadku: fragment ‘antropologii adekwatnej’”, (“Il simbolo di ‘nudità’ nella storia della caduta: un frammento della ‘antropologia adeguata’”), in *Wstyd i nagość (Pudore e nudità)*, M. GRABOWSKI (ed.), Toruń 2003, 219-245.

*aspetti morali della teologia del corpo*¹⁴. L'intenzione dell'autore va oltre al commento alle catechesi di mercoledì e anche oltre l'ambito della teologia morale. Il suo libro contiene infatti un tentativo di dare una visione integrale del corpo, dalla filosofia moderna e contemporanea (F. Nietzsche, M. Merleau-Ponty, M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen) alla visione biblica del corpo (sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento) e alla interpretazione teologica della corporeità. Come si vede, il tentativo è ambizioso ma – a mio avviso – non pienamente riuscito. Specialmente nella parte filosofica l'autore si limita a riassunti assai sommari delle proposte degli autori scelti, senza entrare nelle loro motivazioni e ispirazioni più profonde. Alla fine il lettore riceve l'impressione di una certa giustapposizione di temi che non si compongono in una visione coerente.

Decisamente più riuscito è il libro del prof. Jarosław Kupczak OP *Dono e comunione. Teologia del corpo secondo Giovanni Paolo II*¹⁵. Il libro di Kupczak è inteso soprattutto come interpretazione delle catechesi sull'amore umano; l'autore prende in esame alcune tematiche nodali (dono, comunione, l'uomo come immagine di Dio, il linguaggio del corpo) cercando di approfondirle sia nell'ambito del pensiero filosofico di Karol Wojtyła sia alla luce del pensiero filosofico e teologico. In questo modo al lettore viene offerta una ricca visione della teologia del corpo che la inserisce all'interno della riflessione sulla corporeità sviluppata nel corso dei secoli, ma specialmente contemporanea. Da segnalare un interessante tentativo dell'autore di trovare punti comuni tra il metodo di Giovanni Paolo II e l'ermeneutica del simbolo di Paul Ricoeur. Un certo limite delle sue analisi viene invece dall'assenza di riferimenti alla letteratura italiana. Certamente l'investigazioni di Angelo Scola e dei suoi discepoli nel campo dell'antropologia teologica o l'analisi di Rocco Buttiglione a proposito del concetto di linguaggio del corpo avrebbero arricchito il contributo offerto da Kupczak¹⁶.

14. I. MROCZKOWSKI, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994.

15. J. KUPCZAK O.P., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

16. Cfr. anche altri testi di KUPCZAK, "Ciało jako ikona. O znaczeniu 'teologii ciała' Jana Pawła II" ("Il corpo come icona. Sull' significato della 'teologia del corpo' di Giovanni Paolo II"), in *Forum teologiczne*, 10 (2009), 1-12; Id., "Człowiek jako

6. Riassumendo possiamo dire che la teologia del corpo dal primo momento della sua pubblicazione ha trovato l'eco nel lavoro dei filosofi e teologi polacchi. I loro commenti e contributi meritano indubbiamente di essere conosciuti anche fuori della Polonia, cosa che purtroppo spesso non avviene a causa del limite linguistico.

SOMMARI

Secondo l'autore dell'articolo i contributi e i commenti più interessanti riguardo alla Teologia del corpo in Polonia provengono dai filosofi. Gli articoli individuano cinque dimensioni filosofiche nelle quali la ricezione della teologia trova il suo spazio. Questi livelli sono: metodologico, metafisico, antropologico, epistemologico ed etico. Per quel che concerne la teologia il commento più ampio ed interessante alle catechesi di Giovanni Paolo II viene da Jarosław Kupczak OP, nel suo libro *Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II* (La teologia del corpo secondo Giovanni Paolo II).

*According to the author of the paper the most interesting contributions and comments to the theology of the body in Poland stem from philosophers. The paper distinguishes five philosophical dimensions in which the reception of the theology took place. These levels are: methodological, metaphysical, anthropological, epistemological and ethical. As far as theology is concerned the most extensive and interesting comment to the catecheses of John Paul II comes from Jarosław Kupczak OP in his book *Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II* (*Theology of the Body according to John Paul II*).*

Selon l'auteur de l'article les contributions et les commentaires les plus notables regardant la Théologie du corps en Pologne proviennent des philosophes. Les articles distinguent cinq dimensions philosophiques dans lesquelles la réception de la théologie du corps trouve sa place.

obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II” (“L'uomo come immagine e somiglianza di Dio nel pensiero di Giovanni Paolo II”), in *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne* (*Antropologia filosofica – ispirazioni bibliche*), M. GRABOWSKI – A. SŁOWIKOWSKI (edd.), Toruń 2009, 181-191.

Ces dispositions sont: méthodologique, métaphysique, anthropologique, épistémologique et éthique. En ce qui concerne la théologie, le commentaire le plus complet et le plus intéressant des catéchèses de Jean-Paul II est celui de Jarosław Kupczak OP, dans son livre *Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II* (La théologie du corps selon Jean-Paul II).

Las aportaciones más importantes de la teología del cuerpo en el ámbito polaco vienen de los filósofos. Los artículos identifican cinco dimensiones filosóficas asumidas por la teología, éstas son: metafísico, metodológico, antropológico, epistemológico y ético. Quien logra un comentario más profundo de las catequesis de Juan pablo II es Jarosław Kupczak OP, en su libro Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II (La teología del cuerpo según Juan Pablo II).

Segundo o autor do artigo as contribuições e os comentários mais interessantes no que diz respeito à teologia do corpo na Polônia provêm dos filósofos. Os artigos individualizam cinco dimensões filosóficas nas quais a recensão da teologia encontra o seu espaço. Estes níveis são: metodológico, metafísico, antropológico, epistemológico e ético. Naquilo que concerne à teologia, o comentário de maior amplitude e mais interessante às catequeses de João Paulo II vêm de Jarosław Kupczak OP, no seu livro *Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II* (A teologia do corpo segundo João Paulo II).

The Theology of the Body in the United States

JOSÉ GRANADOS *

From 1979 to 1984, John Paul II proposed his catecheses on “Human Love in the Divine Plan”, also known as the “Theology of the Body”¹. This theology has found wide reception in the United States and offers hope of fruit for the future. What cultural and theological implications does the spread of the *Catecheses* have in America? In order to answer this question, it will be useful to examine, first of all, the cultural situation of the country during the 20th Century, especially with regard to sexuality and the body. We will then move to analyze the main points of the Pope’s catecheses and their influence both cultural and theological. Finally, we will review some of the criticism raised regarding the *Theology of the Body* and will open some perspectives for the future.

1. AMERICA AND THE SEXUAL REVOLUTION: THE CONTEXT FOR THE RECEPTION OF THE THEOLOGY OF THE BODY

What form did the sexual revolution take in the United States? The process that led to it is a long one, and must be described in several steps².

* Professor of Patrology and Systematic Theology of Pontifical John Paul II Institute, Washington, USA.

1. For the text, Cfr. the translation by Michael Waldstein: JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. Michael Waldstein, Pauline Books & Media, Boston 2006 which greatly improves the previous edition.
2. For the following presentation J. D’EMILIO – E. B. FREEDMAN, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, University of Chicago Press, Chicago 1997 and J.

The first step involves the Puritan heritage, which is at the roots of the formation of this country. We should avoid caricatures of Puritans as obsessed repressors of sexuality³. A more balanced judgment affirms that the Puritans valued sexuality as part of God's creation and an important part of family life⁴.

It is true, however, that the Puritans had great suspicions regarding sexual desire as such, which they considered as intrinsically and unavoidably disordered because of concupiscence, an evil force that God's grace did not heal from within. Concupiscence remained a cursed part of the Christian's being, a force that made him, at one and the same time, both a just man and a sinner. The only way of ordering the lustful desires of the heart was the external control of the law: both the law of man and the Law of God. In the words of a historian,

the remedy for the sins of the flesh enumerated and condemned in Puritan sermons was unambiguously a matter of increased control. Control was, first, to be imposed by parental authority... Control was also imposed by the magistracy... Most significantly, control was to be enforced from within, against the nature that struggled for expression⁵.

Thus, the Puritan society was characterized by the importance accorded to the Law. Both morality and religion consisted of the obedience to the rules given by God to man. All of this concerned in a singular way the family, because the latter was precisely the structure provided to keep the sexual desire in order.

The situation did not change much with the coming of the Enlightenment. It is true that the thinkers of the time held a more positive

J. PÉREZ-SOBA, "El corazón de la familia", in *Presencia y diálogo* 10, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006.

3. E. S. MORGAN, "The Puritans and Sex", in *The New England Quarterly* 15, n. 4 (1942), 591-607.

4. ID., *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*, Harper & Row, New York 1966.

5. K. VERDUIN, "'Our Cursed Natures': Sexuality and the Puritan Conscience", in *The New England Quarterly* 56, n. 2 (1983), 220-37, 231-32; p. 226: «Though officially approved and accommodated by marriage, sexuality to the Puritan conscience must have remained the sign of a dangerously stubborn self-will whose indulgence challenged the power and authority of God».

view of human nature, in whose goodness they believed. On the other hand, with its exclusive focus on reason, the Enlightenment did little to understand the world of passions and affections. It thus offered a model of submission to the rule of reason that was very close to the Puritan model of control by the Law. Moreover, the Enlightenment completed the secularization of sexuality and the family, cutting its connection with God and the divine mystery, a process the Protestant reform, with its denial to accept the sacramentality of marriage, had already initiated in some form, maybe without foreseeing the ultimate consequences.

The Enlightenment also brought an individualistic vision of the human person, thought of as an autonomous subject of rights. This individualism, of course, was linked in America to a special “art of association” (A. TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, part II, chapter XXVII), and to the birth of a democracy that proclaimed the equality of all under the law. But this communitarian “correctives” risked remaining on the surface of the understanding of man, without deeply modifying the vision of the person as an autonomous individual⁶.

The Romantic movement arrived in the United States later than it did in Europe. It brought with it a new consideration of love as a passion: romantic love focused on the realm of the emotions, in contrast to the Puritan conception and the cold approach of the Enlightenment. Romanticism’s effect was positive in that it recovered the topic of love and insisted on its place in human life; as a result, the relational aspect of marriage was strengthened. The Romantics’ excessive focus on the emotions, however, made of sentiment an invincible force that imposed itself on the lovers, thus prolonging the opposition between reason and love that had been characteristic of the Enlightenment.

The 20th Century saw the fall of Victorian society, which had exaggerated many traits of the Puritan approach. In this regard, the influence of Sigmund Freud is very important. It grew in the United States after 1909, when Freud took part in a conference at Clark University in Wooster, Massachusetts. Freud’s theories were very critical towards the Puritan society, which he held responsible for repressing the sexual drives of individuals. Even if Freud did not want his discoveries

6. D. L. SCHINDLER, “Is America Bourgeois?”, in *Communio* 14 (1987), 264-90.

to be used as an endorsement of free love, the popularized version of his teachings in America tended to do just that. Freudianism took in the United States the form of an interpretation of the sexual urge as an irrepressible force⁷. It was easy to jump to the conclusion that sexuality needed to be freed from the inhibiting rules of society and, among them, particularly from the family, the basic structure that regulated the sexual urge from the time of Puritan society.

Throughout the 20th Century there emerged a new way of living and expressing sexuality, manifested especially in the change of standards of behaviour among the youth, and the surge within marriage of a greater interest on sexual expression and pleasure⁸. This process was aided by the appearance of contraception, which knew a quick rise in demand at this time. This is the period of “sexual liberalism”: sexuality is promoted as a source of pleasure and enjoyment, but an effort is made to confine its exercise within marriage.

This process was indeed a preparation for the crisis that came in the 60s. For once sexuality was severed from reproduction by contraception, and the value of sexual pleasure tended to become an absolute, it was difficult to contain it within the limits of the family. The structure of “sexual liberalism” broke down with the sexual revolution, that brought about a sudden rise in promiscuity.

It is important to notice that this process also had an economic side. The industry of pornography and the exploitation of sex by television and advertisement accompanies the history of America during the 20th Century. Hugh Hefner built an economic empire around the magazine *Playboy*. The desire for sex was conceived as a market opportunity that the business genius of America was eager to fill. The focus on pleasure ended up being a focus on performance, in which the industry continually provided the means for improvement, thus increasing the needs that it claimed to satisfy.

7. D'EMILIO – FREEDMAN, *Intimate Matters...* cit., 223-224: «Above all, Americans absorbed a version of Freudianism that presented the sexual impulse as an insistent force demanding expression. ‘The urge is there’, wrote an American analyst, A. A. Brill, ‘and whether the individual desires or no, it always manifests itself’».

8. *Ibid.*

All this movement took place together with the suburbanization of America in the post-World War II Era, which brought about a greater separation between the realm of the family and the public realm of work, thus making the family less influential in society and stressing the separation between the private life of the individual and the public square⁹.

Within this process, the focus shifted from a conception of sexuality as something to be controlled and repressed or contained inside marriage, to a vision of sexuality as an impulse vital for the flourishing of the human person, and whose unlimited expression was both an alienable right and an irrepressible need of the individual. These are the roots of the Pansexualism that grew with the sexual revolution¹⁰.

Some historians talk of the “other sexual revolutions” referring to the gay movement and feminism. These movements stressed the view that sexuality is not only a source of pleasure to be liberated, but also a place for the free expression of subjectivity, a realm open for transformation according to the personal project of each individual. As the sociologist Anthony Giddens has argued, sexuality now has become plastic, to be lived out according to the model of “pure relations”, that is, relations in which what is central is the autonomous will of each citizen, freed from any constraints of nature or tradition. In his view, the gay movement has the distinction of having pioneered this enterprise¹¹.

It is necessary to highlight the countermovement that followed in the 80s and 90s in the United States, with the realization of the damage caused by the sexual revolution. This countermovement placed a great emphasis on family values and appealed to a great part of the population

9. On this regard, A. C. CARLSON, *The Family in America: Searching for Social Harmony in the Industrial Age*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ 2003.

10. For a vision of some of the consequences of the sexual revolution, L. SESSIONS STEPP, *Unhooked: How Young Women Pursue Sex, Delay Love and Lose at Both*, Riverhead Books, New York 2007; E. MARQUARDT, *Between Two Worlds: The Inner Lives of Children of Divorce*, Crown, New York 2005; A. D. BLOOM, *The Closing of the American Mind: How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Simon and Schuster, New York 1987; W. BERRY, *Sex, Economy, Freedom and Community: Eight Essays*, Pantheon, New York 1993.

11. A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Stanford University Press, Stanford, CA 1992.

thus playing an important role in politics¹². The reaction reveals an important difference between American and European society. Among the reasons that provoked it, one can surely point to the coming back of Puritan ideas, more rooted in the American soil, but also to the capacity of American society to react to the devastation that followed the years of the sexual revolution, a capacity that seemed absent in many European countries¹³. Maybe this concern for the family can also account for the success of John Paul II's proposal in the United States, for the Pope's catecheses appear precisely as a response to this situation, as a coherent vision of human sexuality.

In order to be so, however, the *Catecheses* cannot be read in a superficial way, as just an appeal to the properly moral response to the problems of our time, but need to be addressed in all their anthropological and ontological depth. This is so because the cultural process we have described is the forging of a new vision of man, together with a new perspective on love and the body. What we have at its end is the image of a person as someone who drives forward the realization of his own life, a man liberated from a repressive superstructure (God and society, with special mention of the family) and is finally free, which means, radically autonomous. Paradoxically, this autonomy is linked to a vision of nature as a force that imposes itself upon the subject: man is obliged to satisfy the sexual urge and its dictates. And so, the freedom that man seems to achieve is contradicted by the dictatorships of the impulses, that annul this very freedom. This internal contradiction of a broken subject, who is at the same time self sufficient and fully dependent on sentiments and impulses, can only bear the fruit of anxiety. What response can the Theology of the Body offer to this situation?

12. F. FUKUYAMA, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Free Press, New York 1999; S. COONTZ, *The Way We Really Are: Coming to Terms with America's Changing Families*, BasicBooks, New York 1997.

13. J. MARIAS, *America in the Fifties and Sixties: Julián Marias on the United States*, Pennsylvania State University Press, University Park 1972.

2. JOHN PAUL II'S THEOLOGY OF THE BODY

The cultural context of the sexual revolution helps us understand the depth of John Paul II's proposal. To be sure, John Paul II's *Catecheses* express his desire to strengthen the vocation to the family – in the context of the effects brought forward by the sexual revolution – but they do so by addressing the deeper problems that underlie these cultural changes, problems that are anthropological in nature. The greater scope of the catecheses is shown in the fact that John Paul II's interest in the *Theology of the Body* was not limited to the beginning of his Pontificate, but was rather a project he always pursued, as is visible in other documents, such as *Familiaris Consortio*, *Evangelium Vitae*, and the *Letter to Families*. An interesting example of this continued concern is the book of poems *Roman Triptych*, one of the last things he wrote, in which he returns to topics developed in the Wednesday catecheses.

Three factors are crucial to interpret John Paul II's contribution: a renewed theological vision, at the core of the Second Vatican Council, that places «Christ and the Incarnation at the center» of the interpretation of man and society (GS 22); a vision of «the human body» that allows one to recover for theology the concept of experience and to describe human life in the overall context of love, and; a correspondent «anthropology of love», centered in the family, as a privileged place in the world where God reveals himself, thus opening up the possibility of understanding, in this light, the Christian vision of God, man, and the world¹⁴.

2.1 *The centrality of Christ's Revelation*

The *Catecheses on Human Love in the Divine Plan* are a theological text, inspired by Christian revelation; it deals with the meaning of human

14. For studies on the *Theology of the Body* that deepen its different perspectives, M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love: A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*, Catholic University of America Press, Washington, DC 1999; M. T. PROKES, *Toward a Theology of the Body*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1996; A. ROBERT DULLES – J. M. McDERMOTT – J. GAVIN, *Pope John Paul II on the Body: Human, Eucharistic, Ecclesial: Festschrift Avery Cardinal Dulles*, SJ, Saint Joseph's University Press, Philadelphia 2007.

love in the divine plan and with the sacrament of marriage. Thus, the Pope bases his reflection on biblical texts (mainly Genesis, the Gospels, and the Epistles of Paul, but including also references to the Prophets, the Wisdom tradition, the Song of Songs, the book of Tobit, the Gospel and Epistles of John...).

Crucial for John Paul II's teaching is a paragraph of *Gaudium et Spes* 22: «Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear». This text provides for John Paul II the key to interpret the Second Vatican Council: the Church can in fact talk to the modern world only when she is placed in her own center, and this center is Christ. It is from the mystery of Christ, who has assumed human life in all its depth, that any dialogue with the world becomes possible and fruitful. In Christ, because of the Incarnation, it is possible for the Church to take the place of the world, so as not to look at it from the outside, but from within; it is possible, as well, to elevate the world towards God, not by denying its reality, but by bringing it to fulfilment.

In Christ's light, a new interpretation of the human person can be put forward: the human being is seen now in the light of love, the love of the Father that surrounds him from the beginning of existence and calls him to communion with God and men. Being based on the Incarnation and life of Christ, this vision of the human being gives pride of place to the body, as the realm where God's love, his mystery, becomes manifest. To see the importance of the body, it suffices to think of any of the Christian mysteries: the Incarnation, the Resurrection of the Body, the Eucharist, or the Ecclesiology of the Body of Christ.

In this regard, the *Theology of the Body* can claim deep roots in tradition. First, it has been the constant teaching of the Church that love is placed at the center of Christianity. As Maximus the Confessor puts it, the Disciples of Christ are those who can talk best about love, because they have as their Master "Charity himself"¹⁵. The focus on the body is also justified in the tradition: the Church Fathers promoted a vision of the human person based on the Incarnation and Resurrection of Jesus,

15. *Capitulum de caritate*, IV, 100, *Patrologia Graeca* 90, 1073 A.

which shed new light on their understanding of man¹⁶. Recent studies highlight the importance given to the body by key Fathers and Doctors of the Church: Irenaeus, Augustine, Maximus the Confessor, Thomas Aquinas, etc.¹⁷

A vision of man that starts from Christ will understand the person as someone loved by the Father and called to love in return, and it will reveal the centrality of the body in the carrying forward of this call to love. The *Theology of the Body* is an exploration of the way the following three dimensions interrelate: a) Christ's revelation of himself and the Father's love, b) the meaning of the body in light of the Incarnation, c) love as the key to understanding the link between God, man, the world.

This link leads us to point out a crucial methodological point: the circularity between the revelation of Christ's love and the experience of man. The connecting point that allows Wojtyła to articulate human experience and divine revelation is the reflection on love and the body. We have, on the one hand, the revelation of Christ, who shows us the path of love, and on the other hand, the analysis of human experience, in which the encounter of love, made possible through man's corporeality, takes on crucial importance. This circularity is such that each of the poles is related from within itself towards the other. First, the experience of love is open towards the coming of God's revelation. Second, only the revelation of Christ shows us the final horizon and primordial origin of man's call to love. Thus, the analysis of love is crucial for the presentation

-
16. For the Fathers, Cfr. chapter three of A. G. COOPER, *Life in the Flesh: An Anti-Gnostic Spiritual Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008; for Aquinas Cfr. B. M. ASHLEY, *Theologies of the Body: Humanist and Christian*, Pope John Center, Braintree, MS 1995; M.-D. CHENU, "Pour une anthropologie sacramentelle", in *La Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique* 119 (1974), 85-100.
17. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1969; M. R. MILES, *Augustine on the Body*, Scholars Press, Missoula, Mont 1979; COOPER, *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, Oxford 2005; G. J. McALEER, *Ecstatic Morality and Sexual Politics: A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, Fordham University Press, New York 2005. Cfr. also: C. W. BYNUM, *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Lectures on the History of Religions, Columbia University Press, New York 1995.

of Christianity, for love is this point in human experience in which the divine can make itself present and manifest.

We will now analyze these two dimensions opened up by the revelation of Christ to man: the importance of the body and the centrality of love.

2.2 *A Theology of the Body*

The body has become important in contemporary reflection precisely as the way to rethink the vision of man and to break the isolation proper to modern individualism. Reflection on the body is seen as crucial in the new cultural situation, not only to understand the private life of the individuals, but the very building of society. In some authors we see a vision of the body as plastic material for man to give form to (Cfr. A. Giddens and the Sociology of the Body initiated by him). In this way the new understanding of the body could serve the project of modernity towards a democratic understanding of human life that enters finally into the private sphere of individuals. Others, such as M. Foucault, see the body as a social construct, as a way in which society exerts power over the individual. Inasmuch as the body reveals the sexual difference of man and woman, the study of the body is linked to the concerns raised by the sexual revolution.

Why did the body become so important in our time and what is the right way of understanding it as an element of man's constitution? The topic of the body as a philosophical and theological theme acquired weight during the second half of the 20th Century. Whereas the phenomenology of Husserl and the existentialism of Heidegger paved the way for the appearance of this reflection, both philosophers failed to develop its whole richness¹⁸. In their wake, thinkers such as Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Emanuel Lévinas, and Hans Jonas, issued a rich philosophical reflection on the body¹⁹.

18. P. RICOEUR, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.

19. G. MARCEL, "L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique", in *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Bibliothèque des idées, Gallimard, Paris 1945; H. JONAS, *The Phe-*

Merleau-Ponty makes the body the center of his *Phenomenology of perception* by describing corporeality as man's form of having a world. Lévinas, who accepts Merleau-Ponty's analysis, sees in the body the place where the presence of alterity, of the Other, is revealed to consciousness. The disciple of Heidegger Hans Jonas insists also on the body as the point that allows one to overcome Modern dualism by being the point of connection between man and his environment; Jonas' disciples have continued his reflections, especially in studying the link between medicine and philosophy²⁰. Finally, Gabriel Marcel connected reflection of the body with a philosophy of the family. Man's incarnate condition, for Marcel, is deeply connected to man's belonging to a family, by which one's identity is constituted²¹.

John Paul II's contribution was to present the body in its connection with love, an operation from which both reflection on the body and reflection on love came out enriched. The body, being at the same time objective and subjective, belonging both to the external world and to man's interiority, makes man's presence to and participation in the world possible. At the same time, it opens up man's life to the encounter with the other and towards the horizon of transcendence. The great question that man is for himself, if placed concretely in the body, that is, taking into account that man is an incarnate being, becomes answerable only in terms of relationship with the world, others, and God. Thus, reflection on the body makes so that love does not become an accidental ingredient of man's life, but an intrinsic part of his constitution.

Concretely, this bodily presence of man in the world opens up towards the two dimensions in which John Paul II develops his anthropology: man's relationship to God (called by John Paul II *original solitude*) and the relationship between man and woman that gives birth to the family (*original unity*, in John Paul II's language). In and through the body, John Paul II develops an anthropology of love, that is, a vision of

nomenon of Life: Toward a Philosophical Biology, Northwestern University Press, Evanston, IL 2001.

20. S. F. SPICKER, *The Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism*, Quadrangle Books, Chicago 1970.

21. MARCEL, *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris 1963.

man intrinsically constituted by love (human and divine)²². Let us focus now on this important point.

2.3 *An anthropology of Love*

John Paul II's *Catecheses* refer directly in their title to the meaning of human love and the sacrament of marriage. The original title of the *Catecheses* is not *The Theology of the Body*, but *Man and Woman He Created Them*. John Paul II says also that they can be grasped under the title: *Human Love in the Divine Plan*²³. What this reveals is that the center and focus of the catecheses is not the body in itself, but the truth of human love in the context of the divine plan. It is because it is intrinsic to this truth of love, in which John Paul II sees the way to fulfilment of the human being, that the body is of crucial interest.

As we have said, the body reveals man's participation in the world and, in this way, defines him as a being constituted by relationality. The *Theology of the Body* insists that this corporeal relationality is, from the beginning of man's journey in life, the way in which he opens himself to transcendence and thus relates to God. God does not appear, then, as someone in front of whom man is placed, in a subject-object relationship; nor primarily as the totally Other who always lies beyond the horizon of comprehension or reach; but first of all as the all-embracing background in which man lives and moves, as the ultimate origin who first surrounds man in his coming into the world, and then calls man to communion with him. God appears both as the origin and the destiny of human life, which takes the form of a path in time towards fulfilment.

John Paul II refers to this fundamental coordinate of man's experience as *original solitude*, in connection with God's statement in Genesis: «It is not good for man to be alone» (*Gen 2:18*). This solitude before God is, then, from the beginning, a matter of relationship with him, both as the Creator and as the fulfilment of man's aspirations. The fact that this transcendence is rooted in the body is crucial to understand the form

22. K. WOJTYŁA, *Love and responsibility*, Ignatius Press, San Francisco 1993.

23. Cfr. JOHN PAUL II, *Man and Woman ...* cit., 659.

God's presence takes in the life of man. Contrary to what a spiritualistic conception may defend, God is not to be found by transcending the body, but by increasing the level of incarnation, that is, of man's relationship to reality and the world. Man's incarnate condition allows for God to appear as the true and living God, as the Creator, origin and end of the world; he is not the God of the idols, who can be manipulated as an object, nor the Gnostic God, an unattainable being always beyond man's reach.

The possibility of God appearing as a Giver, and not as an oppressive Master who always demands too much from man, is opened up by God's connection with a decisive experience in human life: the encounter of love between man and woman. Adam's encounter with Eve, as an adequate help for him, bone of his bones and flesh of his flesh (*Gen 2:23*), is called by John Paul II the experience of original unity. In "original unity" the human body (in its masculinity and femininity) reveals that man is called to love. This unity is to be connected with the experience of "original solitude" (man's relationship to God), for it is this encounter between Adam and Eve that finally reveals the face of God as a Father, who has entrusted Eve to Adam and vice versa. In the gift of Eve, in fact, God is infinitely overcoming his previous bestowals upon the first man, entrusting him with a being who, like Adam, is called to transcend this world and is loved by God for her own sake (*Gaudium et Spes 24*). Thus, the possibility of the body revealing God is linked, for John Paul II, with its possibility of revealing the other person in his or her dignity. It is in the bodily encounter of love between man and woman that God reveals himself to man as a Father, as the loving origin and destiny of man's journey.

The coming of a child is the seal of unity between Adam and Eve (who, in the child, are forever one flesh) and the final proof of God's presence in their love (*Gen 4:1*: «I have conceived a child with the help of the Lord»). The fecundity of the union witnesses in a singular way to God's presence in the love of the couple, and to the ultimate divine mystery manifested in their union.

At this point, the Theology of the Body becomes a theology of the family, according to what John Paul II calls the "genealogy of the

person”²⁴. God’s revelation takes place, not only in the relationship between Adam and Eve, but in all the family relationships, especially in the link between parents and children. The way of love, that the person is called to walk, can be described in three steps: accepting one’s being as a child, who proceeds ultimately from the Father (“original solitude”); thus being able to give oneself as a spouse, rooted in the love received from the Father (“original unity”); and finally becoming a father or mother, with the fecundity that comes from the union. The fact that all these relationships are inscribed in the body allows us to speak of a triple meaning of the body: filial (the body reveals man that he is a child), spousal (the body tells him that he is called to give himself), procreative (or paternal/ maternal: the body attests to the human being’s capacity to become a father or a mother).

The Christological perspective of all of the above is present, even if not always explicitly, in John Paul II’s vision. Christ is the Son of the Father who gives himself up for the Church, his Spouse, in order to generate the new life of the Christians. The history of Christ’s life in the flesh, as a history of filiation, spousality and paternity, becomes the pattern that explains in fullness the way of man and bring the human family to communion with the Father.

In this brief description we cannot develop some important topics. One of them relates to the effect of concupiscence, an effect of man’s refusal to accept God’s logic of love. Because of concupiscence the body loses the clarity and transparency of its language of gift, substituting it for a logic of domination and possession. A second, crucial one, is the eschatological perspective John Paul II gives to his *Catecheses* by including the topic of the resurrection of the body and connecting it with the virginal state of life.

As is clear from this presentation of John Paul II’s thought, a theology of the body is not concerned only with the topic of sexuality²⁵. It includes many other areas, which are only developed in a small part by the Pope in his *Catecheses*. Some of them are addressed in other writings.

24. *Letter to Families Gratissimam Sane* 9, AAS 86 (1994), 878).

25. J. GRANADOS, “Toward a Theology of the Suffering Body”, in *Communio. International Catholic Review* 33 (2006), 540-63.

Such are, for example, the issue of “work” in *Laborem Exercens* or the “suffering body” in *Salvifici Doloris*. The consequences of the *Theology of the Body* apply transversely to all of theology and they affect the way we understand all theological themes. As an example we can think of the theology of the liturgy, of ecclesiology or sacramentology, as areas that could profit from this vision of the body²⁶.

After having summarized the understanding of John Paul II’s *Theology of the Body*, we will examine some of the objections raised against it in the Anglo-Saxon area.

3. REVIEW OF SOME CRITICISM ON THE THEOLOGY OF THE BODY AND PERSPECTIVES FOR THE FUTURE

The Theology of the Body constitutes one of the main heritages of John Paul II’s Pontificate. Prompted by the cultural crisis of the sexual revolution, and written in support of *Humanae Vitae*, his analysis develops a solid anthropology of love. Scholars have not failed to acknowledge the importance of the proposal²⁷. George Weigel, in his well-known biography of John Paul II, praises its theological potential for the future of theology and society²⁸. Fergus Kerr, in his review of 20th Century Catholic Theology, counts it among the two most significant initiatives of John Paul II’s Pontificate, the first regarding

the future of the papal ministry, when he invited interested parties to help reshape the office, and the other, even more remarkable, in theological

26. On the liturgy and the body, cfr. J.-Y. LACOSTE, *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*, Perspectives in continental philosophy, Fordham University Press, New York 2004. On the sacraments, L.-M. CHAUVET, *The Sacraments : The Word of God at the Mercy of the Body*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2001.

27. For a bibliography of publications in the United States, cfr. L. A. MITCHELL, “A Bibliography for the Theology of the Body”, in *The National Catholic Bioethics Quarterly* 3, 1 (2003), 69-77.

28. G. WEIGEL, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, Cliff Street Books, New York 1999.

anthropology, when he made nuptial mysticism the center of his teaching²⁹.

We divide our comments in the evaluation of the Theology of the Body in three sections. The first one regards the method; the second, the anthropological consequences of the *Theology of the Body* in the frame of a theology of love; the third deals with the capacity of this approach to explain the whole Christian vision of God, man and the world. Along the presentation we will offer some remarks on the aspects that need to be developed for the Theology of the Body to continue being fruitful.

3.1 *Methodological questions*

In his *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Fergus Kerr describes the novelty of the method John Paul II uses to defend the conclusions held by *Humane Vitae*. According to his description, the new line of argument does not follow the path of natural law (which had been customary in arguing against contraception), but is based on a commentary of biblical texts and revelation:

John Paul II's faith-based doctrine of nuptiality seems to render non-theological natural law thinking in sexual ethics quite redundant. Putting this another way, we may say that it looks as if Catholic Christian ethics, in regard to marriage, depends entirely on the nuptial meaning of the body as revealed in the opening chapters of the book of Genesis³⁰.

Kerr notes that many a scholar remained puzzled by this change³¹.

It is true that John Paul II develops an argument based not only on natural law premises but also on biblical revelation, thus providing a larger

29. F. KERR, *Twentieth-century Catholic Theologians: from Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Blackwell Pub., Malden, MA 2007, 176.

30. *Ibid.*, 179.

31. Cfr., for example, C. E. CURRAN, *The Moral Theology of Pope John Paul II*, Georgetown University Press, Washington, DC 2005, 178: «One coming out of the Catholic tradition is also surprised by the lack of explicit development of natural law that continues to be the basis even for John Paul II's position on norms governing sexuality».

context for his presentation. This framework serves better to highlight the connection between love and procreation, understood as an intrinsic element of love's truth, and as a token that reveals God's presence within the union of love. But let us highlight that this reasoning does not mean a rupture concerning natural law doctrine, as if the latter were no longer necessary. Quite to the contrary, John Paul II bases his method in a correlation between human experience (thus including in itself natural law arguments) and Christian revelation³². Both are connected because both are interpreted in terms of the (corporeal) encounter of love, as we have explained above. While human experience finds its summit in love, divine revelation shows us the fullness of God's love in Christ's life and death in the flesh.

Of course, from this viewpoint, the defense of natural law is made from the perspective of the acting person (with its focus on experience), and not from a mere naturalistic viewpoint (Cfr. *Veritatis Splendor* 78) and is connected with the meaning inscribed in the body, as having a proper language (Cfr. *Veritatis Splendor* 48). But this is indeed the perspective of the genuine Catholic tradition in the first place.

The method developed by John Paul II in his *Catecheses* is the one indicated in *Fides et Ratio* 73, which explains the circularity between faith and reason, while the *Catecheses* prefer to speak from a phenomenological perspective of a circular link between human experience and divine revelation. It is important to note that John Paul II, in talking of experience, avoids the risk of subjectivism, for his point of departure is the experience of love, which implies an openness to otherness and towards transcendence. In this perspective the body plays a crucial role as the place of encounter with the world, others, and God. Divine revelation, on the other hand, is understood not as a mere communication of knowledge, but as the personal revelation of love's fullness (Cfr. 1 *John* 4:9-12; 16) in Christ's body, and is thus not alien to human experience, but intimately connected with it.

32. In fact, some have criticized part of John Paul II's argument, precisely on account of his reflection on human experience; C. C. ROBERTS, *Creation and Covenant: The Significance of Sexual Difference in the Moral Theology of Marriage*, T&T Clark International, New York 2007, 181, who nonetheless offers an overall positive appraisal of John Paul II's contribution.

Some criticism has been raised against John Paul II's way of interpreting the Scriptures. He has been accused of jumping too quickly to conclusions that are out of the perspective of the biblical text³³. To this criticism we could respond that John Paul II's reading of Scripture witnesses to the richness of scriptural interpretation, a richness not exhausted by one perspective alone. Proper to his method is the search for unity, which does not despise critical analysis but offers a broader perspective to integrate the results of this analysis. This unity is provided by placing the Bible in dialogue with human experience and by reading it in the unity of the two Testaments, which includes the light of its fulfilment in Christ³⁴. This method allows for a nuptial interpretation of the Bible to emerge, following what John Paul II calls the "Great Analogy" of God's love to his People as to his Bride. There is no lack of new proposals in biblical hermeneutics that allow for this comprehensive reading of the Bible³⁵.

3.2 *Anthropological significance of the Theology of the Body*

Let us now consider the criticisms referred to the anthropological significance of the *Theology of the Body*, especially regarding moral theology and the family. The merit of John Paul II's contribution has been acknowledged; the Pope offers a deep and renewed reflection on the meaning of sexuality and human love based on a personalistic perspective. Many argue, however, that he develops his theology of the body in too narrow a frame³⁶.

First, some see in the Pope's approach an excessive focus on the gift of self that neglects other dimensions of sexuality, such as its beauty,

33. CURRAN, *The Moral Theology of ...* cit., 177-179.

34. JOHN PAUL II, *Man and Woman ...* cit., 143-144.

35. Cfr., as an example, the work of Paul Beauchamp: P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, Éditions du Seuil, Paris 1977.

36. Part of this refusal to accept the *Theology of the Body* is connected with the rejection of the Catholic Church's sexual morality. Some think of the Theology of the Body as just an enormous apparatus to justify *Humanae Vitae* which, in their opinion, is flawed in its argument and wrong in its conclusions.

passion, and spontaneity³⁷. It is true that the idea of gift of self can lead to oversimplifications when it is read in a merely moralistic sense, as if it were the result of a voluntaristic desire to forget of oneself and sacrifice for others. For John Paul II, however, the gift of self does not come out of the sole self-determination of the subject, but is rooted in a previous acceptance of oneself from the hands of God, mediated by others (one's parents, in the first place). This means that the gift of self to other always recognizes the previous goodness of one's identity, recognized in the love by which one is surrounded when he comes into existence. Self-dominion, as a consequence, is not just a stoic virtue of control, but is rooted in man's receptivity: one possesses himself when he has received himself from the hands of another. It is the reception of the gift, and the gratitude that comes from it, that moves us to love in our turn. This love is in fact the only way to keep the gift alive: one possesses himself only inasmuch as he gives himself out to others. It is only in this context that a true spontaneity can be obtained: not the spontaneity of "anything goes", but a spontaneity analogous to that of the consummated artist who expresses beauty, a spontaneity which the Christian tradition has associated with the concept of virtue³⁸.

Secondly, a more radical objection is that the *Theology of the Body* has a flawed understanding of sexual complementarity and its significance for Christian life. Such an emphasis leads allegedly to the conclusion that men and women who are not married are not complete and lack something about their humanity³⁹. But this conclusion does not follow from the way John Paul II reads sexual complementarity. Each Christian

37. CURRAN, *The Moral Theology of ...* cit., 170: «... there is no in-depth or systematic discussion of human love... The opposite of love is treating the other as an object or as a means of sexual self-gratification. The contrast is between disinterested giving and selfish enjoyment (TOB 130). A more complete picture should recognize that the gift of self also involves some human fulfilment and sexual enjoyment».

38. L. T. JOHNSON, "A Disembodied Theology of the Body: John Paul II on Love, Sex and Pleasure", in *Commonweal* 128, n. 2 (2001), 11-17.

39. CURRAN, *The Moral Theology of ...* cit., 168: «The theology of the body as developed by John Paul II, however, cannot serve as a theology for all bodies. In other words, there are different theologies of the body. What the pope develops in terms of the nuptial meaning of the body really does not apply to people who are single or those who are widows or widowers».

vocation develops in the body, is connected with corporeality, and takes into account the person's concrete sexuality. What is common to all is the vocation (call) to love, and the pattern of filiation, sponsality and parenthood (the pattern of the family) inscribed in our bodies. What is crucial to all walks of life is that love has to be received (as children), given up (as spouses) and become fruitful (as parents). This pattern is common to marriage and virginity, and does not exclude anyone from the common vocation to love. Virginity, let us note, is for John Paul II not a denial of bodiliness, but a participation in the fullness that Christ himself, virgin and son of a virgin, brought to the body by his Incarnation, bodily death and bodily Resurrection.

Some have accepted the notion of complementarity, but have redefined it by distinguishing its different levels: heterogenital, reproductive, communional, affective, and parental, to which an orientation complementarity is added in order to include homosexual persons⁴⁰. Heterogenital complementarity is considered then relevant for some people, according to their orientation. The argument, however, does not take into account that the body is – already in its physical aspect – the primordial connection between the person and the world, as John Paul II argues in his *Theology of the Body*. An essential element of my own being, and of my gift to the other person, is this bodiliness I have not created, a bodiliness that witnesses to my coming from another. Not to integrate genital complementarity is to leave out an essential element of experience, preventing it of its wholeness and truth.

This criticism suggests two important areas of development of the *Theology of the Body*. The first refers to the connection between the body and nature and how the natural dynamism of the body is integrated in the human action as a necessary part of it. Biology, in the human being, is never mere biology. In this sense, the structures of nature convey a meaning that is needed to understand how love takes into account the wholeness of experience.

Secondly, it is necessary further to develop the meaning of the sexual difference between man and woman by better clarifying the meaning

40. M. G. LAWLER, "Catholic Sexual Ethics: Complementarity and the Truly Human", in *Theological Studies* 67 (2006), 625-52.

of masculinity and femininity. The problem is only hinted at in the Theology of the Body and deserves more study. In any event, in John Paul II's vision, complementarity is not to be seen as the relationship of two halves that, when put together, constitute the whole (theories of polarity, in Prudence Allen's terminology)⁴¹. Thus, stereotypes of the understanding of masculinity and femininity, such as, for example, in terms of activity and passivity, are to be avoided. In fact, John Paul II conceives of the union as an encounter of two solitudes that refer towards God and only in him find fulfilment. This means, first of all, that the two persons remain a whole in their union (Prudence Allen speaks in this regard of integral complementarity), and also that both are open towards transcendence. Masculinity and femininity represent two incarnations of the same original solitude before God and, in this sense, two ways in which the divine becomes present in the world. This openness of complementarity towards transcendence allows us better to understand its fulfilment in consecrated virginity.

Finally, it has also been said that John Paul II has too narrow a vision of bodiliness, as if the body referred only to the sexual body. This concern is indeed a valid one. However, one can argue that John Paul II was already aware of this limitation of his *Catecheses*. He did not want to offer a complete Theology of the Body, but limited his reflections to marriage and family. At one point of his *Catecheses* he notes, for example, that a theology of suffering would need to be developed as an essential part of theological reflection on the body⁴². What is essential here is not how much ground the *Catecheses* covered, but the greatness of the horizon they open up.

3.3 *On the Theology of the Body as a viewpoint to understand the whole of theology*

Other studies have seen the Papal text as an occasion to develop a complete theological synthesis. The Theology of the Body becomes a

41. P. ALLEN, "Man-Woman Complementarity: The Catholic Inspiration", in *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 9, n. 3 (2006), 87-108.

42. JOHN PAUL II, *Man and Woman ... cit.*, 660.

way to interpret the whole of Christianity, taking at its point of departure the assumption of the flesh by the Son of God.

The most basic approach for such a synthesis is the development of the intuition expressed by Tertullian: «*caro salutis est cardo*» (the flesh is the hinge of salvation)⁴³. The body – body of Christ, body of the Church, body of the Eucharist – is in the New Testament the place where God has revealed himself and his love: it is the place of the manifestation of God as love. From the point of view of this connection between body and love, proper both to human experience and divine revelation, a presentation of the different aspects of the faith can be offered.

The link between body and love allows us also to introduce, in the context of a theology of the body, the nuptial perspective⁴⁴. Fergus Kerr has summarized the path of 20th Century Catholic theology with this title: *From Neo-scholasticism to Nuptial Mysticism*⁴⁵. Kerr reviews the change experimented by theology during the 20th Century as a surprising growth of the nuptial interpretation, tracing it back to De Lubac's reading of Origen, followed then by von Balthasar's and continued by Karol Wojtyła and Joseph Ratzinger. His judgment regarding the future of John Paul II's Theology of the Body remains in suspense: «Whether his distinctive theology of nuptiality will pass into the common teaching of the Catholic Church, as he obviously hoped, it is surely too early even to guess»⁴⁶.

In this regard it is important to note that the possibility of developing a *Theology of the Body* is not rooted mainly upon a particular interpretation of Origen. Understood, first of all, as a theology that places at its center the connection between body and love, branches of the tradition such as the one represented by Irenaeus of Lyons and Tertullian – centered in the *salus carnis*, the salvation of the flesh – offer a solid background. The nuptial image was used by these Fathers to express the union between

43. Cfr., for an attempt of a theological synthesis based on the body: A. GESCHÉ, “L'invention chrétienne du corps”, in *Revue théologique de Louvain* 35 (2004), 166-202.

44. A. SCOLA, “The Nuptial Mystery: A Perspective for Systematic Theology”, in *The Nuptial Mystery*, Eerdmanns, Grand Rapids, MI 2005.

45. KERR, *Twentieth-century Catholic Theologians...* cit.

46. *Ibid.*, 182.

the Spirit (as God's love) and the flesh, in which they saw a summary of the history of salvatio⁴⁷.

In any event, if it is to offer the key for an entire theological synthesis, the focus on nuptiality is to be broadened to embrace the whole path of the family, thus including the entire set of family relationships: parents and children, husband and wife, brothers and sisters... In other words, the characterization of this theology as nuptial must not forget that nuptiality is first of all rooted in filiation, and open always towards a relationship with God, present in the love between man and woman⁴⁸. Only in this way does Scripture offer a solid ground to build up this synthesis, both in the Old and New Testament, where family relationships appear as a key image to read the covenant between God and man. Only in this way can a proper analogy of love be developed, an analogy that recognizes the differences between filial, nuptial and paternal/ maternal love. Precisely the fact that these relationships extend in time and cannot be grasped in a simultaneous way, prevents a clear correspondence between the members of the family and the divine persons of the Trinity, thus preserving the *maior dissimilitudo* of the Fourth Lateran Council.

Suffice what we have said to evaluate the cultural and theological potential of John Paul II's *Catecheses* in the United States. When one studies the causes that led to the sexual revolution in this country, one sees how deep the roots are. Thus, the response, which is to be approached from different fields, needs to address the deepest anthropological problems. The development of a Theology of the Body is now a necessity for the Church, as well as an opportunity to present the core of her message, centered on the Incarnation and the Resurrection of the Body. Once more, in her effort to defend herself and the Gospel, the Church has the means, not only to respond to the critics, but also to make these responses a greater presentation of the beauty of the truth she lives from.

47. GRANADOS, "The Family, the Body, and Communio Ecclesiology: The Mission of the Family in the Midst of the Church as Communio", in *Anthropotes* 23, n. 2 (2007), 175-214.

48. SCOLA, "Il Mistero nuziale: Originarietà e fecondità", in *Anthropotes* 23, n. 2 (2007), 57-70.

SOMMARI

Qual è la risposta che la teologia del corpo di Giovanni Paolo II può offrire alla società americana? Nella visione della sessualità, questa società documenta un processo che va dal puritanesimo alla rivoluzione sessuale, passando per il romanticismo e la grande influenza di certo psicologismo che risponde alla sensibilità puritana con un bisogno di liberare l'uomo da tutte le "repressioni" della morale e della famiglia. Il papa polacco cerca di rispondere proprio a questa situazione attraverso le catechesi sul corpo e la *Familiaris consortio*: la centralità di Cristo e il vero significato antropologico della teologia del corpo. In questo contesto le questioni emergenti dalla società americana possono trovare un significativo interlocutore che valorizza le istanze di rinnovamento, senza cadere in superficiali assolutismi.

Which is the response that Theology of the Body of John Paul II can offer to the American society? In the vision of sexuality, this society documents a process that goes from Puritanism to the sexual revolution, while passing through the romanticism and the great influence of certain psychology that responds to the puritan sensibility with a need to free man from all of the "repressions" of morals and of the family. The Polish pope searches to respond exactly to this situation through the catechesis of the body and the Familiaris consortio: the centrality of Christ and the real anthropological meaning of the Theology of the Body. In this context the immersing issues of the American society can find a significant interlocutor that values the instances of a renewal, without falling into superficial absolutisms.

Quelle réponse peut donner à la société américaine la théologie du corps ? La vision de la sexualité de cette société manifeste un processus qui va du puritanisme à la révolution sexuelle. Cependant, il ne faut pas oublier le romantisme et la grande influence d'un certain psychologisme qui répond à la sensibilité puritaine avec un besoin de libérer l'homme de toutes les "répressions" de la morale et de la famille. Le pape polonais cherche à répondre véritablement à cette situation à travers les catéchèses sur le corps et par la *Familiaris consortio*: la centralité du Christ est la vraie signification anthropologique de la théologie du corps. Dans ce contexte, les questions relatives à la société américaine peuvent trouver

un interlocuteur significatif qui valorise les demandes d'innovations sans céder aux absolutismes superficiels.

¿Cuál es la respuesta que la teología del cuerpo ofrece a la sociedad americana? En la visión de la sexualidad, la sociedad americana ha pasado en relativamente poco tiempo, del puritanismo a la revolución sexual, pasando por el romanticismo y por una gran influencia de un cierto psicologismo que venía a responder a las carencias de la sociedad puritana, de liberar al hombre de todas las “repressiones” de la moral y de la familia. El papa polaco quiere responder a esta situación, a través de las catequesis sobre el cuerpo y la Familiaris consortio. La centralidad de Cristo y el verdadero significado antropológico de la teología del cuerpo. En este contexto, las cuestiones emergentes de la sociedad americana pueden encontrar un significativo interlocutor sensible a una profunda renovación, sin caer en superficiales absolutismos.

Qual é a resposta que a teologia do corpo de João Paulo II pode oferecer para a sociedade americana? Na visão da sexualidade, esta sociedade documenta um processo que vai do puritanismo à revolução sexual, passando pelo romantismo e a grande influência de certo psicologismo que responde à sensibilidade puritana com uma necessidade de liberar o homem de todas as “repressões” da moral e da família. O papa polonês procura responder próprio a esta situação através das catequese sobre o corpo e a *Familiaris consortio*: a centralidade de Cristo e o verdadeiro significado antropológico da teologia do corpo. Neste contexto, as questões emergentes da sociedade americana podem encontrar um significativo interlocutor que valoriza as instâncias de renascimento, sem cair em superficiais absolutismos.

Iluminar la verdad del amor conyugal. La teología del cuerpo en la teología de lengua española

LEOPOLDO VIVES SOTO *

Reflexionando sobre el significado de la encíclica *Humanae vitae*, uno de los colaboradores y persona de confianza de Pablo VI¹ sugirió que si la cuestión social había sido la “gran cuestión” de finales del siglo XIX y primera mitad del S. XX, la cuestión que entonces emergía con fuerza era la “cuestión del amor humano”². Esta sugestiva idea se ha mostrado ciertamente acertada, pues cuatro décadas después nos encontramos no sólo con los “amargos frutos” de la revolución sexual³, sino que tanto el amor humano como la dignidad de la vida humana están cuestionados culturalmente.

* Professore di Teologia Dogmatica, Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, Valencia (Sezione Spagnola).

1. Sabemos que Gustave Martelet, jesuita francés profesor en la Universidad Gregoriana, participó directamente en la encíclica como estrecho colaborador de Pablo VI. El texto llamado del “comité de los ocho”, de junio de 1967, fue elaborado a partir de un borrador de Martelet. Así mismo, en la fase final de la redacción, Pablo VI confió en Carlo Colombo y de nuevo en Gustave Martelet. Cfr. J. GROOTAERS, “La rédaction de l’encyclique *Humanae vitae*”, en *Paul VI et la modernité dans l’Église*, Ecole française, Roma 1984, 385-398.
2. G. MARTELET, “Dix ans après l’*Humanae vitae*”, en *NRTh* 101 (1979) 246-259.
3. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (CEE), *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España*, EDICE, Madrid 2003, n. 12.

Gustave Martelet, a cuyos trabajos Pablo VI remitió para una correcta comprensión de la encíclica⁴, propuso la conveniencia del desarrollo de una fundamentación antropológica de la enseñanza de la encíclica de Pablo VI, que partiendo de un análisis simbólico del cuerpo ayudara a la comprensión y recepción de la encíclica por la sociedad y la cultura de aquel momento, lo que él llamó una “antropología simbólica”⁵.

El obispo Karol Wojtyła, colaborador también de Pablo VI en la encíclica *Humanae vitae* comprendió también la necesidad de esta fundamentación antropológica⁶. La teología del cuerpo ofrece esta fundamentación que permite responder adecuadamente a la pregunta sobre la verdad del amor humano y así ayudar a los esposos a vivir su vocación a la santidad conyugal y familiar que incluye la vocación a la paternidad. Esta respuesta brota del análisis de la experiencia humana iluminada por la luz de la revelación. De este modo las catequesis de Juan Pablo II enriquecen el rico magisterio de la Iglesia que ilumina esta “gran cuestión del amor humano”.

¿Ha recibido el Pueblo de Dios esta enseñanza? ¿Cuál es su incidencia en la teología, en la pastoral, en el debate cultural, en la vida de las familias?

1. UNA PLURALIDAD DE AMBIENTES SOCIOCULTURALES

Antes de entrar en el objeto de nuestro estudio, que es la recepción de la teología del cuerpo en España y los países de lengua española, es necesario dar una primera mirada de conjunto a nuestro ámbito de estudio para evidenciar su diversidad sociocultural. Por un lado está

4. En efecto, el 31 de Julio de 1968, en la audiencia general posterior a la publicación de la *Humanae vitae*, Pablo VI remitió al libro de Gustave Martelet *Amour conjugal et renouveau conciliaire*; cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VI (1968), Tipografía Poliglotta Vaticana, Roma 1968, 869.

5. Comentando *Humanae vitae*, Martelet habla de la necesidad de una «*symbolique de l'homme*, que l'encyclique n'enseigne pas mais qu'au fond elle exige» (MARTELET, “Pour mieux comprendre l'encyclique *Humanae vitae*”, en *NRTh* 90 (1968) 917, n. 30).

6. Cfr. K. WOJTYŁA, “La visione antropologica della *Humanae vitae*”, en *Lateranum* 44 (1978) 136 ss.

España, país típicamente europeo, cuya actual situación sociocultural viene caracterizada por la presión del laicismo, el relativismo y la ideología de género; la disolución creciente de la familia y la dificultad de la transmisión de la fe en una sociedad “postcristiana”.

Por otro lado, tenemos la variada realidad hispanoamericana, que incluye países como Argentina o Chile, pasando por Ecuador o Bolivia, hasta llegar a Méjico. Nos encontramos con diferencias notables entre unos y otros. Con la inevitable generalización podemos decir que en general, salvando las diferencias notables entre unos países y otros, hay un acceso minoritario a los medios de formación. Asimismo es característica la preocupación por las enormes diferencias sociales entre ricos y pobres. Es por ello que la teología de la liberación sigue siendo una cuestión viva para muchos teólogos, agentes pastorales e incluso pastores. La preocupación pastoral fundamental es la evangelización⁷. La familia no es una realidad estructurada, sino que predomina la figura de la convivencia temporal. Desde hace algunos años asistimos además a una fuerte presión de lobbies internacionales para la introducción del divorcio y el aborto en estos países.

Nos encontramos con una rica realidad que no podremos abarcar con toda la detención deseable. Debiendo seleccionar, nos centraremos más en el ámbito español. En primer lugar porque culturalmente hay una relación grande entre España y los países hispanoamericanos, proporcionando la producción teológica española muchos recursos formativos. En segundo lugar, porque las cuestiones teológicas que en España se trabajan ofrecen más puntos de diálogo con la teología del cuerpo y que es la cuestión que nos ocupa en esta sede.

Desde estas premisas, nuestra exposición seguirá el siguiente orden. Comenzaremos considerando la recepción de la teología del cuerpo a nivel de magisterio episcopal. En un segundo momento revisaremos el

7. En este sentido, son significativas las palabras de Benedicto XVI en el discurso inaugural de la V Conferencia General del CELAM en Aparecida (Brasil) el 13 de mayo de 2007: «Esta V Conferencia General se celebra en continuidad con las otras cuatro que la precedieron en Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo. Con el mismo espíritu que las animó, los pastores quieren dar ahora un nuevo impulso a la evangelización, a fin de que estos pueblos sigan creciendo y madurando en su fe, para ser luz del mundo y testigos de Jesucristo con la propia vida».

debate teológico. Finalmente, veremos la incidencia de la teología del cuerpo a nivel pastoral.

2. LA TEOLOGÍA DEL CUERPO EN EL MAGISTERIO EPISCOPAL

A la hora de valorar la recepción de la teología del cuerpo en el magisterio episcopal conviene primero constatar la valoración prácticamente unánime del magisterio de Juan Pablo II sobre el matrimonio, la familia y la vida. En particular, la instrucción *Familiaris consortio* está muy presente y es valorada tanto en la teología del matrimonio como en el magisterio de los obispos. Sin embargo el análisis de la teología del cuerpo y la preocupación por una antropología adecuada que fundamente la verdad del matrimonio y la familia, ya sea a nivel antropológico como moral, no está presente a nivel del magisterio episcopal en Hispanoamérica, cuya referencia fundamental son los trabajos de la CELAM, centrados en la labor evangelizadora⁸.

En cambio, podemos destacar de modo sobresaliente dos documentos de la Conferencia Episcopal Española que constituyen un caso particular. En primer lugar, está la instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, aprobada por la Asamblea Plenaria de los obispos españoles en abril de 2001⁹, fruto de una profunda reflexión sobre la pastoral familiar que culminará con la publicación del *Directorio de la pastoral familia de la Iglesia en España* de noviembre de 2003¹⁰.

Comienza la citada instrucción pastoral poniendo la vocación al amor en el centro de su reflexión (Introducción: Cristo revela el amor). Se trata de un amor verdadero, «que corresponda a la verdad del ser y de la vocación del hombre» (n. 2) que se revela en Cristo. De este modo la luz de la revelación ilumina la verdad del amor humano y su gracia hace posible vivirlo. La cuestión del amor se sitúa así en el centro

8. Cfr. SECRETARÍA GENERAL DEL CELAM, *Globalización y nueva evangelización en América Latina y el Caribe*, Documentos CELAM 165, 2003; CELAM (V CONFERENCIA GENERAL), *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, San Pablo, Bogotá 2007³.

9. CEE, Instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, EDICE, Madrid 2001.

10. CEE, *Directorio de la pastoral familiar...* cit.

de la pregunta del hombre, y la vocación al amor es por tanto el hilo conductor que estructura la vida de la persona y que al mostrarle su destino puede llenar de sentido la propia vida¹¹.

En el primer capítulo, los obispos españoles hacen un discernimiento de las luces y sombras de la sociedad española (Una mirada a nuestra sociedad y a nuestra cultura). De su análisis destacamos dos cuestiones de hondo calado antropológico. La primera se refiere a lo que los obispos, citando a la *Evangelium vitae* 18-20, consideran un «concepto perverso de libertad» (n. 21). En efecto,

desarraigada de su finalidad interna, que la dirige a realizar el amor verdadero, la libertad queda reducida a la elección de cosas según un arbitrio persona, al margen de la verdad del hombre (n. 20).

Las relaciones personales se configuran entonces como un conflicto de libertades y límites, viendo la libertad del otro como un límite de la propia libertad. La segunda cuestión trata de la persona humana.

Nuestra cultura, poniendo como criterio de moralidad la utilidad (utilitarismo, n.22) y la emoción (emotivismo, n. 23) hace imposible la integración de la propia identidad y encontrar un sentido a las experiencias de la persona. Esto va unido a un dualismo antropológico que considera el cuerpo como una realidad meramente biológica sin un «significado personal intrínseco» (n. 24) que expropia al cuerpo de sus valores y significados personales, llegando al extremo de la ideología del género que considera el cuerpo sexuado «como algo ajeno a su identidad personal» (n.34).

Ante tantas miradas y enfoques parciales sobre la realidad del matrimonio, Jesucristo revela al hombre la verdad íntegra sobre la persona, el matrimonio y la familia; Él es quien nos desvela el plan originario de Dios en su propia Persona y en sus obras y palabras (n. 45).

Así empieza el segundo capítulo donde los obispos españoles hablan de «El evangelio del matrimonio y de la familia» totalmente inspirado

11. Cfr. R. ACOSTA, *La luz que guía toda la vida*, EDICE, Madrid 2007.

en la teología del cuerpo de Juan Pablo II. Comienza, como las mismas catequesis, con la pregunta a Jesucristo por la verdad del matrimonio y la familia¹². La respuesta de Cristo remite a la verdad del principio, de la que brota una «antropología adecuada e integral» (nn. 47-48).

La referencia al principio nos remite a la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios [...] La imagen de Dios está inscrita en el hombre también en cuanto ha sido creado como varón y mujer (n.49).

Consiguientemente,

la plenitud del hombre se encuentra en una comunión de personas, cuyo primer vínculo viene significado por la complementariedad sexual. Así, en la realidad de imagen de Dios está incluida también la corporeidad del hombre, como llamada originaria a la comunión (n. 49).

En el marco de la antropología adecuada se comprende también la libertad desde lo que podríamos llamar “perspectiva vocacional”: «la libertad brota y se orienta al amor y la comunión» (n. 49).

Sigue el estudio de la vocación al amor y la diferencia sexual (nn. 52 ss.), donde se afirma que

podemos hablar entonces de un auténtico lenguaje del cuerpo [...] Nos encontramos ante una verdad decisiva de la antropología cristiana: el cuerpo posee un carácter esponsal, esto es, es capaz de expresar el amor personal (n. 53).

Encontramos también, aunque de modo velado, una alusión al “misterio nupcial” cuando se habla de los

significados fundamentales del cuerpo sexuado, como son la identidad personal unida a la diferencia entre sexos, la apertura y la complementariedad en la relación, así como capacidad de engendrar a otras personas acogéndolas en el amor conyugal (n. 53).

12. Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000, 61-63: catequesis 1.

El documento sigue proponiendo sobre estas bases una comprensión adecuada del matrimonio y la familia que evite la privatización del amor y la secularización del matrimonio. El texto de los obispos españoles tiene dos capítulos más, uno dedicado al evangelio de la vida humana y otro a la cultura de la familia y de la vida. Basten los elementos recogidos para constatar cómo la teología del cuerpo de Juan Pablo II en sus conceptos, en su metodología e incluso en su propio lenguaje es asumido en este documento de la asamblea plenaria de los obispos españoles.

Este texto funda las bases antropológicas, morales, eclesiológicas y pastorales del *Directorio de pastoral familiar* ya mencionado. Su estructura es la propuesta por la *Familiaris consortio* distinguiendo preparación remota, próxima e inmediata. Sin embargo tiene una originalidad: este desarrollo viene precedido por un primer capítulo titulado «El plan de Dios sobre el matrimonio y la familia», que comienza de nuevo por la respuesta de Jesús a los fariseos.

Jesucristo, al hacer referencia a la creación, manifiesta la unidad del designio de Dios sobre el hombre y se introduce en el modo humano de comprenderse a sí mismo y de construir la propia vida [...] De este modo se establece una relación intrínseca e inseparable entre la Revelación divina y la experiencia humana, que van a ser los dos ejes imprescindibles para el conocimiento completo de la realidad del hombre y el sentido de la misma (n. 25).

Reaparecen en este capítulo del *Directorio* el tema de la vocación al amor, la diferencia sexual y la libertad humana¹³.

13. Así, por ejemplo, el n. 28 titulado «La vocación al amor», donde se dice: «El plan de Dios que revela al hombre la plenitud de su vocación se ha de comprender entonces como una verdadera “vocación al amor” Es una vocación originaria, anterior a cualquier elección humana, que está inscrita en su propio ser, incluso en su propio cuerpo. Así nos lo ha revelado Dios cuando dice: “a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó” (Gen 1,27). En la diferencia sexual está inscrita una específica llamada al amor que pertenece a la imagen de Dios. Se trata, por consiguiente, de una llamada a la libertad del hombre por la que éste descubre, como fin de su vida, la construcción de una auténtica comunión de personas. De este modo y con estos pasos, la vocación originaria al amor va a permitir la construcción de la vida del hombre en toda su plenitud. El mensaje y la palabra de Dios se insertan en lo más íntimo del corazón del hombre y lo iluminan desde dentro».

Estas premisas dan lugar a una concepción de la pastoral familiar original que, como veremos más adelante, está teniendo una profunda incidencia en la pastoral familiar española. En efecto, los obispos españoles plantean

una pastoral familiar concebida como una dimensión esencial de toda evangelización: se trata del modo cómo la Iglesia es fuente de vida para las familias cristianas y, a su vez, cómo las familias cristianas son protagonistas de la evangelización de la Iglesia. No se reduce, por tanto, a una serie de actividades a realizar con los matrimonios y la familia. Su fin es ayudar a la familia a alcanzar su plenitud de vida humana y cristiana (n. 3).

Por tanto, se pone el acento más en el ser y la vida de la familia cristiana que en las acciones de los agentes pastorales. La familia cristiana aparece con más claridad en sí misma como protagonista de la evangelización y por tanto como “iglesia doméstica”.

3. LA TEOLOGÍA DEL CUERPO EN EL DEBATE TEOLÓGICO

La teología del cuerpo constituye un todo, que partiendo del análisis de las experiencias originarias reflexiona sobre el ser humano sexuado en el estado originario, en el estado histórico y en el estado escatológico. A continuación hace una reflexión sobre los estados de vida para terminar con la cuestión de amor y fecundidad donde afronta explícitamente la fundamentación de la enseñanza de la *Humanae vitae*. «La verdad del lenguaje del cuerpo es propuesta como la vía para entender en profundidad los dos significados del acto conyugal y su inseparabilidad»¹⁴.

Por tanto, la teología del cuerpo implica no sólo a la antropología, sino también de modo muy directo a la moral sexual y a la teología del matrimonio. Por ello, trataremos en este apartado la incidencia de la teología del cuerpo en estos tres ámbitos del debate teológico. Por último, haremos una referencia al campo de la filosofía, que desde ciertos

14. J.M. RUIZ ONTAÑÓN, “Introducción al sexto ciclo”, en JUAN PABLO II, *hombre y mujer los creó*, Cristiandad, Madrid 2000, 619-620.

ambientes ha mostrado un interés fecundo por el pensamiento de Karol Wojtyła.

En este análisis no sólo tomamos en cuenta lo que constituye el cuerpo de los seis ciclos de catequesis, sino también otros documentos que recogen de modo particular la teología del cuerpo y por ello hay que tener en cuenta si han sido recibidos y si se ha comprendido la novedad que la teología del cuerpo supone.

Un documento muy destacado de Juan Pablo II sobre la familia es la *Familiaris consortio*, de 1981. De hecho, el primer ciclo de catequesis ha sido ya propuesto, pero al ser un documento postsinodal simultáneo al desarrollo de las catequesis la influencia de estas es mínima. Por eso, a pesar de la importancia e influencia de este documento, su recepción no supone el conocimiento y recepción de la teología del cuerpo.

En cambio, y quizás acentuado por su carácter de “meditación” (n.2), la *Mulieris dignitatem* constituye un interesante punto de referencia para la recepción de la teología del cuerpo, que algunos han sabido valorar¹⁵. En efecto, podemos considerar su capítulo III, «Imagen y semejanza de Dios», como una madura síntesis del ciclo I de catequesis. Por su parte, el capítulo IV, «Eva-María. El “principio” y el pecado» retoma elementos centrales en el ciclo II. El tema del “adulterio del corazón” reaparece asimismo en el n. 14. El capítulo VI, «Maternidad y virginidad» se retoma la cuestión de los estados de vida, que ocupan los ciclos IV y V de las catequesis, aunque es menos explícita la referencia a su contenido, si bien la dimensión de la sponsalidad ligada a la masculinidad y la feminidad constituyen un eje de la *Mulieris dignitatem*. Más clara es la relación al tema de la analogía del “gran misterio” – eje del ciclo V de catequesis dedicado al matrimonio – que desarrolla en los nn. 23-25.

También tendremos en cuenta la “Carta a las familias” *Gratissimam sane*, donde de modo suficientemente explícito en sus nn. 6-8 retoma conceptos de la teología del cuerpo sobre los que ya se había vuelto en la *Mulieris dignitatem*: varón y mujer los creó (n. 6); la alianza conyugal (n.7); unidad de los dos (n. 8).

15. Cfr. A. SCOLA, *El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 29 ss: Primera parte. Categorías del misterio nupcial. Dos tesis originales de la *Mulieris dignitatem*.

También hemos valorado la recepción de la carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Sobre la colaboración del hombre y la mujer*, de Mayo de 2004, donde toda la primera parte es una síntesis de la teología del cuerpo. Este documento tiene la singularidad de que asume plenamente la teología del cuerpo no perteneciendo directamente a Juan Pablo II.

3.1 *La antropología teológica*

Pasamos en primer lugar al ámbito de la antropología teológica, que es donde la teología del cuerpo muestra su originalidad. En la literatura española sobre la creación del hombre encontramos como cuestiones fundamentales la creación en Cristo, la unidad sustancial cuerpo-alma, la dignidad personal y la imagen de Dios¹⁶. Encontramos además frecuentemente la discusión sobre el origen del hombre en relación con los datos de la ciencia así como la cuestión del origen del alma¹⁷.

Puesto que el tema de la unidad sustancial alma-cuerpo y la imagen de Dios se estudian, se podría esperar que la teología del cuerpo fuera recibida, al menos en este punto. Sin embargo, la cuestión de la unidad sustancial se ha centrado mucho en la polémica sobre una concepción monista o dualista del ser humano¹⁸, sin preocuparse de la experiencia concreta de la corporeidad o la existencia concreta del ser humano como masculino o femenino. Esto puede deberse a que esta cuestión no se trata

16. Como prototipo de este planteamiento tenemos a Juan Luis Ruiz de la Peña, el autor con más influencia en la antropología teológica española, que en su libro J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal terrae, Santander 1988, titula así los seis capítulos de su libro: «Imagen de Dios» (cap. 1); «Imagen de Dios “en Cristo”» (cap. 2); «El problema alma-cuerpo: el hombre, ser unitario» (cap. 3); «La dignidad de la imagen: el hombre, ser personal» (cap. 4); «La actividad humana en el mundo: el hombre, ser creativo» (cap. 5); «La cuestión del origen: el hombre, ser creado» (cap. 6).

17. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...* cit, 249-280; «La cuestión del origen: el hombre, ser creado»: J.A. SAYÉS, *Teología de la creación*, Palabra, Madrid 2002, 226-261; «Ciencia y creación»; J. MORALES, *Teología de la creación*, EUNSA, Pamplona 1994, 173-184; «La doctrina de la creación y la ciencia».

18. Por ejemplo, RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...* cit, 129 ss; SAYÉS, *Teología de la creación...* cit., 199-201. A. MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, BAC, Madrid 2002, 67-74.

en referencia a la vocación fundamental del ser humano al amor¹⁹, que arroja una luz nueva para comprender el misterio de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios como varón y mujer.

En referencia al tema de la imagen de Dios, la teología del cuerpo entra con pleno derecho en la antropología teológica. No es, por tanto, un enfoque marginal o que baste citar en anexo. Pero no ha sido así. Encontramos que los distintos autores se hacen eco del dato bíblico por su indudable importancia²⁰. Pero no se comprende la originalidad del análisis de Juan Pablo II que introduce plenamente la cuestión de la unidad dual en la imagen de Dios²¹. Una afirmación tan significativa y cargada de consecuencias como que «el hombre llega a ser imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión»²² no ha sido recibida.

En la teología del cuerpo encontramos otros elementos importantes como el análisis de las experiencias originarias, la hermenéutica del don o el significado esponsal del cuerpo. De estos tres elementos a veces encontramos el tema del significado esponsal del cuerpo, pero no comprendido en su originalidad y por referencia al conjunto de enseñanzas de Juan Pablo II en sus catequesis, sino leído desde la perspectiva personalista de *Gaudium et spes* —especialmente en su número 24— en que se afirma la vocación del ser humano a la comunión, pero no se profundiza en cómo esta vocación está inscrita en la experiencia elemental del cuerpo. Por tanto, aunque en general está presente la antropología de *Gaudium et spes* 24 y por tanto la dimensión relacional de la persona, no encontramos la pregunta sobre el significado de la

19. Cfr. *Redemptor hominis* n.10; *Familiaris consortio*, n.11.

20. Cfr. SAYÉS, *Teología de la creación...* cit., 129-138; M. PONCE CUELLAR, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 2001, 89-95; RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, cit., 19-51.

21. Cfr. MORALES, *Teología de la creación...* cit., 211-230, donde encontramos un cierto eco de la teología del cuerpo, pero por dependencia a los trabajos del biblista G. Aranda: G. ARANDA, “Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación”, en P.J. VILADRICH BATALLER – J.J. ESCRIVÁ IVARS (edd.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad: estudios exegeticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Universidad de Navarra, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1991, 19-50. Cfr. también ARANDA, *Varón y mujer: la respuesta de la Biblia*, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 1991.

22. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...* cit., 99; catequesis 9,3.

masculinidad y la feminidad ni la importancia del cuerpo en la identidad personal.

Este es el marco general de la antropología teológica de lengua española. Como excepción, aunque es una obra en colaboración, mencionamos la participación de Javier Prades en el manual de antropología que tiene por coautores a Angelo Scola y Gilfredo Marengo²³. Podemos también citar a Blanca Castilla de Gortázar, a la que debemos un estudio sobre la analogía entre familia y Trinidad muy valorado²⁴. Tiene numerosos trabajos sobre el ser varón y mujer, asumiendo plenamente la teología del cuerpo de Juan Pablo II²⁵. La profesora Castilla de Gortázar es una de las especialistas más consolidadas en el estudio de la antropología del ser humano varón y mujer. Es también responsable de una buena edición del primer ciclo de catequesis²⁶.

3.2 *La teología moral*

Pasamos ahora a considerar el ámbito de la teología moral en el que tenemos que destacar la cualificada aportación al debate de la teología moral fundamental de los profesores Juan José Pérez Soba y José Noriega, cuyo trabajo tiene como fuente de inspiración la teología del cuerpo de Juan Pablo II. Estos dos profesores lideran un grupo de moralistas que trabajan en la misma perspectiva y cuya influencia en este ámbito es cada vez mayor²⁷. Podemos afirmar sin temor a exagerar que nos

23. A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES, *Antropología teológica. La persona humana*, EDICEP, Valencia 2003.

24. B. CASTILLA DE GORTÁZAR, “La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas”, en *Annales Theologici* 10 (1996) 381-416.

25. Por ejemplo, CASTILLA DE GORTÁZAR, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 2004; ID., *Persona masculina, personal femenina*, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 2004; ID., *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la Creación*, Rialp, Madrid 2005.

26. JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Palabra, Madrid 1999⁶.

27. Podemos citar GRANADOS, *La ética sponsal de Juan Pablo II*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006; L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ SOBA, *Caminar a la luz del amor*, Palabra, Madrid 2007; J. PRIETO, *Hacia una ética de la corporeidad humana. Verdad y ethos del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II “Hombre y mujer lo creó”*, Universidad Católica S. Antonio, Murcia 2004. Citamos también en España a los profesores Juan de Dios Larrú en Madrid, Juan Andrés

encontramos ante una “escuela” que lentamente está transformando el ámbito de la teología moral en España con las consiguientes repercusiones en Hispanoamérica.

Con referencia a los temas de la teología del cuerpo cabe destacar la centralidad que en su discurso ocupa la tesis del amor como vocación fundamental y originaria del ser humano²⁸. Tanto la remisión al principio como el estudio de la experiencia iluminada por la revelación es también asumido como principio metodológico en el análisis de la experiencia moral y la fenomenología de la experiencia amorosa. En efecto:

Cristo, con la remisión al “principio”, revela el sentido último de la experiencia moral del hombre: la aspiración a la bienaventuranza de la que mana el dinamismo del obrar es una vocación al amor que se realiza en la comunión con Dios y con los hermanos²⁹.

Por referirse más directamente a cuestiones que tienen que ver con la teología del cuerpo destacamos del primero *El corazón de la familia*³⁰ y del segundo *El destino del eros*³¹.

3.3 *La teología del sacramento del matrimonio*

El tercer ámbito que requiere nuestra consideración es la teología del matrimonio. No debemos olvidar que la teología del cuerpo responde a la pregunta sobre la verdad del matrimonio y la familia. El ciclo V está dedicado al matrimonio, recuperando el concepto de “sacramento primordial” que fue propuesta en la catequesis 19 y constituye el objeto de las catequesis 97 y 98³². Otro eje importante de este ciclo es la “gran analogía” del amor de la *Carta a los efesios*. Estas indicaciones

Talens en Valencia y Antonio Prieto en Córdoba. Y en Argentina Carlos Scarponi, de la Universidad Católica de Argentina y Pablo Zanor.

28. Cfr. *Redemptor hominis* n.10; *Familiaris consortio*, n.11.

29. MELINA – NORIEGA – PÉREZ SOBA, *Caminar a la luz del amor...* cit., 14.

30. J.J. PÉREZ SOBA, *El corazón de la familia*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006.

31. J. NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005.

32. Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...* cit., 143-144: cat. 19,3-4 y 520-533: cat 97-99.

ofrecen elementos preciosos para comprender más profundamente la sacramentalidad del matrimonio.

Por una parte encontramos el concepto de “sacramento primordial” que supone la afirmación de que la *una caro*, en su misma estructura antropológica, está referida al misterio de Cristo y la Iglesia, es decir, que es capaz de simbolizar adecuadamente el amor de Dios a los hombres. En efecto, la *communio personarum* del varón y la mujer puede, mediante la visibilidad del cuerpo,

hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. El cuerpo ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo³³.

Esta tesis permite profundizar en la sacramentalidad del matrimonio y en la singularidad de este sacramento, donde el simbolismo sacramental no supone una novedad respecto a la estructura simbólica de la *una caro*.

El matrimonio como sacramento primordial constituye, por una parte, la figura (y, por tanto: la semejanza, la analogía), según la cual se construye la estructura fundamental portadora de la nueva economía de la salvación y del orden sacramental, que toma origen de la gratificación nupcial que la Iglesia recibe de Cristo, juntamente con todos los bienes de la redención. De este modo el matrimonio, como sacramento primordial, es asumido e insertado en la estructura integral de la nueva economía sacramental, que surge de la redención *en forma, diría, de “prototipo”*: es asumido e insertado como desde sus mismas bases... Reflexionando bien sobre esta dimensión, habría que concluir que todos los sacramentos de la Nueva alianza encuentran, en cierto sentido, su prototipo en el matrimonio como sacramento primordial³⁴

En un primer acercamiento a la literatura teológica sobre el sacramento del matrimonio en lengua española encontramos tres perspectivas que priman unos u otros aspectos sacramento del matrimonio. Una de ellas

33. *Ibid.*, 520: cat. 97.

34. *Ibid.*, 529-530: cat 99,2.

es dando relevancia a las cuestiones canónicas³⁵, la segunda da relevancia a las cuestiones morales³⁶; por último, también tenemos autores que se sitúan en la perspectiva de los sacramentos³⁷. En todos ellos la doctrina de la *Gaudium et spes* ocupa un lugar importante. También encontramos el estudio del matrimonio en “el principio”. Muchos de ellos también se hacen eco de la enseñanza de Juan Pablo II en la *Familiaris consortio*, documento muy valorado por la teología española³⁸.

En cuanto a la recepción de la teología del cuerpo en la teología del sacramento del matrimonio encontramos el interés de algunos autores en el análisis del matrimonio en el principio y la unidad originaria varón-mujer³⁹. Estos autores reciben esta enseñanza como magisterio pontificio que se acoge cordialmente, pero podemos afirmar que no se llega a comprender la originalidad de esta perspectiva, ni se asumen conceptos como la *communio personarum* o el sacramento primordial. Una de las tesis originales de Juan Pablo II es la analogía entre la *una caro* y la *communio personarum* intratrinitaria. Esta tesis, íntimamente unida al concepto de sacramento primordial, merece ser considerada como una clave de comprensión de la sacramentalidad del matrimonio. Pero hasta el momento es un trabajo por hacer.

En esta misma línea, podemos constatar cómo los autores que afrontan el tema de la paternidad responsable en el marco del estudio del matrimonio no integran en su argumentación conceptos como el

-
35. Por ejemplo, M. MARTÍNEZ CAVERO, *El misterio conyugal*, EDICEP, Valencia 2003; R. SERRES, *Personalismo y matrimonio canónico*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2003.
36. Por ejemplo, A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, EUNSA, Pamplona 2001²; ID., *Al servicio del amor y de la vida. El matrimonio y la familia*, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 2006; incluso podríamos considerar en este grupo A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1997, que aunque su original es italiano, el autor es de lengua española.
37. J.L. LARRABE, *El matrimonio cristiano y la familia*, BAC, Madrid 1986; D. BOROBIO, *Nuevos planteamientos sobre el matrimonio cristiano*, Mensajero, Bilbao 1978.
38. Así lo podemos constatar por ejemplo, en MARTÍNEZ CAVERO, *El misterio conyugal*, que en sus análisis históricos suele dedicar un capítulo a la *Familiaris consortio*, o la frecuencia con que la bibliografía a final de capítulo de SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, el autor remite a la exhortación de Juan Pablo II.
39. Por ejemplo, los ya citados Antonio Miralles, Augusto Sarmiento y Francisco Gil Hellín.

significado esponsal del cuerpo o el *ethos*, tan característicos de la teología del cuerpo⁴⁰.

Como trabajo teológico en el que se va integrando la teología del cuerpo podemos destacar el trabajo de Augusto Sarmiento y el Instituto de Familia de la Universidad de Pamplona. A su trabajo debemos una obra de referencia para el estudio del matrimonio que es el *Enchyridion familiae*, en cuya segunda edición se recogen íntegramente las catequesis sobre la teología del cuerpo contempladas como una unidad⁴¹. Esta herramienta está llamada a contribuir de modo importante al conocimiento y recepción de la teología del cuerpo. De hecho es este el ámbito donde, fuera de las personas formadas en el Instituto Juan Pablo, II encontramos un mayor interés por la teología del cuerpo en la teología de lengua española. En este sentido podemos citar la obra en colaboración *Teología del cuerpo y de la sexualidad: estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*⁴² o *El secreto del amor en el matrimonio* del profesor Sarmiento⁴³.

En este mismo ámbito, aunque no propiamente en el estudio sacramental del matrimonio, sino más bien desde la perspectiva de la pastoral familiar, encontramos algunas publicaciones, todas ellas de personas vinculadas al Instituto Juan Pablo II, en las que la teología del cuerpo constituye el eje del pensamiento de sus autores⁴⁴.

40. Cfr. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano...* cit, 397 ss; MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida...* cit., 383 ss.

41. Esta afirmación no es evidente, puesto que la metodología de la obra es recoger de forma cronológica los diversos textos. Sin embargo su consideración, por ejemplo en los índices, muestra que las catequesis son consideradas como una unidad.

42. VILADRICH BATALLER – ESCRIVÁ IVARS (edd.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad: estudios exegéticos ...* cit.

43. SARMIENTO, *El secreto del amor en el matrimonio*, Cristiandad, Madrid 2003.

44. Por ejemplo, J.A. REIG PLA, *La familia cristiana, comunidad de creyentes*, EDICEP, Valencia, 1991; ID., *Identidad cristiana del matrimonio y de la familia*, EDICEP, Valencia 1990; ID., *Familias cristiana para una nueva evangelización: comentarios a las enseñanzas del Catecismo de la Iglesia Católica sobre el matrimonio y la familia*, EDICEP, Valencia 1993; ACOSTA, *La luz que ...* cit; L. VIVES – R. ACOSTA – E. ARANDA, *La pastoral familiar en la parroquia*, EDICE, Madrid 2008.

3.4 La filosofía

El cuarto ámbito que nos habíamos propuesto considerar era el de la filosofía. El debate filosófico en España está bastante centrado en la cuestión de la filosofía ética de inspiración laica que desarrolla la perspectiva de la ética del consenso, desde la que no se ha entrado en discusión con Juan Pablo II.

Hay un círculo pequeño de autores que desde el interés por la filosofía personalista de inspiración cristiana han entrado en diálogo con Juan Pablo II y poco a poco han ido recibiendo su enseñanza y también la teología del cuerpo. Como persona más destacada en este ámbito señalamos a Juan Manuel Burgos, presidente y socio fundador de la Asociación Española de Personalismo, que ha dedicado varios de sus congresos a entrar en diálogo con la filosofía de Karol Wojtyła y profundizar en su pensamiento. Al mismo profesor Burgos debemos la publicación de tres obras recogiendo textos inéditos en castellano de Karol Wojtyła, que constituyen una valiosa aportación para profundizar en su pensamiento. Nos referimos a la exitosa *Trilogía inédita*, que en tres volúmenes recoge escritos sobre la antropología⁴⁵, la ética⁴⁶ y la familia⁴⁷.

Colaboradora de los trabajos del profesor Burgos, también en la publicación de la *Trilogía*, debemos mencionar a Pilar Ferrer, profesora en la universidad de Valencia, estudiosa del pensamiento de Juan Pablo II⁴⁸.

Aunque no siempre encontramos una referencia explícita la teología del cuerpo, los trabajos realizados en el ámbito de la filosofía personalista cristiana con el fin de conocer mejor el pensamiento de Karol Wojtyła y su labor sin duda contribuyen, aunque sea indirectamente, a abrir espacios de diálogo con la teología del cuerpo, original contribución de Juan Pablo II.

45. WOJTYŁA, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2005⁴.

46. ID., *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 2005⁵.

47. ID., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2003³.

48. M.P. FERRER, *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła*, Eunsa, Pamplona 2006; E. BUCH CAMÍA – M.P. FERRER RODRÍGUEZ – I. MURILLO, *Personalismo teológico: Brunner, Wojtyła, Von Balthasar*, Fundación Emmanuel Mounier, 2007.

3.5 Conclusión

En este apartado hemos recorrido diversos ámbitos del estudio de la teología y la filosofía para verificar la recepción de la teología del cuerpo. Hemos encontrado que, en general, la teología del cuerpo no ha sido valorada ni recibida en la teología de lengua española.

Los autores que trabajan desde la teología del cuerpo son profesores que se han formado en el seno del Instituto Juan Pablo II. En otros ámbitos, a excepción de la filosofía personalista cristiana, encontramos que la teología del cuerpo se conoce y se valora positivamente, aunque no se entra en un diálogo a fondo con la teología del cuerpo, asumiendo conceptos importantes como la *communio personarum*, la relación de la sexualidad humana con la imagen de Dios, el sacramento primordial o el significado esponsal del cuerpo. Salvo en el caso de la teología moral, donde podemos hablar de una escuela de pensamiento potente que es capaz de entrar como interlocutor en el debate teológico, y quizás en ámbitos filosóficos, nos encontramos con personas singulares cuyo trabajo tiene actualmente una incidencia limitada.

Al principio de este apartado se hizo referencia a algunos documentos de Juan Pablo II como puntos de referencia en orden a valorar la recepción de la teología del cuerpo. En este momento puede ser interesante valorar la incidencia de estos textos para, una vez terminada la exposición anterior, comprender mejor el marco en el que la teología del cuerpo tiene que ser recibida.

En primer lugar, la *Familiaris consortio*. Ciertamente podemos decir que ha sido recibida. Su capítulo segundo sobre «El designio de Dios sobre el matrimonio y la familia» es conocido y citado con frecuencia. Sin embargo no se ha comprendido la originalidad de la teología del cuerpo, sino que se ha leído desde una visión personalista del matrimonio que tiene como referente *Gaudium et spes*. En cuanto a la *Gratissimam sane*, ha sido visto como un documento ocasional en el que no se ha profundizado.

Respecto a la *Mulieris dignitatem*, ha sido estudiada con interés, pero sobre todo desde el punto de vista del feminismo y el papel de la mujer, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Pero este interés por la cuestión de la mujer no ha ido acompañado de una profundización en todo el

calado antropológico de este texto. Arriba nos detuvimos en ver cómo en cierto modo el *corpus* de la teología del cuerpo está presente en este documento. Evidentemente, las personas que han estudiado la *Mulieris dignitatem* tenían otros intereses que no han contribuido a profundizar en su contenido antropológico. La misma clave de lectura se ha aplicado a la carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Sobre la colaboración del hombre y la mujer* con las mismas consecuencias: no se ha profundizado en su dimensión antropológica, sino que el interés se ha centrado más en cuestiones que podríamos denominar como “funcionales” o sociales.

4. ALGUNAS EXPERIENCIAS PASTORALES SIGNIFICATIVAS

Finalmente nos hacemos eco de algunas experiencias pastorales significativas, donde en cierto modo podemos decir que se ha reproducido la experiencia del mismo Karol Wojtyła en su acompañamiento pastoral a las familias: iluminar la experiencia de la persona con la luz de la revelación. Es la importante afirmación de la *Gaudium et spes* 22 de que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». Sabemos que esta afirmación era cara a Juan Pablo II, y que la desarrolló con originalidad y profundidad en la teología del cuerpo, uno de cuyos principios metodológicos es la circularidad entre la revelación y la experiencia⁴⁹.

Este modo de acercarse al amor humano se mostró fecundo en la experiencia pastoral de Karol Wojtyła. Esta misma fecundidad, que sin embargo no deja de sorprender, se manifiesta en la experiencia pastoral cuando a los matrimonios se les presenta el proyecto originario de Dios

49. Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...* cit, 76: cat. 4,3. Así lo puso en evidencia también Benedicto XVI, cuando afirmó: «Un segundo elemento caracteriza la novedad de la enseñanza de Juan Pablo II sobre el amor humano: su manera original de leer el plan de Dios precisamente en la convergencia de la revelación divina con la experiencia humana, pues en Cristo, plenitud de la revelación de amor del Padre, se manifiesta también la verdad plena de la vocación del hombre al amor, que sólo puede encontrarse plenamente en la entrega sincera de sí mismo» (BENEDICTO XVI, *Discurso al Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia*, 11 de mayo de 2006).

sobre su amor, la verdad y belleza de su vocación, cuando se ilumina su experiencia cotidiana con la luz de Cristo.

En esta dirección camina poco a poco la pastoral familiar en España. Como dijimos al principio, en Hispanoamérica la preocupación se centra más en la evangelización, tanto a nivel de primer anuncio, como en las comunidades parroquiales o los planes pastorales⁵⁰. La atención prestada a la familia es una constatación de su importancia en la evangelización pues la pastoral familiar, como dicen los obispos españoles, es «una dimensión esencial de toda evangelización»⁵¹. Como hemos podido constatar más arriba, la Conferencia Episcopal Española ha mostrado una sensibilidad especial hacia la pastoral familiar, asumiendo plenamente la teología del cuerpo como la “antropología adecuada” que puede dar respuesta a la pregunta por la persona, el matrimonio y la familia⁵².

Por tanto, en la animación de la pastoral familiar desde la Subcomisión episcopal para la Familia y la Defensa de la Vida, se está haciendo un esfuerzo formativo para que los agentes de pastoral familiar conozcan e integren en su vida y en su trabajo pastoral la teología del cuerpo de Juan Pablo II⁵³.

Por otra parte está la notable experiencia del “Master para agentes de pastoral familiar” que la sección española del Pontificio Instituto Juan Pablo II organiza desde hace más de diez años. El master está propuesto como un ciclo de tres años, configurado de modo que se trabaja de modo integral la vida de la familia: no sólo la formación académica, que es el centro, sino también el acompañamiento espiritual, la experiencia de oración, de amistad y de compartir experiencias. Esta metodología ha mostrado una capacidad extraordinaria de incidir en la vida de las familias, llevando a muchas de ellas a compartir los dones recibidos con

50. Cfr. CELAM (V CONFERENCIA GENERAL), *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, San Pablo, Bogotá 2007³, especialmente el capítulo 5.

51. CEE, *Directorio para la pastoral familiar...* cit., n. 3.

52. Cfr. *La familia, santuario de la vida...* cit., n. 47.

53. Dicho organismo de la Conferencia Episcopal Española organiza todos los veranos un curso de formación para agentes de pastoral familiar que luego son publicados. Cfr. L. VIVES (ed.), *Organizar la pastoral familiar*, EDICE, Madrid 2007; VIVES (ed.), *Misión de la familia en la Nueva Evangelización*, EDICE, Madrid 2007; VIVES (ed.), *Vocación de la familia cristiana a la santidad*, EDICE, Madrid 2010 (en imprenta).

otras familias trabajando en la pastoral familiar a nivel de parroquias, delegaciones diocesanas, etc...

De este modo, en España son cada vez más los agentes de pastoral familiar que han sido formados en la antropología adecuada por el Instituto Juan Pablo II. En particular podemos destacar el ámbito de los Centros de Orientación Familiar (COF) que están presentes en casi todas las diócesis españolas o la educación afectivo sexual, impulsada también por la Conferencia Episcopal Española. La formación de los monitores en la antropología adecuada les permite dar una sólida fundamentación antropológica a su trabajo⁵⁴.

Por último, y también en el ámbito de la pastoral familiar, mencionamos el trabajo del Instituto Berit para la familia, que tiene como fundamento de su trabajo la teología del cuerpo. Este Instituto, surgido inicialmente en España, ha abierto sedes en Santiago de Chile, Lima (Perú) y Guadalajara (México)⁵⁵.

5. CONCLUSIÓN

En este artículo hemos querido analizar la recepción de la teología del cuerpo en el trabajo teológico en lengua española. En primer lugar hemos tomado contacto con las preocupaciones eclesiales que inspiran el pensamiento teológico y el trabajo pastoral. Así hemos podido contrastar la diversidad de preocupaciones en España e Hispanoamérica.

A partir de ahí nos hemos preguntado por la recepción de la teología del cuerpo en el magisterio episcopal, por la incidencia que éste tiene en la vida de la Iglesia. Hemos podido así verificar la propuesta por parte de la Conferencia Episcopal Española de la antropología adecuada como base del discernimiento cultural sobre matrimonio, familia y vida, así como uno de los fundamentos de la pastoral familiar. Nos encontramos

54. En este sentido hemos de destacar el programa SABE, desarrollado en Valencia con colaboración de profesores del Instituto Juan Pablo II; la Fundación Desarrollo y Persona y el método Teen Star, que aunque tiene su origen en EE.UU, se ha desarrollado en el ámbito de lengua española principalmente desde la Universidad Católica de Chile con el trabajo de Pilar Vigil.

55. Cfr. L. JIMÉNEZ, "Institutos de la familia", en AA.VV., *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2006², 637-647.

aquí con un caso destacable en la recepción y propuesta de la teología del cuerpo a nivel de Conferencia Episcopal.

A continuación hemos entrado en el campo de la teología, donde hemos visto en los diversos ámbitos del debate teológico la recepción de la teología del cuerpo. En primer lugar la antropología, donde salvo el trabajo de la profesora Castilla de Gortázar, poco más hemos podido destacar. Nos fijamos después en el ámbito de la teología moral, que ciertamente está implicada en la teología del cuerpo, que es donde encontramos un trabajo más fecundo e incisivo. A continuación, siempre en el ámbito del debate teológico, hemos revisado la teología del sacramento del matrimonio, donde salvo el trabajo del Instituto de Familia de la Universidad de Navarra la incidencia de la teología del cuerpo parece inexistente. Finalmente hemos visto cómo en el ámbito de la filosofía personalista católica varios autores, entre ellos Juan Manuel Burgos, trabajan para recibir y profundizar el legado de Juan Pablo II, y singularmente su visión del hombre.

A nivel pastoral hemos constatado cómo la antropología adecuada se muestra fecunda en la vida de las familias, y está ofreciendo un sólido fundamento antropológico a la pastoral familiar, tanto en la formación de los agentes de pastoral familiar, como en el acompañamiento a las familias, como en la orientación familiar o la educación afectivo-sexual.

Por tanto, aunque la recepción a nivel de debate teológico de la teología del cuerpo es poco relevante, hay focos vivos que están contribuyendo a su difusión y profundización. La labor por delante es grande, pero la teología del cuerpo está mostrando ser una visión del ser humano enormemente vital y fecunda para el diálogo cultural y para la vida de la Iglesia. Esta vitalidad nos permite tener la esperanza de que este particular legado de Juan Pablo II, tan vinculado a su persona, vaya penetrando cada vez más en la vida de la Iglesia y siendo una fuente de renovación.

SOMMARI

Negli ultimi anni del ventesimo secolo, particolarmente con la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae*, la comprensione adeguata dell'amore umano é emersa come una grande sfida culturale. Le catechesi

di Giovanni Paolo II sulla teologia del corpo si propongono di offrire una fondazione antropologica rinnovata per la questione dell'amore, del matrimonio e della famiglia. Dalla constatazione della valorizzazione positiva del grande lavoro di papa Wojtyła per la famiglia, l'autore si domanda se la teologia del corpo è stata pure ricevuta nel magistero episcopale e nella teologia di lingua spagnola. Concetti come *communio personarum*, vocazione all'amore, significato sponsale del corpo o sacramentalità del corpo permettono di verificare questa ricezione.

*In the last years of the twentieth century, particularly with the publication of the encyclical *Humanae vitae*, the adequate comprehension of human love is immersed as a great cultural challenge. The catechesis of John Paul II on the theology of the body proposes to offer a renewed anthropological foundation for the issue of love, marriage and family. From the observation of the positive valorization of the great work of pope Wojtyła for the family, the author asks himself if the theology of the body received in the Episcopal magisterium and the theology of the Spanish language. The concepts as communion personarum, vocation to love, spousal meaning of the body or the sacramentality of the body can help us in the task of verifying this reception.*

Dans les dernières années du 20^{ème} siècle, particulièrement avec la publication de l'encyclique *Humanae vitae*, la compréhension adéquate de l'amour humain est apparue comme un grand défi culturel. Les catéchèses de Jean-Paul II sur la théologie du corps se proposent d'offrir un fondement anthropologique renouvelé par la question de l'amour, le mariage et la famille. De la constatation de la valorisation positive du grand travail du pape Wojtyła pour la famille, l'auteur se demande si la théologie du corps a été aussi reçue par le magistère épiscopale et par la théologie de langue espagnole. Les concepts tels que: *communio personarum*, vocation à l'amour, signification sponsale du corps ou sacramentalité du corps, peuvent nous aider dans l'œuvre de vérification de cette réception.

*La comprensión del amor humano se ha convertido a finales del siglo pasado, especialmente desde la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, en una cuestión cultural de primer nivel. Las catequesis de Juan Pablo II sobre la teología*

*del cuerpo quieren ofrecer un fundamento antropológico renovado a la cuestión del amor, el matrimonio y la familia. Constatando la valoración de la ingente labor de Juan Pablo II en el campo de la familia, el autor se pregunta si la teología del cuerpo ha sido recibida en el magisterio episcopal y en la teología de lengua española. Conceptos como la *communio personarum*, la vocación al amor, el significado esponsal del cuerpo o el “sacramento primordial” nos pueden ayudar a verificar esta recepción.*

Nos últimos anos do vigésimo século, particularmente com a publicação da encíclica *Humanae vitae*, a compreensão adequada do amor humano emergiu como um grande desafio cultural. As catequeses de João Paulo II sobre a teologia do corpo se propõem oferecer uma fundamentação antropológica renovada para a questão do amor, o matrimônio e a família. Da constatação da valorização positiva do grande trabalho do papa Wojtyła para a família, o autor se pergunta se a teologia do corpo foi também recebida no magistério episcopal e na teologia de língua espanhola. Conceitos como *communio personarum*, vocação ao amor, significado esponsal do corpo ou sacramentalidade do corpo podem ajudar-nos no empenho de verificar esta recensão.

**IL MATRIMONIO
SECONDO L'APOSTOLO PAOLO**

Introduzione

JEAN-BAPTIST EDART *

Si presentano qui i frutti di un'iniziativa promossa in occasione dell'anno paolino dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, in risposta ad un auspicio di Papa Benedetto XVI. Il Convegno Internazionale sul matrimonio secondo San Paolo è stato pensato con l'intento di esplorare l'immensa ricchezza dell'insegnamento dell'Apostolo in questa materia, così decisiva per la vita delle persone, della Chiesa e della società intera, tema oggi particolarmente discusso e controverso. Nell'ultima delle sue catechesi dedicata all'eredità di San Paolo, lo scorso 4 febbraio il Papa disse:

San Paolo rimane un apostolo e un pensatore cristiano molto fecondo: ritornare a lui, al suo esempio e alla sua dottrina sarà uno stimolo, se non una garanzia, per consolidare l'identità cristiana di ciascuno di noi e per il ringiovanimento dell'intera Chiesa.

La luce che può derivare da un approfondimento della sua dottrina sul matrimonio è dunque quanto mai preziosa e urgente.

Il simposio svolto il 19 e 20 marzo 2009 ha una singolare struttura, non frequente nell'universo accademico. Le relazioni principali affidate a qualificati esegeti si alternano con interventi preparati da coppie di

* Docente di Sacra Scrittura, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

sposi cristiane. Sono loro a rispondere alle relazioni principali, prima del dibattito di chiarimento e di approfondimento, aperto a tutti i partecipanti. Questa struttura illustra come il messaggio dell'apostolo è ancora oggi una luce per le coppie e le famiglie. Ovviamente le risposte delle coppie non si situano sempre al livello scientifico delle relazioni principali, ma non è necessariamente loro scopo. La riflessione delle coppie mature nella fede va ad interrogare l'esegeta, anche nelle proposte di questo talvolta originali o provocatorie. Questa alternanza di voci ci ricorda come il lavoro scientifico sia, infine, ordinato ad una più grande intelligenza della fede per il popolo cristiano. Un'esegesi, o una teologia, che avesse come solo scopo quello di intrattenere il mondo accademico non avrebbe senso. Questo dialogo tra lo specialista e il fedele cristiano è reso possibile dall'oggetto stesso dello studio: la parola di Dio. Se lo studio scientifico dà la possibilità di entrare in una comprensione più giusta della lettera, il *sensus fidei* dei fedeli fa anche di loro lettori autorizzati del testo sacro. Il lavoro dell'esegeta viene ad arricchire questa lettura, talvolta a correggerla, ma non le toglie la sua legittimità e validità.

È compito proprio dell'esegesi formulare ipotesi interpretative, che permettano una sempre migliore comprensione del testo sacro; è dono particolare che gli sposi cristiani offrano la luce della loro testimonianza per il cammino comune nella Chiesa. E tuttavia né esegesi, né esperienza sono sufficienti. Le ipotesi devono essere vagliate ed i cammini personali sottoposti a discernimento: una risposta completa e sicura può darla solo la Chiesa, che nella sua tradizione di dottrina e di santità, nella sua teologia e nel suo magistero, assistita dallo Spirito Santo riceve nella fede quella Parola, che non è solo una parola umana (cfr. *Dei Verbum*, 12). «Soltanto il contesto ecclesiale – ci ricorda Benedetto XVI, nel suo Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica – permette alla Sacra Scrittura di essere compresa come autentica parola di Dio che si fa guida, norma e regola per la vita della Chiesa e la crescita spirituale dei credenti». La Chiesa dunque, prendendo a modello Maria, con umiltà accoglie e con santità custodisce la Parola e la fa crescere dentro di sé, sapendo che è portatrice di salvezza per chiunque vi si affida.

La prima sessione s'intitolava "*L'Apostolo Paolo, contrario o favorevole al matrimonio*". Il professore HERVÉ PONSOT, direttore dell'Ecole Biblique di Gerusalemme, ha scelto di affrontare *1Cor 7*, testo difficile e poco

conosciuto. È lo sguardo di un esegeta segnato da una forte esperienza pastorale che ci viene offerto. Sviluppa tre punti: il matrimonio come carisma, il matrimonio come comunione e la questione del divorzio. Gli sposi GIOVANNI E MARTINE SALMERI offrono una risposta alla comunicazione del professore Ponsot non esitando a discutere le sue posizioni sul carattere carismatico del matrimonio e la possibilità del divorzio. Sottolineano anche come il messaggio dell'Apostolo, e in particolare la prossimità del suo linguaggio sull'amore umano, sia per loro fonte di stupore di ispirazione.

La seconda sessione affrontava una problematica scottante per le nostre mentalità moderne: “*Relazioni tra coniugi: amore o sottomissione*”. Questa sessione viene introdotta dal professore JOSEPH ATKINSON, della sezione di Washington del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II. Egli si ferma sulla questione ermeneutica. Sottolinea la necessità di prendere in considerazione la dimensione ecclesiale dell'interpretazione del testo sacro. In questa prospettiva, Atkinson riprende alcuni temi paolini luoghi abituali di interpretazioni contestate: il celibato, la fornicazione e il famoso testo di *Ef* 5. Il professore NORBERT BAUMERT, filologo di grande fama, propone una lettura molto curata delle diverse espressioni usate da Paolo nei suoi principali testi sul matrimonio. Ci offre dunque la sintesi della ricerca di una vita. La sua lettura si basa spesso su una nuova interpretazione di espressioni chiave dei testi paolini, donandoci una visione molto positiva del matrimonio e dell'unione degli sposi secondo san Paolo. Le sue proposte filologiche sono una spinta ad un lavoro che sappia entrare nel dettaglio più esigente del testo. Gli sposi MARIO E ANNA BINASCO propongono una risposta che sta più nell'ordine della testimonianza e della riflessione personale sulla nozione di sottomissione che di un confronto diretto contro le conclusioni del professore Norbert Baumert. Questa sottomissione nella coppia è capita come obbedienza alla relazione oggettiva che l'altro coniuge ha con Cristo. Costui diviene così il centro della vita coniugale.

L'ultima sessione s'intitola: “*Chiesa corpo e Chiesa sposa*”. La tematica affrontata si situa sulla linea di contatto tra chiesa e corporeità in una lettura di *1Cor* 6, 12-20. Il professore JEAN-BAPTISTE EDART introduce questa con una riflessione sul corpo in san Paolo in *1Cor* 15. San Paolo in *1Cor* 6 situa la sua riflessione tra due poli: il racconto di *Gn* 2 e

la fede nella risurrezione. Il legame tra Adamo e Cristo sviluppato in *1Cor 15*, permette di capire il background del discorso di *1Cor 6*. Cristo adempie la nuova umanità iniziata in Adamo. Il battezzato sta in questo percorso e l'inabitazione dello Spirito in lui annuncia la trasformazione futura e segna la dignità del corpo chiamato a rivestire l'incorruttibilità. Il professore BRUNO OGNIBENI propone una lettura innovativa e originale di *1Cor 6*, 12-20, e più particolarmente dell'espressione "peccare contro il corpo", *crux exegetica* dell'epistolario paolino. La sua proposta si fonda sulla presa in considerazione della dimensione ecclesiale del corpo. L'unione degli sposi viene percepita allora non solo nella prospettiva di due individui che si uniscono, ma del legame al corpo di Cristo. La santità del matrimonio è santità della comunità. "Peccare contro il proprio corpo" può essere capito in un senso ecclesiale, offendere il corpo della Chiesa, il corpo di Cristo. Questa proposta molto suggestiva viene contestata dagli sposi SUSAN E MICHAEL WALDSTEIN, di Ave Maria University. Loro propongono un'altra lettura del testo di *1Cor 6*, 12-20 appoggiandosi sull'interpretazione fatta da Giovanni Paolo II nelle sue catechesi sull'amore umano. La dimensione sponsale del corpo espressa nell'unione sessuale è il nucleo esistenziale-etico del corpo. Il fornicatore offende direttamente questa dimensione.

L'ultimo testo è l'omelia pronunciata da Sua Eminenza il Cardinale ALBERT VANHOYE durante la messa celebrata sulla tomba dell'apostolo san Paolo per concludere il simposio. Provvidenzialmente, la prima lettura era l'inno alla carità di Paolo, testo che raggiunge l'essenziale del matrimonio, illuminandone il dinamismo profondo.

Auspichiamo che questi testi potranno suscitare dal lettore una rinnovata comprensione dalla visione del matrimonio nell'epistolario paolino.

ARTICOLI

Paul et le mariage

HERVÉ PONSOT, O. P. *

Le sujet que le Père Ognibeni m'a demandé de traiter dans le cadre de ce colloque sur *Paul et le mariage*, a pour titre *L'apôtre Paul: Mysogame ou Philogame?* En d'autres termes, Paul est-il ou non en faveur du mariage? Ce sujet aurait pu être traité par l'invitant, puisque d'une part il est l'auteur d'un ouvrage très détaillé sur le thème du mariage dans le Nouveau Testament¹, puisque d'autre part, je ne suis pas du tout un spécialiste de cette question chez l'apôtre, même si j'ai beaucoup publié sur Paul, en particulier dans le cadre d'un site Internet appelé *Paulissimo*². Dès lors, je le confesse, je n'ai pas tout lu sur cette question du mariage chez Paul, je ne peux offrir qu'une vision limitée et largement hypothétique: je suis donc aussi très heureux de bénéficier de la réponse d'un couple invité.

Le P. Ognibeni avait choisi de considérer l'ensemble des lettres de Paul, mais il s'ensuit une question incontournable: de quoi se compose cet ensemble? La question est d'autant plus importante qu'un certain nombre de considérations importantes proviennent par exemple de la lettre aux Éphésiens, laquelle est aujourd'hui souvent présentée comme deutéro-paulinienne. Pour ma part, je reste extrêmement sceptique sur

* Direttore della *Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem*, Gerusalemme.

1. B. OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, LEV, Città del Vaticano 2007.

2. <http://paulissimo.dominicains.com>

la possibilité même d'une pseudépigraphie dans le Nouveau Testament, compte tenu du faible espace de temps qui sépare les auteurs de leurs prétendus pseudépigraphes, alors que bien des contemporains des dits auteurs sont encore vivants, compte tenu aussi des «contrôles» exercés dont certains textes font d'ailleurs état (voir par exemple 2 *Th* 2, 2: «Ne vous laissez pas trop vite mettre hors de sens ni alarmer par des manifestations de l'Esprit, des paroles ou des *lettres données comme venant de nous*, et qui vous feraient penser que le Jour du Seigneur est déjà là»)³. Ce scepticisme s'étend donc à la nécessité de réduire le corpus paulinien de 13 lettres à 7.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, permettez moi de rappeler qu'il est toujours nécessaire d'être prudent dans la tentative d'identifier une thèse théologique dans la littérature paulinienne. Paul n'a jamais voulu être un théologien systématique, pas même dans son épître la plus connue, l'épître aux Romains. Ses lettres sont toujours contingentes. Il s'occupe d'une série de problèmes qui jaillissent de ses communautés. Les épîtres se concentrent sur des arguments spécifiques dans un moment bien défini dans l'histoire de l'église particulière. En disant cela, je n'affirme pas qu'il est impensable d'écrire une théologie de Paul: ceci est un tout autre discours.

Comme il en est pour chacun d'entre nous, sa pensée est, dans une certaine mesure, conditionnée par le développement de la communauté, des problèmes qu'il doit affronter, de la manière dont ses convertis se comprennent dans un moment spécifique, et du point où se trouve Paul dans son propre développement théologique. Un exemple très clair apparaît en 1 *Co* 11, 2-16, la fameuse et compliquée discussion sur la manière de se comporter et de se vêtir des femmes dans les assemblées. La conclusion de l'Apôtre révèle son malaise et la contingence de ses paroles: «Au reste, si quelqu'un se plaît à ergoter, tel n'est pas notre usage, ni celui des Eglises de Dieu».

3. P. O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids 1999. Dans son résumé sur la question de l'authenticité p. 45-46, l'auteur évoque «l'évidence opposée à la pseudépigraphie pour ce qui concerne les lettres du Nouveau Testament». Ce sur quoi je le rejoins tout à fait. Certains objecteront que 2 Thessaloniens est elle-même une lettre pseudépigraphique, et que l'on ne peut recourir à elle: mais c'est en fait passer à la conclusion sans rien avoir démontré.

Il reste que, dans le cadre minuté de ce colloque, mon intervention ne peut prétendre faire le tour de la question, ni non plus des lettres. J'ai choisi de me concentrer sur 1 Co 7, dans la mesure où mes contacts pastoraux en France m'ont montré qu'il s'agissait là d'un texte peu connu, presque jamais choisi dans le cadre d'un mariage par exemple à la différence de 1 Co 13 ou même Ep 5. Et quand je dis 1 Co 7, en fait il faut plutôt entendre quelques versets, lesquels vont me permettre de poser des affirmations sous forme de thèses: elles seront au nombre de trois.

1. LE MARIAGE EST UN CHARISME

Cette thèse ressort du verset 7: «Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là de l'autre» (trad. BJ). La question n'est pas celle du terme employé, don, qui est bien le grec *charisma*, mais de savoir quel rapport ce terme entretient avec le texte qui l'environne, alors que Paul vient de parler du mariage, et va évoquer le célibat. Pour le P. Ognibeni, la réponse est nette: «Le célibat serait un charisme? Je ne vois pas que cela ressorte de 1 Co 7, 7. Le célibat ne l'est pas, pas plus que le mariage».

De fait, il y a débat. Pour donner un exemple, le premier commentaire de 1 Co dans la collection française «Commentaire du Nouveau Testament», par Héring, admet cette possibilité que le mariage soit un charisme, quand la deuxième version de ce commentaire, par Senft, la rejette explicitement. Mais il importe de rappeler ici que le caractère “charismatique” du célibat a été plusieurs fois affirmé dans l'Église, et en particulier au concile Vatican II, par exemple dans le décret *Presbyterorum Ordinis* (Cfr. § 16: «Confiant en l'Esprit, le Concile est convaincu que le Père accorde généreusement le don du célibat»). Et la question me semble donc surtout de savoir ce qu'il faut entendre par charisme et comment cela peut s'appliquer au mariage.

En très bref, le charisme est un don gratuit de Dieu, médiatisé par l'Esprit: en tant que don de Dieu, il n'est pas offert à tous, mais il est une assistance spirituelle pour ceux auxquels Dieu l'a destiné, pour leur donner les moyens de répondre au mieux à son appel. Sa gratuité absolue empêche de considérer qu'il entraîne un conditionnement, c'est un appel auquel on peut répondre ou non, une aide dont l'on peut se servir ou non.

Cela étant dit, comment justement peut-on considérer le mariage comme un charisme? On pourra se reporter à ce qu'en dit longuement Thiselton dans son commentaire⁴, je me contente de résumer avec mes mots: le don consiste en une attitude positive qui permet de tirer le meilleur parti du choix de vie qui est fait, qu'il soit le célibat ou le mariage. Il existe bien une grâce du célibat comme une grâce du mariage, offerte à tous ceux qui y sont appelés pour leur permettre de répondre au mieux à cet appel, même si tous n'y répondent pas ou n'en font pas l'usage auquel Dieu les appelle.

Il semble alors que l'on puisse tirer un certain nombre de conclusions. La première est que pas plus que tous ne reçoivent ou ne font le meilleur usage du "don du célibat", tous ne reçoivent pas non plus ou ne font pas le meilleur usage du "don du mariage": ils peuvent le refuser faute en particulier de le connaître – tel est en particulier le cas des "cohabitants" –, le négliger ou le dénaturer. Mais qui ne voit alors que la meilleure aide que l'on puisse apporter à ceux qui sont dans ce cas, consiste à les aider à comprendre ce qu'est ce don, et plus encore le donateur? C'est de catéchèse qu'ils ont besoin, pas de condamnation.

Par ailleurs, ceux qui sont engagés dans le mariage, et qui savent que celui-ci est un don, devront être encouragés à l'accueillir sans cesse et à le faire fructifier: la bonne volonté de chacun des époux ne suffit pas. Sous l'impulsion du Père Caffarel, les Équipes Notre-Dame ont compris cela depuis longtemps.

Pensons enfin à tous ceux qui, sachant bien que célibat et mariage sont un don, se retrouvent célibataires sans l'avoir voulu, faute de trouver l'âme sœur ou parce que leur conjoint est "parti", avec toute l'ambiguïté voulue de ce mot. Ils ont reçu le don du mariage, ils ont cherché ou cherchent encore à le faire fructifier, mais certaines conditions les en empêchent. Il est difficile de proposer ici un jugement général, tant les situations sont particulières. On sait que certains finissent par s'accommoder d'une telle situation, d'autres en souffriront toute leur vie: donnons-leur au moins la joie de l'amitié.

4. A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids – Cambridge 2000, 512-514.

2. LE MARIAGE EST COMMUNION

Les lecteurs de l'ensemble de 1 *Co* savent que les thèmes de la communion et de l'unité sont très présents dans cette lettre, mais semblent curieusement absents de notre chapitre. A la vérité, seul l'adjectif rencontré au v. 5, *σύμφωνος*, qui a trait à une pause dans les échanges sexuels, rapproche notre chapitre des thématiques évoquées: il s'agit d'un emploi unique (*hapax*), mais la racine s'en retrouve ailleurs (*Mt* 18, 19 ; 20, 2 ; *Ac* 15, 15 etc.), et il s'agit toujours d'évoquer un accord et une harmonie.

Pourtant, la thématique de la communion existe bien si l'on accepte d'aller plus loin que le vocabulaire. En effet, le propos sur la sanctification réciproque au verset 14 évoque une "perméabilité" du mariage; en outre, dans les premiers versets du chapitre 7, Paul s'adresse aux hommes et aux femmes, dont on sait qu'ils connaissaient un statut très différent dans la société, par un commun "vous", et tout ce qu'il demande aux uns, il le demande aux autres, exactement sous la même forme. Dans ces deux cas, on ne peut mieux parler de l'opinion de Paul qu'avec le terme de communion.

Bien sûr, certains évoqueront peut-être un autre propos, celui d'*Ep* 5, 22 («Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur»), que j'attribue pour ma part à Paul comme je l'ai expliqué au début de cette conférence. Mais on a fait depuis longtemps justice des interprétations étroites de ce verset, ne serait-ce qu'en rappelant d'une part qu'un tel propos est précédé d'une exhortation générale à se soumettre les uns aux autres, d'autre part que le vocabulaire de la soumission n'avait pas à l'époque la connotation qu'il a aujourd'hui: il se référait à un 'ordre' (grec, *taxis*) accepté par tous dans la société.

Qu'en déduire pour nous aujourd'hui? En premier lieu bien sûr que la communion exige la communication. Après avoir passé près de 15 ans comme conseiller d'Équipe Notre-Dame, j'en sais la difficulté, qui ne se manifeste pas que dans les couples: notre société se veut communicante, il n'est pas sûr qu'elle le soit plus que celles qui l'ont précédée.

Mais quittons un moment la lettre aux Corinthiens pour rappeler qu'en *Ep* 5, dans ce passage si souvent mal interprété, Paul parle du mariage chrétien comme de l'union du Christ et de l'Église: il manifeste donc tout à la fois que cette communion est unique, et qu'elle est un

remarquable témoignage rendu à Dieu, à l'époque de Paul comme aujourd'hui encore. C'est un fait qui demande que l'on défende ce mariage, en particulier dans les contextes sociaux où il est contesté.

Un mariage fidèle et durable est un témoignage de communion profonde entre les époux, comme il est aussi, et plus que jamais dans les conditions de nos sociétés, un témoignage de communion profonde avec Dieu.

3. LE DIVORCE EST POSSIBLE SOUS CERTAINES CONDITIONS

Je sais que mes thèses prêtent à controverse, et celle-ci plus que les autres. Je reconnais tout à fait que le mariage est un grand don, qu'il doit être protégé, et je comprends l'opposition de toujours de l'Église au divorce. Je n'ai jamais rien dit d'autre aux Équipes Notre-Dame dont j'ai été le conseiller pendant quinze ans. En même temps, comme chacun d'entre vous, j'en suis sûr, je suis souvent confronté à la souffrance de tant de divorcés, à leur demande de secours. Une fois dans ma vie, j'ai eu l'occasion de prêcher sur le mariage et le divorce, le 8 octobre 2000, parce que le texte de *Marc* 10,2-16 l'exigeait: «L'homme est-il autorisé à renvoyer sa femme?». Je tiens ce texte à votre disposition, je vous en cite un extrait:

à la souffrance de l'échec, à la souffrance de la séparation, à la souffrance de la solitude et de l'incompréhension, comment ajouter encore la souffrance de la condamnation ou du rejet, voir même de la simple réaffirmation d'une loi connue et justifiée?

Qu'il me soit donc permis de signaler deux points.

a). Il semble que Paul ne se sente pas tout à fait contraint par la parole de Jésus à propos de l'indissolubilité du mariage. Ne mettons-nous donc pas trop de poids dessus? Vous savez que, même parmi les Synoptiques, on observe des variations: si *Marc* et *Matthieu* sont à un moment sur la même ligne, «ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas» (*Mc* 10, 9// *Mt* 19, 6), il reste que, trois versets plus loin, l'évangile de *Matthieu* offre une forme de modulation: «quiconque répudie sa femme – pas pour 'prostitution' – et en épouse une autre, commet un adultère» (*Mt*

19, 9). Et Paul à son tour: «Mais si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare ; en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés : Dieu vous a appelés à vivre en paix» (1 Co 7,15). Remarquons toutefois que Paul ne dit rien sur un remariage qui pourrait suivre: au vu du contexte, on peut douter qu'il l'aurait accepté⁵.

b). Notre Église catholique est ferme pour refuser le divorce, mais accepte, au prix d'un long processus judiciaire qui passe toujours par Rome, de considérer les demandes et arguments de beaucoup de requérants, qui demandent l'annulation de leur mariage, même si des enfants sont nés entre temps. Même si je connais plusieurs cas de procédures abouties, j'avoue n'être pas très à l'aise avec elles, et je me demande s'il ne faudrait pas envisager quelque chose de moins juridique, qui puisse se traiter au niveau diocésain.

Il n'est pas question de rabaisser pour les divorcés les exigences du mariage, et beaucoup de ceux que j'ai rencontrés ne le demandent d'ailleurs pas: ils souhaitent seulement plus de compréhension. Ceux d'entre eux qui se remarient, et sont tenus actuellement à l'écart du sacrement eucharistique, ont en outre l'impression que l'on oublie la dimension de remède et de viatique qui appartient au corps eucharistique: bien sûr, on pourra les aider à comprendre ce que peut être une communion spirituelle, mais, pour ma part, je continuerai longtemps de m'interroger sur le poids terrible donné aujourd'hui à la parole du Seigneur sur le mariage évoquée plus haut, et de me demander si ce poids et la lecture exclusive qui en résulte sont bien conformes à l'évangile de miséricorde annoncé par Jésus. Ne risquons-nous pas de tomber sous le coup de la

5. Faut-il mentionner ici l'ouvrage relativement récent de D. INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Grand Rapids 2002? L'auteur, qui travaille sur les traditions rabbiniques, estime que les textes bibliques, et surtout évangéliques, sont reçus trop souvent sans qu'il soit tenu compte de la manière dont ils ont pu être entendus et compris à leur époque, dans leur milieu culturel: sa relecture et ses conclusions, pourtant loin d'être complètement laxistes (Jésus et Paul ont condamné le divorce sans raisons valables, et l'ont découragé même s'il existe des raisons valables; ils se sont alignés sur la position vétérotestamentaire d'un divorce possible pour adultère, abandon, ou tromperie; ils ont condamné le remariage après un divorce invalide, mais non après un divorce valide), continuent de susciter d'après réactions et débats, que l'on peut suivre sur Internet: parce que, de manière originale, l'auteur a voulu le débat sur ce média avant de publier son livre, pendant et après.

malédiction prononcée en Lc 11, 46: «À vous aussi, les légistes, malheur, parce que vous chargez les gens de fardeaux impossibles à porter et vous-mêmes ne touchez pas à ces fardeaux d'un seul de vos doigts!»?

4. CONCLUSION

La question qui m'était posée était de savoir si Paul était ou non en faveur du mariage. À la vérité, je ne suis pas sûr que le dilemme ainsi posé soit vraiment paulinien: il suggère en effet une position systématique qui s'accorde mal avec le tempérament et les propos habituels de l'apôtre. Paul colle à la réalité, il a devant lui des célibataires et des gens mariés, et son propos est toujours de faire progresser les uns et les autres, selon les possibilités et surtout les dons de chacun. Sa préoccupation serait donc plutôt: «tirez le meilleur parti du charisme que vous avez reçu». En utilisant les termes de Paul en 1 Co 7, cela se traduit: «Que chacun demeure dans l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu» (v. 20).

SOMMARI

Dalle lettere paoline si può imparare che il matrimonio è un carisma, cioè un dono gratuito di Dio mediato dallo Spirito: in quanto dono non può venire offerto a tutti. Anche il celibato può essere un dono. Per chi ha il carisma del matrimonio questo diventa un'esperienza di comunione: in questo contesto si capisce la sottomissione nell'orizzonte della comunicazione e del dialogo. A questo punto bisogna ritornare a ripensare del tema del divorzio e altri connessi con la realtà del matrimonio. Resta però il principio di trarre il meglio da tutti i diversi carismi.

From the Pauline letters one can learn that matrimony is a charism, namely a free gift of God mediated from the Spirit: in as much as gift it cannot be offered to everyone. Also the celibate man can be a gift. For who has the charism of matrimony this becomes an experience of communion: in this context one understands the submission in the horizon of communication and of dialogue. At this point it is necessary to return to rethink the theme of divorce and other

connections with the reality of marriage. It leaves however the principle of extracting the best from all of the diverse charisms.

Des lettres pauliniennes, nous pouvons apprendre que la mariage est un charisme, c'est-à-dire un don gratuit de Dieu par l'intermédiaire de l'Esprit Saint: en tant que don il ne peut pas être offert à tous. Le célibat peut être aussi un don. Celui qui a le charisme du mariage doit suivre l'expérience de communion. Dans ce contexte, nous pouvons comprendre la soumission à la lumière de la communication et du dialogue. Sur ce point, il serait bon de repenser le thème du divorce et les thèmes qui lui sont liés avec la réalité du mariage. Mais il demeure aussi le fait de tirer le meilleur de tous les différents charismes.

Se puede aprender de las cartas paulinas, que el matrimonio es un carisma, es decir un don gratuito de Dios, mediado por el Espíritu Santo. En cuanto don no se le puede ofrecer a todos. El celibato también es un don. Para quien tiene el carisma del matrimonio, este se convierte en una experiencia de comunión. Sólo así se entiende la sumisión en el horizonte de la comunicación y del diálogo. En este sentido hay que repensar el tema del divorcio y otros relacionados con la realidad del matrimonio. De todos modos el principio paulino es vigente: sacar lo mejor de cada carisma.

Das cartas paulinas pode-se aprender que o matrimônio é um carisma, isto é, um dom gratuito de Deus mediado pelo Espírito Santo: enquanto dom não pode ser oferecido a todos. Também o celibato pode ser um dom. Para quem tem o carisma do matrimônio, este se torna uma experiência de comunhão: neste contexto se entende a submissão no horizonte da comunicação e do diálogo. A este ponto precisa retornar e repensar o tema do divórcio e outros conexos com a realidade do matrimônio. Resta, porém, o princípio de extrair o melhor de todos os diversos carismas.

Risposta al prof. H. Ponsot

GIOVANNI SALMERI *

MARTINE GILSOUL **

1. PROF. GIOVANNI SALMERI

Non abbiamo certamente la competenza specifica per entrare nelle questioni di interpretazione paolina che sono state toccate da P. Ponsot. Vorremmo quindi limitarci a fare qualche considerazione che ci è stata suggerita dalla sua presentazione e, più in generale, dalla lettura dei testi di Paolo.

La prima riguarda la nozione di “dono” o “carisma”, che è stata usata nella prima tesi. Debbo confessare di avere poca simpatia per questo termine, che mi pare oggi grandemente abusato nel linguaggio ecclesiale, anche quando potrebbe essere benissimo sostituito da parole più sobrie come “missione”, “impegno”, “compito”, “scelta”. Certamente, c'è un senso (direi metafisico) in cui tutto è dono: la nostra esistenza, ogni cosa che ci circonda, ciò che ci accade giorno per giorno, tanto più i grandi eventi della vita. Ma è anche vero che, se si prende sul serio la libertà umana, nulla autorizza a pensare che il nostro agire sia condizionato meccanicamente dalla volontà di Dio: una visione che rischia di essere

* Docente incaricato di filosofia, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

** Laureata in Scienze dell'Educazione in Belgio, ha conseguito il Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

fatalista e deresponsabilizzante. Ho l'impressione che la tesi secondo cui «il matrimonio è un carisma», benché indubbiamente suggestiva, rischi proprio questo. P. Ponsot la usa in modo particolare per consolare i non sposati e per stimolare un atteggiamento di comprensione verso i conviventi: nell'un caso e nell'altro si tratterebbe, o potrebbe trattarsi, semplicemente della mancanza di un libero dono di Dio. Non posso certo negarlo positivamente, ma contemporaneamente osservo che i nostri decenni sono caratterizzati dal dilagare di una mentalità avversa al matrimonio, per i motivi più diversi (timore, individualismo, esagerazione delle aspettative, spostamento dell'accento dal legame al sentimento, rifiuto dell'impegno ecc.). Non aver trovato "l'anima gemella" può essere anche un segno che non si è stati finora capaci di mettersi in discussione e conoscere sé stessi a fondo. Dobbiamo attribuire tutto questo ad una maggiore avarizia di Dio nel concedere i suoi doni? E d'altra parte, fino ad un secolo fa la maggior parte dei matrimoni si concludeva sostanzialmente per una necessità sociale pacificamente accettata, se non addirittura in seguito ad una scelta diretta delle famiglie. Dio era più generoso?

Francamente non credo nessuna delle due cose. Mi pare invece evidente che esistono oggi problemi culturali molto gravi da affrontare: "gravi" non perché generino comportamenti contrari ad una morale estrinseca, ma anzitutto perché producono costi sociali e umani altissimi, che ormai stiamo misurando fin troppo bene. Si tratta di per sé di un problema umano, prim'ancora che cristiano, ma non mi meraviglia che talvolta la Chiesa, «esperta in umanità», sembri l'unica interessata. Tutto ciò non credo però che autorizzi a porre il problema in termini immediatamente teologici. Se il matrimonio è anzitutto (più sobriamente) "missione", "impegno", "compito", "scelta", ciò significa che c'è anzitutto una battaglia di civiltà da combattere. Non credo che Dio c'entri nulla con il fatto che la maggioranza dei ragazzi di oggi dica: "Io sposarmi? Mai!". Su un problema così recente nella storia dell'umanità certamente Paolo, e l'intera Scrittura, possono dirci molto poco nel concreto. Penso che però possano dirci qualcosa sul modo in cui i tanti ostacoli psichici e sociali al matrimonio possano essere superati non solo in una civiltà più sana ed equilibrata, ma anche in un contesto di fede: quello che sa che l'amore vince la paura, che ogni essere umano

è radicalmente dipendente, che la salvezza non va cercata in un altro essere umano perché solo Dio può salvare, che tutta la vita, nella sua fragilità e fallibilità, è un'avventura che ha un senso che mai può andare perduto, che si può sperare anche contro ogni speranza.

È per motivi simili che rimango perplesso anche dalla terza tesi, sul divorzio. So bene che l'argomento è molto dibattuto, che la giuridicizzazione dei processi di annullamento si presta a critiche, che la prassi delle Chiese orientali periodicamente suscita simpatie in Occidente. Ciononostante, l'argomento non riesce ad appassionarmi. Talvolta ho l'impressione che vengano occupate più energie per affrontare il problema (certo doloroso) dei divorziati risposati che per interrogarsi sulle cause del disastro che ormai da decenni si sta abbattendo sui matrimoni, cristiani e non, e soprattutto cercare di porvi rimedio. Non si tratta certamente di un problema limitato alla cosiddetta «preparazione al matrimonio». Mentre sto scrivendo queste pagine, provo a cercare con Google italiano “matrimonio”: prima di giungere ad una pagina “cristiana” devo scorrere fino al 25° risultato, dove trovo il documento del Pontificio Consiglio per la Famiglia contro le unioni di fatto (sicuramente non troppo comunicativo per il navigatore casuale); al 32° posto trovo il rito del matrimonio cattolico (inintelligibile per i più); arrivato al 50° posto, mi stanco di cercare. Nel frattempo, ho scorso decine di pagine di pubblicità consumistica, di pettegolezzi, di propaganda alle unioni gay, di informazioni giuridiche su come meglio divorziare. Questo è ciò che dai dieci anni in poi ogni ragazzo legge. Considerando la quantità di convegni che la Chiesa italiana ha dedicato all'importanza della comunicazione su Internet, c'è da restare allibiti (Il problema non è tutto qui, ovviamente, ma a forza di dire che «c'è ben altro» si rischia di non fare nulla). Ecco, confesso che questa clamorosa inettitudine nella comunicazione, che molto incide nella capacità di «fare cultura», per esempio mi appassiona molto più del pur grave problema dei divorziati risposati, e ho l'impressione che Paolo, per i suoi tempi impareggiabile comunicatore epistolare, rincorrerebbe i responsabili brandendo lo spadone con il quale tradizionalmente viene raffigurato. Non so invece se avrebbe molta voglia di discutere di “privilegio paolino» e «privilegio petrino».

2. DOTT.SSA MARTINE GILSOUL-SALMERI

La prima cosa che in realtà colpisce in Paolo non sono tanto le affermazioni singole che egli fa su questo o quel tema, ma il suo stile. Il linguaggio di Paolo sembra sempre adattato alle differenti comunità alle quali egli si indirizza, e in ciò ci invita a fare la stessa cosa, soprattutto quando si parla di amore e matrimonio. In effetti, quando si prende il tempo di incontrare dei giovani e di spiegare loro il messaggio della Chiesa, le maschere cadono e si vede una sorta di stupore: «Non sapevo che la Chiesa dice questo». Mi sembra fondamentale e urgente, soprattutto nella nostra società in cui le parole perdono il loro senso e le istituzioni internazionali non cessano d'inventare nuove espressioni, di compiere un lavoro di traduzione del messaggio della Chiesa riguardo all'amore umano e al matrimonio.

Dice la *Familiaris Consortio*:

Poiché il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia riguarda l'uomo e la donna nella concretezza della loro esistenza quotidiana in determinate situazioni sociali e culturali, la Chiesa, per compiere il suo servizio, deve applicarsi a conoscere le situazioni entro le quali il matrimonio e la famiglia oggi si realizzano (FC 4).

Spesso i cristiani danno l'impressione di restare tra di loro e trattenere per sé il tesoro delle loro scoperte. Per tutti noi che studiamo è necessario mantenere sempre un orecchio attento al mondo, sapere ciò che i giovani leggono e ascoltano, i messaggi che passano e i valori soggiacenti che sono veicolati, per poterli raggiungere là dove essi sono.

Su questo tema vorrei citare ciò che Benedetto XVI ha detto durante il suo recente incontro con i sacerdoti di Roma:

Non è sufficiente predicare o fare pastorale con il bagaglio prezioso acquisito negli studi della teologia. Questo è importante e fondamentale, ma deve essere personalizzato. È importante, da una parte, concretizzare con la nostra esperienza personale della fede, nell'incontro con i nostri parrocchiani, la grande parola della fede, ma anche non perdere la sua semplicità. Dobbiamo, tramite lo studio e quanto ci dicono i maestri della teologia e la nostra esperienza personale con Dio, concretizzare, tradurre queste grandi parole, così che devono entrare nell'annuncio di

Dio all'uomo nell'oggi. [...] E, direi, dall'altra parte, non dovremmo coprire la semplicità della Parola di Dio in valutazioni troppo pesanti di avvicinamenti umani. Non perdiamo la semplicità della verità.

Non si tratta dunque solo di una questione esteriore di parole. Sono colpita dal vedere quanto l'insegnamento di Paolo è impregnato di umanità e non si situa soltanto a livello spirituale. Ciò deve essere un modello per noi, e ancor più oggi che la nostra società è disorientata dobbiamo poter incontrare le persone là dove esse sono, per aiutarle a conoscersi meglio, a sapere chi esse siano, quale sia il senso della loro vita, per poi scoprire anche il significato spirituale del matrimonio e della vita coniugale.

Come ha evidenziato Jean-Claude Guillebaud ne *La tirannia del piacere*, la nostra società è sommersa da una «morale del divorzio» che si basa su una sacrosanta fedeltà a sé stessi; quando allora il desiderio e la passione cominciano a diminuire e a scomparire, è quasi normale che la coppia si disfaccia. D'altra parte, le figure stabili che un tempo servivano come punti di riferimento scompaiono sempre più, numerosi giovani hanno paura di impegnarsi per la vita e perdere nel matrimonio la loro libertà (qualche anno fa, un'amica mi diceva: «Non conosco nessuna coppia che mi dia voglia di sposarmi»). Mi sembra che ciò attiri la nostra attenzione sulla formazione umana che andrebbe approfondita con le coppie, senza fare a meno dell'apporto delle scienze umane. All'interno della Chiesa si ha talvolta la tendenza a presentare una visione spiritualizzante del matrimonio e della vita di coppia. Agendo così, le coppie non vengono affatto aiutate a camminare insieme giorno per giorno per raggiungere l'ideale della pienezza dell'amore. La vita quotidiana è fatta di una quantità di piccoli dettagli. Per esempio, la preghiera vi gioca sì un ruolo fondamentale, ma quando la coppia non riesce più a comunicare, come potrebbe pregare?

3. PROF. GIOVANNI SALMERI

Se un esperto di Paolo si dichiara dubbioso se si possa in lui cercare una posizione “favorevole” o “contraria” al matrimonio, tanto più noi dobbiamo lasciare la questione aperta. Io dico soltanto che come lettore (e come persona sposata) ho più simpatia per chi fosse “contrario” al

matrimonio per motivi reali (e certamente le remore di Paolo lo sono) che per chi è “favorevole” per motivi immaginari e fantasie spirituali. In ogni caso, in generale non mi aspetto di trovare in Paolo, né nella Scrittura nel suo complesso, una completa antropologia vincolante per la mia fede: la storia della filosofia, e del pensiero cristiano in particolare, mostra che il pluralismo e il continuo progresso sono in questo terreno inevitabili e anzi auspicabili. In Paolo cerco soprattutto quella prospettiva della fede che mi aiuti a vivere meglio anche ciò che è interamente umano. In questo senso, forse la celeberrima pagina di *1Cor* 13 riguarda il matrimonio in un modo più essenziale e più profondo di quanto lo siano brani che, come ci ha ricordato il P. Ponsot, sono tutto sommato più legati a questioni contingenti. E si tratta di quella pagina che pone le esigenze dell’amore (non romantico, perché dettagliatamente legato ad atteggiamenti concreti e identificabili) al di sopra di qualsiasi «carisma», e sicuramente anche al di sopra della questione se il matrimonio sia o no un carisma.

4. DOTT.SSA MARTINE GILSOUL-SALMERI

Molte pagine di Paolo riguardano la vita di comunità, ma la maggior parte di ciò che egli vi dice mi sembra valido anche per le coppie. Non solo perché la coppia è una piccola comunità, ma anche perché la comunità più ampia riveste un’importanza fondamentale: una coppia sola è una coppia in pericolo. La comunità è una risorsa, perché dà la possibilità di condividere il cammino con altre coppie, di domandare consiglio, di avere testimoni che incarnano l’ideale cristiano che vogliamo vivere. Le mediazioni umane sono per questo veramente necessarie. Nel nostro matrimonio, noi ci appoggiamo anche sulla fedeltà alla loro vocazione dei sacerdoti e di consacrati, perché ciò ci invita a donarci ogni giorno di più, prendendo a modello Cristo che si è donato per la sua Chiesa. Ciò ci incoraggia a non contentarci mai della situazione attuale, a non abituarci ad una *routine* che ci chiuderebbe nella mediocrità, ma ad andare oltre noi stessi per il bene dell’altro, in un dono di sé che s’incarna in una quantità di piccoli doni quotidiani.

Anche per questo ho scelto due passi di Paolo che, pur senza parlare esplicitamente della famiglia, sono come dei pilastri che mi pare che possano fondare l’ideale della famiglia cristiana e guidare verso esso.

Il primo è l'invito al perdono reciproco della lettera ai *Colossesi*: «Come il Signore vi ha perdonato, così fate anche voi» (*Col 3, 13*). Il perdono è una chiave della vita coniugale. La messa in pratica di questo piccolo consiglio che tutti conoscono, «non vi addormentate mai senza aver domandato perdono al vostro sposo», è sorgente di gioia, perché insegna l'umiltà e fa crescere nell'amore incondizionato l'uno per l'altro. Così apprendiamo sempre più che l'altro ci ama per ciò che noi siamo e non per ciò che facciamo. Fanno tristezza le coppie che si «scusano» senza arrivare al perdono. Il perdono è fondamentale perché permette di rialzarsi con l'aiuto dell'altro o di perdonare con gioia e continuare a camminare insieme. Il perdono aiuta a ricevere il nostro amore da Dio, il fatto di sapermi perdonata mi spinge ad avere per mio marito lo stesso sguardo di misericordia che Dio ha su di me, e dunque ad accoglierlo come è senza volerlo cambiare.

Il secondo è il passo dove in riferimento al matrimonio si parla di «mistero», *sacramentum*: «Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!» (*Ef 5, 32*). Anche se gli esegeti diranno che qui non si parla di «sacramento» nel senso tecnico della teologia posteriore, queste righe aiutano a ricordare che nella vita coniugale il sacramento è una forza vivificante alla quale possiamo attingere per ripartire rinforzati. Quando sopraffatta dalla stanchezza cominciavo a dubitare e a fissare lo sguardo più sui problemi che sui bei momenti, talvolta mi è accaduto che mi sono ripetuta le parole che abbiamo pronunciato al momento dello scambio del consenso: «Io mi dono a te per amarti fedelmente, ogni giorno della mia vita». Sapere che non siamo soli nel nostro cammino, che non scorre sempre come un fiume tranquillo, cambia tutto. Dio ci alimenta attraverso i sacramenti e la preghiera che cerchiamo di vivere insieme quotidianamente. Il fatto di inginocchiarsi insieme davanti il Santissimo ci aiuta a riceverci l'uno l'altro da Dio. Accettando di dipendere da Dio, posso vivere più facilmente la sottomissione amorosa a mio marito.

SOMMARI

Cos'è un carisma? Alle volte si ha la impressione di un abuso nell'uso del termine. È necessario domandarsi perché vengono impiegate più energie per affrontare il problema dei divorziati risposati, di quanto non si faccia

per la vita dei coniugi regolarmente sposati. D'altra parte, di Paolo colpisce più il suo stile che il contenuto delle lettere, e questo ha forza di testimonianza, soprattutto di fronte alla mentalità d'oggi che vede il matrimonio come una realtà autoreferenziale. In una chiara accoglienza di una dimensione religiosa dell'esistenza, tutta la complessa realtà del matrimonio viene valorizzata e colta in pienezza.

What is a charism? Sometimes one has the impression of an abuse in the use of the term. It is necessary to ask oneself why energy is used to confront the problem of people that are remarried, in as much as one does not make oneself for life with the partners regularly married. On the other hand, Paul in his style of the content of his letters has this force of testimony, above all in front of the today's mentality that sees matrimony as an autoreferential reality. In a reception of a religious dimension of existence, all of the complex reality of matrimony is valued and grasped in its fullness.

Qu'est-ce qu'un charisme? Nous pouvons avoir l'impression d'un abus dans l'utilisation de ce terme. Il est nécessaire de se demander pourquoi nous développons tant d'énergie pour affronter le problème des divorces remariés alors qu'on ne se préoccupe pas autant de la vie des conjoints qui sont mariés d'une manière régulière. D'autre part, le style de Paul peut nous toucher plus que le contenu des lettres. Ceci constitue une force de témoignage surtout face à la mentalité actuelle qui voit le mariage comme une réalité autoréférentielle. Dans un clair accueil d'une dimension religieuse de l'existence, toute la réalité complexe du mariage est valorisée et comprise en plénitude.

¿Qué es un carisma? A veces da la impresión de que se abusa del término. Es necesario preguntarse por qué a veces se gastan más energías para afrontar el problema de los divorciados vueltos a casar, que de la vida de los cónyuges regularmente casados. Por otro lado llama más la atención en Pablo, su estilo que el contenido de las cartas y esto tiene una gran fuerza de testimonio, sobre todo ante la mentalidad hoy difusa que ve en el matrimonio un realidad autoreferencial. Toda la realidad del matrimonio se valoriza y se toma en su plenitud si se la ve con una clara apertura a la dimensión religiosa de la existencia.

Que coisa é um carisma? Às vezes se tem a impressão de um abuso no uso dos termos. È necessário pergunta-se porque vêm ocupadas mais energias para afrontar o problema dos divorciados re-esposados, de quanto não se faça para a vida dos cônjuges regularmente esposados. De outra parte, de Paulo se compreende mais o seu estilo que o conteúdo das cartas, e isto há força de testemunho, sobretudo diante da mentalidade de hoje que vê o matrimônio como uma realidade auto-referencial. Em um claro acolhimento de uma dimensão religiosa da existência, toda a complexa realidade do matrimônio vem valorizada e acolhida em plenitude.

St. Paul and Marriage: A Hermeneutic

JOSEPH C. ATKINSON *

1. HERMENEUTICS AND THE SEARCH FOR TRUTH

St. Paul's complex writings serve as a primary deposit for the Church to discern what is the divine will concerning the precise nature of the human person, marriage and the family. But beyond being complex, they are also inspired and thus reveal the truth in a unique way. Consistent with all writing, the truth that is conveyed in Scripture always requires some form of interpretation. As we shall see, discovering Biblical truth is always an encounter within the context of a relationship. The vocation of the Christian and of the Church is to know the fullness of truth. This is always a call to a deeper communion with God which, in our fallen state, is met by resistance on our part. Hence, attainment of knowledge often has an element of conversion about it (as this resistance is overcome) and is consequently wrought with many difficulties. Scripturally, to know truth is always more than just assenting to propositions. One of the great revelations of Christ is that He is truth itself (*Jn 14, 6*). Truth is a Person. To know the truth is an encounter with the divine concerning a specific reality (be it marriage, abortion, divorce, etc.) and this revelation then calls to be appropriated into our own lives. St. Paul's writings reveal

* Associate Professor of Sacred Scripture, John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington D.C. (U.S.A.).

the mind of God (this is the meaning of inspiration) and deal with the profound mysteries of God. To comprehend the depth of these writings is no easy matter; even St. Peter took pains to write that understanding Paul was not easy (2 Pt 3, 15-16). This is equally true two thousand years later, especially given the cultural and linguistic divide that separates us. But the Lord promised not to leave his disciples orphaned (Jn 14, 18). When the Holy Spirit comes, He would «lead you (Gk= plural form of 'you') into all truth» (Jn 16, 13). This dynamic lies at the heart of the Church throughout all ages and enables us, as the body corporate, to *discern* the full truth of God.

In the modern era we have been deeply blessed by vigorous academic investigations of the Scriptures which have produced much good fruit. But these modern methodologies have been accompanied by a tendency towards fragmentation and subjectivism in Biblical studies which oppose the corporate dimension of the truth. In the academy, a false dichotomy has sometimes arisen which opposes individual scholarly exegesis to the pneumatically endowed discernment of the Church, rather than seeing them as a unity. (Using Pauline language, one could describe this as individual members opposing the life of the body itself.) Because of this, the Church has cautioned that while this century-long hermeneutical development is welcomed, it has not been without grave difficulties that need to be addressed. Three major problems are discernible. The first is the tendency to pervert the interpretation of the Scriptures for specific agendas. This has been a problem from the beginning of the Church (see Gal 1, 7 and 2 Tim 2, 16-19)¹. The second concern is the inability of critical methodologies to be critical of some of their own faulty presuppositions. Ratzinger in his *Biblical Interpretation in Crisis* pointed this out and showed how there needs to a criticism of criticism (*i.e.*, modern methodologies) to purge them of faulty premises so they

1. This is particularly evident in the major encyclicals that were issued during the 20th century which warned against the those who were using critical methodologies to attack the faith. See *Providentissimus Deus* and *Divino Afflante Spiritu*. The Church did not condemn scholarly research *per se* but warned against false constructions and usages to which it was put. In fact, it was urged that genuine scholarship overcome those attacks.

can accurately investigate the Biblical texts². The third problem is the faulty anthropology that is often operative in the modern approach to Scriptures. Christian anthropology reveals that a person is never just an isolated individual but always has a constitutive corporate dimension. Human nature reaches its teleological conclusion in Christ when it become part of His Body (see 1 *Cor* 12, 27). The baptized man now only knows existence in the corporate terms of being a member of the Church. Sin drives him into isolation. *His capacity to know truth has also been redeemed*, which means that, precisely because he is a member of Christ, he is growing towards the fullness of the Son (*Col* 2, 10) in conjunction with all the other members of the Body. While deeply personal, this is a corporate activity and this organic/corporate dimension must be accounted for in any account of how we acquire knowledge. While each person must personally appropriate the truth, the fullness of truth can only be secured within the *corporate* reality of redeemed humanity in Christ, *i.e.* the Church. Paul writes that the Church is the pillar (στῶλος) and foundation (ἐδραίωμα) of the truth (ἀληθείας) (1 *Tim* 3, 15).

In this capacity, the Church has a two-fold function. *Negatively*, it discerns errors and clarifies our thinking so that we can securely know the actual content of the truth. Every person is bound to the age in which he lives and to the limitations of his own intellectual ability, and can easily be blinded by the limitations of his own culture. Hence, in a fallen world, there is always a need for a divine charism to secure the truth against these limitations and falsifications. This has been the great dynamic of Church history (beginning with the Council of Jerusalem) where the Church discerns that specific beliefs proposed by theologians are faulty and would compromise the truth. This has often been an arduous process but the Church knew this was part of her vocation in the world and that, as the Body of Christ, she was uniquely equipped with the Holy Spirit to carry out this task. *Positively*, the Church was to grow in its grasp of the truth until it reaches its fullness in Christ.

2. «This kind of self-critical exegesis stops building “conclusions” on top of conclusions, and from constructing opposing hypotheses. It looks for a way to identify its own foundations and to purify itself by reflections on those foundations». J. RATZINGER, *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, Grand Rapids 1989, 8.

Paul writes that Christians are to grow in knowledge of the truth until they become and function as a single organic entity (*Eph* 4, 13). The individual believer makes valuable contributions to the dialogue which is carried on within the Church (see *Acts* 15), but only in his corporate identity can redeemed man (*i.e.*, the Church) properly discern and grasp the fullness of binding truth (see *Matt* 18, 18)³.

The above insights can be formulated as a “hermeneutic” required to know the truth in Scripture: we must approach the text as the unique revelation of God’s mind⁴, allowing ourselves to encounter the reality of Christ in the words which always calls for an ever deeper conversion and communion of the heart. While this is a profoundly personal act, one must always remain conscious that this personal encounter is already grounded in our being a member of the corporate Body of Christ. It is this Body, the Church, which is the historical prolongation of the Incarnation, which by its nature and mission, alone can secure for us the truth, overcoming the ambiguities that inevitably arise from our fallen state, because it possesses the gift of the Spirit⁵ (See *Act* 15, 23–29).

To understand how this “hermeneutic” operates within the Pauline corpus, we need first to acknowledge that in a world bruised and fractured by sin, it is difficult to clearly and unambiguously “know the truth.” Biblically, to *know* something is a much rich concept than the mere possession of knowledge. To *know* is to encounter a reality and become one with it⁶. In Semitic thought, to know something resembles

3. See *DV* 2, 10 «It is clear, therefore, that sacred tradition, Sacred Scripture and the teaching authority of the Church, in accord with God’s most wise design, are so linked and joined together that one cannot stand without the others».

4. Taking the Incarnation as the prime analogote, the Scriptures are truly human and truly divine and both must be accounted for. God uses human language, customs, etc. as the vehicle by which He reveals the truth. As *Dei Verbum* puts it, «God chose men and while employed by Him they made use of their powers and abilities, so that with Him acting in them and through them, they, as true authors, consigned to writing everything and only those things which He wanted» (3, 11).

5. See J. ATKINSON, “The Word Made Flesh”, in *Columbia*, Vol. 88 No. 9 (September 2008) 24–26. This article explains the essential Christological, ecclesial and eucharistic dimensions of the Word of God. See also, *DV* 3, 12 «For all of what has been said about the way of interpreting Scripture is subject finally to the judgment of the Church, which carries out the divine commission and ministry of guarding and interpreting the word of God».

6. See J. PEDERSEN, *Israel, Its Life And Culture I-II*, Milford, London 1926 (reprint 1954), 190–hereafter, *Israel*. Note the section on the soul, particularly its pliability and its

knowing a person at a deep physical level, in terms of intimacy. At its deepest levels, to know is to become one with, and to be altered by another. Hence, the Hebrew verb *yadah* means both to know something and to have sexual intercourse with another person. They are simply different modalities of what it means to “know”. Secondly, truth in the Biblical sense is related to the narrative of creation in *Gen* 1 and 2. Simply put, these texts reveal that there is an objective reality outside of man which is neither self-created nor does the human person give reality by his subjective perceptions. Reality, *per se*, is created by God who remains *ad extra* and who gives this reality both its continuing structure and its teleological purpose. Truth is that which corresponds with this reality. This helps to clarify the statement of Jesus when He says that He is the Truth. Since all things come to be in and through Him (*Jn* 1,2), their structure and meaning come from Him. To “know” reality ultimately is to know the person of Christ.

All of this must be the preface to any exegetical work that is carried out. Unfortunately in the modern context, only a scientific approach towards exegesis is often considered acceptable. It examines Scripture from the human perspective alone without accounting for the dual nature of the text. The divine horizon is usually considered not accessible and the function of the corporate body (the Church) is often seen as a controlling influence bound to a predetermined result.⁷ This is to mistake the nature of the text and the Church, as well as to misconstrue the relationship of Christ’s Body to discerning the truth. As Ratzinger shows, both the genuinely scientific approach and the integrating, organic *traditio*⁸ need to be wedded together to effect a proper exegesis of the text⁹.

powers of union with other realities (see pages 99–181, 206–213).

7. RATZINGER, *Biblical Interpretation in Crisis*... cit., «Faith itself is not a component of this method; nor is God a factor to be dealt with in historical events», p. 2.
8. *Traditio* is used as a kind of shorthand here to include the role of the Church, the corrective functioning of the magisterium (see *DV* 2, 10), and the whole sanctioned tradition of understanding that has been passed on organically within the Church beginning with the early Church Fathers.
9. «You can call the patristic-medieval exegetical approach Method A. The historical-critical approach... is Method B. What I am calling for is not a return to Method A, but a development of Method C, taking advantage of the strengths of both Method A and Method B». RATZINGER, *Biblical Interpretation in Crisis*... cit., 107–108.

We now arrive at St. Paul. Because his writings witness to the truth of Christ on critical human realities, his thoughts are often signs of contradictions for the modern world and rejected. Secularism (with its values of absolutized egalitarianism, the right to pleasure, and the triumph of individualism over any corporate sense) is pervasive in the modern context. It has rejected the spiritual dimension to reality and embraced a materialistic understanding of the person and his relationships. As JP II points out, the logical conclusion of this tendency is the rejection of the mystery of the Bride of Christ¹⁰. Even within the Christian community, there is a level of antipathy and hostility towards Paul's teaching that is unprecedented. These influences have deeply affected modern exegesis. All of this shows the great need to recover the above hermeneutic which will allow us to grasp more fully and securely the mind of Christ.

1. NATURE OF THE MAN-WOMAN RELATIONSHIP

Any adequate understanding of Paul must be predicated on the fact that he was immersed in the Hebraic tradition. It is true that Paul lived in a context that had deep Hellenic influences, but this never displaced his fundamental psychological and religious grounding in Hebraic thought. He states unequivocally, «I am a Pharisee, the son of Pharisees» (*Acts* 23, 6) Whatever else is true of Paul, it is clear that he thinks in Hebraic categories which are consonant with the *OT* revelation¹¹. To understand marriage in Paul, one must first determine what was his understanding of the nature of man and woman *per se*. Contrary to modern attempts to see male and female in absolutized egalitarian terms, reducing them to a form of interchangeability and rendering gender a mere accident of the human person, Paul grounds his understanding in the creative act of God. His teaching on the roles of men and women within the assembly in 1 *Cor* 11, 1-16 and 1 *Tim* 2, 11-13 is derived not from cultural norms but

10. *Letter to Families* 19: «Modern rationalism does not tolerate mystery. It does not accept the mystery of man as male and female, nor is it willing to admit that the full truth about man has been revealed in Jesus Christ».

11. While it had once been thought that Paul was heavily reliant upon Greek categories, his dependence on Semitic thought is easily shown.

from the order of creation, itself. For each gender, what is determinative is the specific manner in which God created the first human couple. *Inter insigniores* which deals with the question of the inadmissibility of women to priestly orders, accepts this reasoning and states: «For Saint Paul this prescription is bound up with the divine plan of creation (1 *Cor* 11, 7; *Gen* 2, 18-24): it would be difficult to see in it the expression of a cultural fact»¹². For Paul, there is a divinely given hierarchical ordering of the genders which shows forth the glory of God. It is precisely this principle of order from which the idea of headship comes that allows for the proper ordering of creation, the church, marriage and family. All are interconnected. «But I want you to know that Christ is the head of every man, and a husband the head of his wife, and God the head of Christ» (1 *Cor* 11, 3). For Paul, God created the man first as head which refers to both the sense of origin of the woman (11, 8) and as having the ordering principle of authority derived from God, Himself (11, 10). Paul's teaching derives from the dynamic principle God sets in creation. There is an order that is destined to be reflective of the sacrificial love of God. This reaches its densest point in *Ephesians* 5 which shows that the headship of the man must take the form of the dying-Christ on the Cross. Within the redeemed order of creation, all authority is servant-authority and it is to this "death" that the husband is called if he is to live out his vocation as a Christian husband and father. To replace this dynamic of gender with modernist concepts of egalitarianism is to reduce it to a mere banality which can no longer image forth the cosmic-salvific drama of Christ.

The fundamental importance of creation is a key for Pauline thought. This is particularly true for interpreting *Gal* 3, 28 which is generally misinterpreted because it superficially appears to reduce gender a mere accident. The text is often translated as "there is neither Jew nor Greek, free nor bond, male nor female" (NJB, NIV, KJV) which equates all three contrasting pairs. The Greek text, however, makes a distinction between the first two pairs (Jew/ Greek and free/slave) and the last pair, male/female. The first two pairs use the phrase οὐκ ... οὐδέ /

12. *Inter insigniores: Declaration on the Admission of Women to the Ministerial Priesthood* (15 October 1976), section 4.

neither...nor whereas male and female form a unit joined by *kai*. The first contrasting distinctions only come about after the fall. But when Paul writes about gender he uses a different phrase which presents this pair as a unity: οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ “there is not male and female”. It is clear that the distinction between the genders does not operate in the same way that the other distinctions do. Why? Because redemption in Christ overcomes the effects of the fall (division of the human race, slavery, etc.) but it does not overcome the actual order of creation willed by God before the Fall. To “undo” gender would be to overthrow the divine will. However we understand this difficult phrase, the way in which gender is introduced must be kept distinct from the other two pairs because gender is a part of the permanent good God wills for man and is not to be overcome¹³. In all of his writings, Paul maintains a clear distinction between the sexes and maintaining the original order of creation that gives absolute dignity to both.

2. CELIBACY

What is novel in Paul is his emphasis on the value of celibacy. This emerges from the reality of *kairos* penetrating the *chronos* of creation. With the Incarnation, eternity enters into the created realm in a manner which begins the kingdom of heaven in a definitive way. Hence, all values are made relative to the overarching value of the final state of man, the eschaton. With the beginning of the kingdom, virginity for the sake of the Lord now acquires value that it did not possess in the old covenant. This is not a denial of the value of the physical body or of marriage. Rather, celibacy points to the fullness of all things in Christ. Each has an iconic value that complements the other¹⁴. As Paul shows in *Eph* 5, 32, it is marriage and not celibacy that becomes the

13. In *Col* 3, 11, Paul makes the same distinctions that are overcome in Christ but this time does not refer to gender which is further proof that gender is not rendered meaningless in Christ.

14. «Virginity or celibacy for the sake of the Kingdom of God not only does not contradict the dignity of marriage but presupposes it and confirms it. Marriage and virginity or celibacy are two ways of expressing and living the one mystery of the covenant of God with His people». (*Familiaris Consortio* 16) [Hereafter *FC*.]

privileged image in creation of the relationship between Christ and the Church. Celibacy for the Lord participates in the *teleological* fulfilment of this redemptive relationship, pointing towards the eschatological vision of which celibacy is an anticipatory sign¹⁵. Paul's teaching is simply a reflection of how deeply his Hebraic worldview had been transformed by the experience of Christ. The Lord's penetration into our lives does not deny the value of marriage but opens us to an even greater reality, celibacy for the kingdom, which He has come to inaugurate. Hence, celibacy is considered superior¹⁶, not because of any defect in marriage (which is a created good) but because it is a specific form of participation in the eschaton towards which all created goods are oriented. There is an order here but this order does not reduce or denigrate the value of marriage. In fact, it enhances it. We must remember that Paul taught that it is marriage *and not celibacy* which is the privileged icon of Christ and the Church.

In the modern context, love (particularly in its erotic attraction and its expansive qualities) has become a hermeneutic in itself by which all things are evaluated. This is hardly the Scriptural understanding. While granting enormous value to human love and its physical expression (see the *Song of Songs*), revelation never absolutized human love or its concrete expression but always brings it under the lordship of God. All created realities, including sexual love, are ordered to Christ and to holiness. Paul, having a Semitic worldview, understood how the Mosaic laws brought all human realities into the covenant so that the community would become holy. Central to these laws is what is known as the Holiness Code (*Lev 17-26*) in which Israel is called to be different from all other nations so they she would reflect the holiness of the Lord. «Be holy, for I, the Lord your God, am holy» (*Lev 20, 7*). With attention and exactitude, sexual relationships are meticulously delineated to ensure that these relationships and activities correspond with the holiness of God. Paul, as a Jew, knew that sexuality or erotic love was never an

15. «In virginity or celibacy, the human being is awaiting, also in a bodily way, the eschatological marriage of Christ with the Church», *FC 16*.

16. «It is for this reason that the Church, throughout her history, has always defended the superiority of this charism to that of marriage, by reason of the wholly singular link which it has with the Kingdom of God» (*FC 16*).

absolute in its own right but always had to be come under submission to the order of God to become truly human and worthy of God's people.

3. INDISSOLUBILITY OF MARRIAGE

This becomes particularly evident in the discussion over the indissolubility of marriage. In no other religious system does marriage take on such a sacramental nature so that its bond perdures throughout life. Christ's teaching on this matter, and the Church's perennial understanding of His words, reveals an aspect of this human reality which had hitherto remained hidden. Without the salvific grace of Christ, this truth remains impossible to comprehend. In *Matt 19*, Jesus goes far beyond the rabbinical discussions of His day which did allow for divorce¹⁷ and showed the constitutive nature of marriage given in its creation. At first reading, Jesus' position appears to be novel. However, when the whole Hebraic tradition is consulted, the logic of Jesus' teaching becomes evident. This tradition shows that the Mosaic provision for divorce was not a positive reality but a concession to man's fallen nature. The Cross would effect a substantive change in this state of affairs. In the prelapsarian economy, there was no provision for divorce. Marriage in *Gen 1-2* is presented within a covenantal context¹⁸, and in the wisdom literature the ideal is always one man with one woman. In the prophets, God declares that He hates divorces (*Mal 2, 16*) and even within the Mosaic legal corpus, divorce is outlawed in specific cases because it contradicts the holy state of the priests (*Lev 21, 7*). Clearly, even though allowed, divorce is not neutral but possesses a negative dimension which, on some level, is in conflict with the holiness of God. Jesus' teaching takes up this "deeper" logic¹⁹ and in Him marriage reaches its teleological conclusion. Divorce

17. At issue was the interpretation of *Dt 24:1* which allowed for divorce. The Hillel school argued for a lenient interpretation of what constituted grounds for divorce while the Shammai school maintained that only a grave cause was sufficient. Either way, divorce was acceptable within rabbinical Judaism.

18. See G. J. WENHAM, "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story," in *I Studied Inscriptions From Before The Flood*, R. S. HESS – S. T. TSUMURA (edd.), Winona Lake 1994, 399 ff.

19. While there is specific provisions for divorce in the Mosaic covenant, the deeper truth of marriage and its vocational orientation towards indissolubility is never lost

proceeded from the Fall and issues from the hardness of man's heart, but in Christ's act of redemption, man's nature is restored and marriage is healed so that it now can be lived as "in the beginning". Only through the sacrifice of Jesus can marriage become covenantal once again. Marriage in Christ takes up its iconic and sacramental vocation to image forth Christ's salvific love in the world.

Paul's consistent teaching on the indissolubility of marriage stems from the teaching of Jesus and is rooted in the 'deeper' consciousness of Hebraic revelation. This restoration of marriage to its original indissoluble state is the concrete expression of how the fractured creation has been healed by the grace of Christ. To allow for divorce is to deny the power of Christ's redemptive mission. Paul's vision is utterly Christocentric and for him, the redeemed person and all realities, including marriage and sexuality have been substantially changed by the power of Christ. «If anyone is in Christ, he is a new creation, the old has passed away, behold the new has come to be» (2 Cor 5, 17). The gift of sexuality was received in its purity in Eden and became the instrument for the holiness within the covenant. In Christ, it now reaches its fulfilment.

4. FORNICATION

For Paul, sexual relationships can only be holy in one specific context: between a man and woman within a marriage. All other forms of sexual activity are sinning against the body and introduce disorder. Paul warns the Corinthians: «Avoid immorality. Every other sin a person commits is outside the body, but the immoral person sins against his own body» (1 Cor 6,18). Paul's teaching is consistent with, and flows from a). the order of creation revealed in Genesis, b). the exhaustive legislation of the Mosaic covenant regulating all sexual relationships so they are consistent with covenantal holiness, and c). the restoration of sexuality in Christ which enables it to be an icon of Christ's own love. All forms of *porneia* (i.e., all sexual activity outside of a covenantal relationship) contradict the essential holiness of human sexuality. The key principle is that the

even when accommodations are made for the fallen nature of man.

body is meant for the Lord and must come under His Lordship: «The body, however, is not for immorality, but for the Lord, and the Lord is for the body» (1 Cor 6,13). The Greek word in this text is *porneia* which in the LXX is used to translate the Hebrew word זנות which means “to commit fornication” or “to be a harlot”. Fornication is simply sexual intercourse between two people not married while becoming a harlot is a person who is sexually licentious for hire. In the OT, the term זנות refers to both types of sexual activity²⁰. When Paul gives his teachings on sexual relations, he uses the term *porneia*, the Greek equivalent of the Hebrew word זנות. «Do you not know that the unjust will not inherit the kingdom of God? Do not be deceived; neither fornicators (πορνοι) nor idolaters nor adulterers nor boy prostitutes nor practicing homosexuals» (1 Cor 6, 9).

Paul’s reasoning for this absolute stricture against pre-marital relationships is because of the nature of sexuality. He says in 1 Cor 6, 16 that intercourse forms a bond between the partners so that they become one body which echoes the teaching of Gen 2, 24²¹. In the next sentence, Paul states the reality of the Christian: «But whoever is joined to the Lord becomes one spirit with him». Since the Christian is already one with Christ and his body is one with Christ, all his sexual activity needs to be consonant with the holiness of the Lord or a fundamental conflict is set up. For the Christian, sexuality is now caught up with his covenant with Christ and, as Paul commands, we are now «to glorify God in our bodies» (1 Cor 6, 20). This is only possible when sexual activity occurs within the covenantal context willed by God from the beginning: *i.e.*, in marriage²².

In the modern context, this teaching on fornication/*porneia* has become problematic. While most would acknowledge that premarital sexual activity contradicts the baptismal covenant, there has been a great

20. See Dt 22, 13 ff and Lev 19, 29. The former condemns premarital sexual activity while the latter condemns priests who force their daughters into harlotry. In each case, the word used is זנות.

21. (Or) do you not know that anyone who joins himself to a prostitute becomes one body with her? For “the two”, it says, “will become one flesh”. (1 Cor 6, 16).

22. FC 56: «The sacrament of marriage is the specific source and original means of sanctification for Christian married couples and families. It takes up again and makes specific the sanctifying grace of Baptism».

reluctance at the pastoral level to face the reality of fornication/*porneia*. Again, in the modern context, the ‘pastoral approach’ is often set in opposition against objective truth. In this modern paradigm, the truth is seen as an ideal, usually unattainable. It assumes that our subjective experiences and affectivity must be accommodated even when they contradict objective truth because “God is love”. This translates into the acceptance of behaviour that objectively contradicts the true nature of love (and holiness) in the name of love. Paul never envisioned a dichotomy between objective truth and the life choices of Christians. What differentiated Christians was precisely the fact that they *conformed* their lives by the power of the Spirit to the truth which was in Christ²³. This “conforming” dynamic was at the heart of Paul’s understanding of the Christian life and he expresses this in his urgent appeal to the Roman Christians:

I urge you therefore, brothers, by the mercies of God, to offer your bodies as a living sacrifice, holy and pleasing to God, your spiritual worship. Do not conform yourselves to this age but be transformed by the renewal of your mind, that you may discern what is the will of God, what is good and pleasing and perfect. (*Rom* 12, 1-2)

For Paul, premarital sexual activity fundamentally contradicted our union with the Lord. It was a grave sin that had serious consequences. As with any genuine pastoral advice, this was never a question of condemning the person but the objective assessment of a situation that was leading people away from Christ. Their subjective intentions could not make holy that which was disordered. Consequently, any authentic pastoral approach will desire to show a person the grave danger they are in and how their very activities, while looking like love, in fact, contradict the truth of love at a fundamental level. Like a shepherd, the Christian community should seek out that which is lost and confused, and bring the light of Christ’s truth to bear in those situations so that people may be free to finally experience love.

23. 2 *Thess* 2, 10: «Those who are perishing because they have not accepted the love of truth so that they may be saved».

From the Pauline perspective, the cultural acceptance of cohabiting couples, seeing their situation as equivalent to marriage, shows a lack in understanding the iconic meaning of sex, as well as the destructive power of sexual activity outside a covenantal relationship. This equivalency is a contradiction of how sexuality is meant to image forth our relationship to Christ. Human sexual expression is meant to be the privileged icon of Christ's *sacrificial* love with His redeemed, the Church, and therefore must be a commitment unto death taking the *form* of a covenant. The oneness-of-flesh of married love participates in the sacramental union that the redeemed have with Christ. All other forms of sexual activity, regardless of the subjective dispositions of the sexual partners, are objective denials of this destined purpose of love and can only lead to the disintegration of the participants. For Christian spouses, married sexual love becomes an iconographic and integrating dynamic. The clearest exposition of this in the Pauline corpus is found in *Ephesians*.

5. A COMMENTARY ON EPHESIANS

The key to understanding *Ephesians* 5, 22-33 is to isolate the central theme of the whole puzzle. This is articulated in chapter 4 in which Paul reveals the central importance of unity: «Walk in a manner worthy of the calling with which you have been call... There is one body and one Spirit... one hope... one Lord, one faith, one baptism, one God and Father of all» (4, 1-5). Paul then urges the Church to «attain to the unity of the faith... to a mature man»(4, 13) and then finally urges Christians to «be renewed in the spirit of your mind and put on the new self» (4, 23-24). The underlying theme of *Ephesians* centers around the word *avnakefalaiw,sasqai* which appears in 1, 10. Paul here is speaking of «the mystery of His will... the summing up [or recapitulation] of all things in Christ, things in the heavens and things upon the earth». In this theological insight which has an almost Johannine sense to it, Paul speaks of redemption in terms of the Christocentric creation. In Adam, all things became alienated from God and entered a state of disintegration and conflict. In Christ, this dynamic is reversed and all things obtain their unity and internal cohesion with each other (1 *Cor* 15, 22). The fundamental unity of the whole created order, fractured in

the Fall, is now restored through the cross. This is especially true of the relationship between man and wife which has a privileged relationship in the covenant and now, in its restored capacity, participates in and reflects the salvific relationship of Christ to the Church.

The first five chapters of *Ephesians* is a dense exposition of the critical foundations of Christian faith and the call to follow Christ. Then towards the end of this letter, Paul switches from the theologically speculative to the concrete actualization of the Christian faith in individual lives. Where this is most evident, and where our salvation is worked out (see *Phil 2, 12*), is within marriages and family life. This text is clearly not a mere acceptance of the cultural mores of the Greco-Roman world, nor has it anything to do with either domination or the instrumentalization of partners within a marriage. Instead, as in the whole epistle, Paul is attempting to illustrate the principle of recapitulation or unity in Christ. The salvific order and love are not amorphic but have a specific form. While the modern world attempts to eschew any form of relationality other than absolutized egalitarianism, Paul presents differentiated, hierarchical relationships which alone can secure the dignity of each person in a unity which Christ alone can give.

In attempting to accommodate modern thinking, many Biblical exegetes try to eviscerate any sense of subordination in this text. In an anachronistic fashion, they try to impose the modern sense of equality upon the text. But this, unwittingly, attacks the fundamental dynamic of the salvific process. In speaking to the Corinthians, Paul showed what lay at the heart of Christ's mission:

Then the end will come, when he [Christ] hands over the kingdom to God the Father after he has destroyed all dominion, authority and power... Now when it says that "everything" has been put under him, it is clear that this does not include God himself, who put everything under Christ²⁸. When he has done this, then the Son himself will be made subject to him who put everything under him, so that God may be all in all. (1 *Cor 15, 24-28*)

Because all things are created in Christ (*Jn 1, 3*), recapitulation (or the summing up of all things in Christ) *requires* the dynamic of subordination to be evident in all the layers of creation. Subordination is made up

from two Latin words: *sub* meaning “under” and *ordinare* meaning “to set in order”. Since the Father and Son are one (see *Jn* 10, 30), their relationship cannot be characterized by an inferior-superior tension. While the Father and Son are differentiated, they are equally divine. Yet, within this divine economy, the mission of the Son is to bring back all things under the Father’s authority and for He, the Son, to be subject unto the Father. This is not because of inferiority but because this is sacred order which allows God to reign “all in all”. This is the Christian vision of reality in which, through the redemptive process, all things come under (sub) the authority (*ordinare*=rule) of Christ. What is often lacking in modern analyses is the understanding that redemption is organic, deriving once again from the Semitic worldview. The Church is not a collection of individual, autonomous parts that happened to have submitted to Christ’s authority. Rather, in being healed by Christ, man’s sense of separation and false autonomy is overcome and the true organic interrelationship of all things is revealed. We become the body of Christ and are meant to function as a single man (*Eph* 4, 13). Redemption in Christ reveals our interdependence, our subordination to Christ and to each other. Just as we yield in love to Christ, so too on the human level (precisely because it involves the will) all need to be subject to each other (*Eph* 5, 21). The unity of all things in Christ presupposes this subjection to each other as a reflection of Christ. Because human subjection is a reflection of, and a participation in the Son being subject to the Father, it should be clear that subjection in human relationships does not possess any negative sense and cannot be referring to character inferiority or defect. Subjection is only the pale sister of sacrificial death which is subjection in its fullest form. In explaining His approaching crucifixion, Jesus uses the parallel of the seed: «Amen, amen, I say to you, unless a grain of wheat falls to the ground and dies, it remains just a grain of wheat» (*Jn* 12, 24). This is the dynamic of creation itself. All life, to be fruitful, must yield, must be subject to something beyond itself. This process alone yields life. Learning to be subject to another is at the heart of the redemptive process.

In *Ephesians*, Paul reveals how this mysterious principle of subjection is operative within Christian relationships. «Be subject to one another... wives subject yourselves to your own husbands, as to the Lord...

Husbands, love your wives just as Christ..[who] gave Himself up for her» (*Eph 5, 22-25*).

All Christians are called to renounce any sense of domination over another and instead have the servant mind of Christ who came not to serve but to serve (*Matt 20, 28*). Unlike modern attempts, Paul's analysis does not erase the gender distinction because this would be a rejection of the created order instituted in Christ. Instead Paul shows how this subjection is differentiated according to the different modalities of gender. Women, living out this dynamic of being subject, image forth and participate in the relationship between Christ and the Church. «As the church is subordinate to Christ, so wives should be subordinate to their husbands in everything» (*Eph 5, 24*). Husbands live out subjection by being called to image forth Christ's sacrificial death for His beloved Spouse, the Church. «Husbands, love your wives, even as Christ loved the church and handed himself over for her».

Paul initiates this discussion by the often misunderstood concept of headship. If one approaches this text with modern concepts of power and authority, then the only sense of headship that can emerge is one of domination. But this is to view the text without any sense of the redemption effected in Christ and to use only the categories that obtain in a fallen world. The clearest way of understanding headship is to examine the headship of Christ from which all other modes of headship derive. In our fallen world, authority is understood in terms of domination and is exemplified by the absolute tyrants-kings of the ancient world. But when Israel asked for a king (*Dt 17, 14-20*), the Lord instructed that Israel's king could not be like the pagans but had to be the servant of the community, a brother who was under the rule of Torah. The kings did not obey and the experience of kingship in Israel was a virtually unmitigated disaster precisely because it was false to God and became self-serving. Yet, within the "deeper" wisdom of God, the Lord allowed this office so that in the fullness of time He could reveal what the exercise of true authority (headship) looked like: here they crucified him, and with him two others-- one on each side and Jesus in the middle. Pilate had a notice prepared and fastened to the cross. It read: Jesus of Nazareth, the king of the Jews (*Jn 19, 18-19*).

To be a true king is to become like the suffering servant prophesied by Isaiah. To have authority is to yield one's life for the community so it can be secure and flourish. To be head is to lay down one's life for the other. This is the call of the Christian husband.

The differentiated reality of being a husband and wife can no more be in opposition to each other than Christ is to the Church. In fact, there is an interpenetration of these realities so they both form one body. At the heart of both of these relationships is the Cross. Paul shows that in being subject to Christ, the man and woman will be subject to each other, in differentiated ways, being icons of Christ's salvific love. This alone preserves the created order instituted by the Father, restored in Christ, and now lived out through the power of the Spirit. It is this differentiated unity in Christ that alone secures the absolute dignity of each spouse and allows for the "cosmic dance" to continue. Egalitarianism can only produce an impoverished sense of what it mean to be human as it collapses the distinctions of gender, rendering it an accidental banality. It inevitably denies human sexuality the capacity to be an icon of Christ's love for the Church.

Paul is deeply aware of the irreducible importance of gender. Towards the conclusion of his discourse in *Ephesians* on the differentiated modalities of gender²⁴, Paul suddenly awakens to the deeper meaning of gender. He grounds his teaching in the creation narrative and quotes *Gen 2, 24*. «For this cause a man shall leave... and the two shall become one flesh». At this point, having spent a considerable amount of time on the relationship of man and woman in Christ, Paul explains this deeply personal union of a husband and wife in terms of a *mysterion*. The key to opening this mystery is Jesus and His paschal mystery. Only by looking at the Cross and the dying body of the Savior can we understand the destined purpose of human marriage. This is not self-evident: «This is a great mystery, but I speak in reference to Christ and the church» (*Eph 5, 32*). While marriage was instituted at the beginning of creation and is part of the natural created order, Paul saw that it holds an even deeper

24. The concept of roles is not inappropriate here but it sounds rather extrinsic and that is the opposite of what is intended. Hence, the concept of modalities of gender, while clumsy, has the benefit of rendering the difference intrinsic to the person.

meaning related to our salvation in Christ. This cannot be grasped by rejecting the dynamic polarity and differentiation instituted by God or collapsing them into a false egalitarianism. This mystery which Paul is at pains to describe is closed to the world's understanding. Christ redeems our understanding and experience of headship and subjection and shows them to be necessary to the essential unity of the larger redeemed community and to the smaller unit of that organic body, married couples. In their differentiated bodies and in their differentiated vocations, man and woman imitate Christ's love and manifest it to the world.

SOMMARI

Proponendo il superamento di un eccessivo criticismo esegetico, il contributo si propone di sviluppare una soddisfacente ermeneutica del tema biblico dell'uomo-donna. In questo contesto diventa possibile anche comprendere il valore del celibato e del suo fondamento cristologico. In questo contesto si capisce l'insistenza dell'Apostolo nell'unità di Cristo con la Chiesa e in che senso quest'ultima sia chiamata a essere sottomessa al Suo Capo.

By proposing the overcoming of an excessive exegetic criticism, the contribution proposes itself to develop a satisfying hermeneutic of the biblical theme of man-woman. In this context it also becomes possible to comprehend the value of the celibate state and its Christological foundation. In this context one understands the insistence of the apostle in the unity of Christ with the Church and in what sense is the last unity called to be submitted to His Head.

En proposant le dépassement d'un criticisme exégétique excessif, cette réflexion veut développer une herméneutique satisfaisante à propos du thème biblique homme-femme. Dans ce contexte, il devient possible de saisir la valeur du célibat et de son fondement christologique. Nous pouvons aussi comprendre l'insistance de l'Apôtre sur l'unité du Christ avec l'Eglise et la raison pour laquelle cette dernière est appelée à être soumise à son Chef.

Una hermenéutica capaz abordar suficientemente el tema bíblico de la relación hombre-mujer, debe superar el excesivo criticismo exegético. En el contexto de esa relación se entiende el valor del celibato y de su fundamento cristológico y por ello la insistencia del Apóstol en la unidad de Cristo con la Iglesia y el sentido en el que Ésta está llamada a someterse a su cabeza que es Cristo.

Propondo o superamento de um excessivo criticismo exegético, o contributo propõe desenvolver uma satisfatória hermenêutica do tema bíblico do homem-mulher. Neste contexto torna-se possível também compreender o valor do celibato e do seu fundamento cristológico. Ainda, nesta conjuntura, entende-se a insistência do Apóstolo em evidenciar a unidade de Cristo com a Igreja e em que sentido esta última seja chamada a ser submissa à sua Cabeça.

La relazione tra i coniugi: amore o sottomissione?

NORBERT BAUMERT SJ *

Alla domanda del titolo si potrebbe rispondere rapidamente: l'unico passo nelle lettere paoline dove si parla di sottomissione in riferimento ai coniugi è *Ef* 5, 22.24; ma anche lì si dice prima al v. 21: «Siate sottomessi *gli uni agli altri* nel timore di Cristo», e ciò significa pure nell'*amore* di Cristo». Quindi l'alternativa contenuta nel titolo non sarebbe giustificata. Al v. 24b si trova però ancora la richiesta: «Le mogli *vogliano* sottomettersi». Paolo *esorta* perciò ad una sottomissione *libera*, e soprattutto *reciproca*. Non dice che tale sottomissione sia stata prestabilita come legge strutturale nell'ordine della creazione, o che la si possa pretendere, né il marito dalla moglie, né la moglie dal marito. Inoltre non dice nulla di un ordinamento giuridico secondo il quale la moglie deve essere subordinata. Parla piuttosto a livello spirituale: che cosa significa la vita in Cristo per la relazione reciproca tra i coniugi? Ovviamente parla davanti ad uno sfondo antico di impronta patriarcale. Tuttavia le sue affermazioni non costituiscono un *codex iuris* né ecclesiastico né civile. Dobbiamo quindi distinguere accuratamente tra l'ordinamento matrimoniale del mondo antico e il livello spirituale al quale parla Paolo. Rimane sempre uno spazio di libertà: anche dove nel diritto vigente può essere prevista la subordinazione, Paolo non si riferisce a tale diritto ma

* Professore Emerito di Egesi Neotestamentaria, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Francoforte s.M., Germania.

introduce una motivazione «in Cristo». Certamente parla nel contesto di un determinato ordine sociale, che non mette in questione. Ma non *lo tratta come un'affermazione teologica* e non lo erige a dogma. Ecco allora il nostro compito: mostrare a partire dall'intenzione dell'autore quali siano gli elementi da ritenere come contenuto rivelato e quali formano il materiale, per così dire, attraverso cui questi ci vengono trasmessi.

La questione della relazione tra i coniugi e di una eventuale subordinazione della donna viene trattata nelle lettere dell'Apostolo per lo più in modo indiretto. Nel maggior numero dei casi dobbiamo distillare la risposta dai testi che parlano del matrimonio *in altri contesti*. Di molti passi presenterò un'interpretazione del testo diversa da quella abituale; l'ho giustificata ampiamente in diverse monografie¹. Prima di tutto tratterò *1Cor 7*, poi *1Cor 11.14* e *1Tim 2*, infine *Ef 5*.

1. *1COR 7*

Il capitolo 7 è da intendere come risposta a una lettera di domande. I capi della comunità avevano chiesto a Paolo come comportarsi con alcuni membri della comunità che a causa del loro incontro con Cristo sentivano il desiderio di vivere la fede nell'astinenza dalla vita sessuale nel matrimonio. I richiedenti sono in parte sposati, in parte non sposati.

a) In 7,1-5 Paolo risponde a uomini sposati che vivono la nuova vita in Cristo così intensamente che vogliono astenersi dal rapporto coniugale. Verrebbe da domandarsi: l'amore per Cristo disturba forse l'amore per il coniuge? Comunque Paolo ammonisce "da prima" il marito ad «avere normalmente comunione con la moglie» – intendendo il rapporto coniugale. Quando dice all'inizio «è cosa buona per un uomo non toccare una donna», lo dice in funzione della situazione concreta in cui si trova chi gli pone la domanda: sicuramente è bene se ci si astiene in considerazione della moglie, se lei non si sente bene o se lei non può. La frase non è da leggere come dichiarazione di principio a favore dell'astinenza, ma come risposta alla domanda di alcune persone, cioè di *coppie sposate* in cui il marito desidera astenersi dai rapporti coniugali. In

1. Cfr. Bibliografia alla fine dell'articolo.

questo modo risulta anche più comprensibile l'argomentazione paolina: chi si astiene dai rapporti coniugali per motivi religiosi, deve tenere conto che il suo desiderio nel tempo può anche venire meno, e che lui di conseguenza, per non perdere la faccia davanti alla moglie, può trovarsi in pericolo di cercare altre donne («incontinenza»). Dunque: tra gli sposati, il matrimonio ha la precedenza; viene prima, non di Cristo, ma del desiderio, religiosamente motivato, di astinenza del marito. Che ci sia una motivazione religiosa si vede chiaramente al v. 5: Paolo non dice che il rapporto coniugale disturba la preghiera, ma che nei momenti in cui uno è così riempito da Dio da preferire di rinunciare al rapporto, lo può fare solo se il partner è d'accordo. I coniugi devono astenersi «di comune accordo» per dare più spazio alla dedizione diretta a Dio. Però devono tornare a stare insieme «perché Satana non vi tenti»; ciò significa: se i coniugi – e solo di loro si parla qui! – si astengono in modo sconveniente per malintesa devozione, ciò può portare facilmente a esagerazioni e tensioni. Ciò mette in pericolo la pace familiare e aumenta, come già detto, il rischio di infedeltà.

Qui parla il pastore e il conoscitore della natura umana. Egli sa della mutevolezza dei sentimenti umani, compresi quelli religiosi, e collega la situazione vitale di una persona con l'ordine stabilito da Dio. Un impulso spirituale all'astinenza può senz'altro provenire da Dio, ma la persona sposata è chiamata a integrarlo nel suo stato di vita in modo da non nuocere alla relazione con il coniuge e ai suoi diritti. Ecco la ragione perché il rapporto coniugale è chiamato «dovere». Non perché sia un «dovere pesante», ma perché il coniuge in questione corre il pericolo di «dimenticare» la sua promessa: «Tu hai promesso questo a tua moglie, quindi non sei tu a decidere dell'atto coniugale, ma il tuo partner!» Esso deve avere luogo solo se ambedue sono pronti a mettersi a disposizione l'uno dell'altro. Una vera reciprocità, non una sottomissione o addirittura violenza nell'atto coniugale!

Allo stesso tempo notiamo: la domanda era stata posta da uomini; nella risposta Paolo tiene però conto di ambedue i coniugi; se nomina prima l'uomo (*lui* aveva posto la domanda), da ciò non si deve concludere ad una subordinazione tra i due. Il principio fondamentale viene piuttosto applicato egualmente ad ambedue le parti. Per tre volte Paolo formula la sua risposta sia dal punto di vista della donna che dell'uomo, e al v. 5

sottolinea la reciprocità: agire di «comune accordo», sia nell'astinenza che nel rapporto coniugale. Così anche l'attuale astinenza *comune* è espressione dell'amore reciproco, derivando dall'amore di Dio. A determinare l'agire non siano dei sentimenti passeggeri, ma l'amore che è e deve diventare l'anima di tutte le espressioni corporali.

b) *1Cor 7, 6-9*. Mentre la prima risposta conteneva un avvertimento per proteggere il matrimonio dal rigorismo religioso, la seconda vuole mettere in guardia da esagerazioni nell'astinenza del matrimonio. L'astinenza per amore di Cristo era allora qualcosa di nuovo; non esisteva ancora con questa motivazione. Paolo qui non parla a giovani di fronte alla scelta dello stato di vita, ma a vedove, vedovi e altri uomini non sposati che gli avevano chiesto: «non possiamo vivere come te?» Paolo risponde: «Non avrei niente in contrario a che tutti fossero come me, ma ognuno ha il *suo proprio* dono di grazia *da Dio*, uno in un modo, l'altro in un altro.» «Ecco la risposta alla vostra domanda, non prendete me come misura!» Purtroppo quasi tutte le traduzioni dicono: «*Vorrei* che tutti fossero come me». Ma non è questo che dice Paolo! Quindi questi versetti non contengono una svalutazione indiretta dell'amore coniugale, quasi che l'astinenza per il Signore fosse *per sé* la *cosa migliore*. «Meglio» è per il singolo ciò che il Signore ha dato a *lui o lei* come dono. Se l'astinenza porta all'irrigidimento, allora è «più forte/più conveniente» sposarsi.

c) La domanda ritorna in *1Cor 7, 25-40*, dove Paolo non *consiglia* l'astinenza a quei fidanzati che hanno posto la domanda, ma stabilisce la regola che un fidanzato non deve sciogliere il fidanzamento anche se sente il desiderio di una vita di fede rinunciando al matrimonio. I due dovrebbero valutare insieme se vogliono e possono intraprendere la via della rinuncia al matrimonio; se uno dei due non se la sente, dovrebbero sposarsi; ciò non costituisce uno «sbaglio», da intendersi contro una eventuale vocazione alla vita celibataria (non hanno chiesto se sposarsi è peccato!). L'impegno di fidanzamento (già fissato prima dalle famiglie) ha allora la priorità rispetto all'aspirazione spirituale di un partner. Paolo non fonda *un consiglio a una vita nell'astinenza* sull'imminenza *della fine del mondo* (il che è una frequente interpretazione erronea dei vv. 29 e 32), ma consiglia a quelli che decidono di sposarsi, una distanza interiore di fronte all'attrazione che viene dal «mondo». Vuole proteggere la

priorità della relazione con Cristo, anche nel matrimonio. E non dice nemmeno che il coniuge sia «diviso» (v. 33) *tra Dio e il mondo*/ il partner, ma piuttosto che tutti coloro che si occupano del «mondo» si ritrovano «lacerati» tra la «molteplicità» del mondo, mentre la dedizione al Signore è in se stessa «semplice», e raccoglie in unità la persona. Ecco perché bisogna conservare la relazione con il Signore come la cosa più preziosa, dentro o fuori del matrimonio. Un cristiano, che è diviso, cioè che non ama Dio senza divisioni, non sarebbe un cristiano (*Mc* 12, 30)! È esattamente il contrario: solo chi ama Dio con tutto il cuore è capace di amare il partner interamente e esclusivamente, e di essere a lui fedele.

d) *1Cor* 7, 10-24. In poche parole: chi è sposato con un partner credente è tenuto dal comandamento di Cristo a non ripudiare il partner – nemmeno per un «pio» desiderio di astinenza. Ancora una volta ciò è detto per ambedue i coniugi (v. 10s). Chi si trova sposato a un non-credente e vorrebbe vivere in astinenza, non deve ripudiare il partner, nemmeno con il pretesto che il partner sia impuro. Invece dovrebbe nutrire la speranza che anche il partner pagano si converta a Cristo. Dunque non un «*Privilegium Paulinum*» a favore dello scioglimento di un matrimonio misto, ma 1) l'informazione, che un matrimonio con un pagano era considerato generalmente dissolubile nella Chiesa primitiva, 2) il *consiglio*, per quanto dipenda dal credente in Cristo, a *rimanere* in un tale matrimonio. Se vogliamo: un «privilegio paolino dell'amore» in un matrimonio misto (v. 12-16). Infine ognuno trovi la sua salvezza non in un determinato stato di vita (sposato o non sposato), ma nel fatto di riconoscere e seguire la chiamata di Dio nelle circostanze in cui si trova (v. 17-24).

In ciò è importante che al riconoscimento della concreta vocazione personale contribuiscono, oltre il personale «carisma» di ciascuno, anche tutte le circostanze nelle quali la persona si trova coinvolta. Tutto viene sempre detto pariteticamente dell'uomo e della donna. Anche se nella società antica l'uomo è «*Kyrios*» (titolare di diritti) della donna, *in queste domande sulla relazione coniugale* o l'astinenza, ciascuno si trova senza intermediari di fronte a Dio. Similmente è detto in *Gal* 3,28: «non conta maschile e femminile», ma ciascuno si trova in relazione diretta con Dio. Naturalmente rimangono «*diversi*», ma «*di uguale dignità*». In nessun luogo si parla qui di subordinazione, anche se vivono in una società, dove

l'uomo ha la preminenza, il che non viene posto in questione. Ma di ciò tratteremo qui di seguito.

2. 1COR 11, 2-16; 14, 33-36 E 1TIM 2, 9-15

In 1Cor 11,3 troviamo la nota enumerazione: «Di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio». Ciò suona indubbiamente come subordinazione. Ma se guardiamo più attentamente, qui si tratta di una *successione, di un ordine*; «capo» assume qui il senso di «*principio, origine*». Ciò si accorda solo col secondo racconto della creazione, secondo il quale la donna «è creata dall'uomo» (Gen 2, 22), mentre secondo Gen 1, 27 Dio crea *ambedue* secondo la sua immagine, in un *unico* atto creatore tutti e due insieme. Dobbiamo perciò vedere tutti e due i racconti della creazione! La donna per Paolo comunque non è «riflesso» dell'uomo (ciò suona come svalutazione), ma magnificenza (*doxa*), cioè splendore dell'uomo, pieno sviluppo, quasi il gioiello dell'umanità. Il modello antropologico capo-gloria serve però come motivo per il fatto che mentre la donna prega a alta voce o parla profeticamente (in un'assemblea di preghiera), non deve trattare in modo sconveniente la *sua testa*, sciogliendo la sua pettinatura (non si tratta qui di un velo!) Altrettanto l'uomo non deve vantarsi della sua testa. Ambedue vengono ammoniti a non disonorare il loro «capo». Ma l'uomo non è il «superiore», ma colui *dal quale* è stata creata Eva e quale perciò è il *primo nell'ordine, nella fila*. In 1Cor 11 non si parla peraltro di marito e moglie, ma dei ruoli specifici dei sessi nella società. Questi vengono usati in modo parentetico, per arginare usi sconvenienti, e non per fissare teologicamente i ruoli. Il modello di pensiero non diventa dogma!

Anche in 1Cor 14, 33, dove compare per la prima volta il termine «subordinare», si tratta di nuovo della posizione *sociale* della donna, e non del rapporto tra partner tra i coniugi nel matrimonio. Come nella società civile, così anche tra i fedeli, la donna non deve *prendere la parola* in una assemblea *che decide su qualcosa* (diverso è nelle assemblee *di preghiera!*) – semplicemente perché ciò è sconveniente secondo la tradizione sia greca che giudaica. Essa voglia *sottomettersi* a questo «ordine». Certo ciò significa per la donna sottomettersi ad una direzione della comunità guidata da

uomini, ma ciò non si può semplicemente trasferire al matrimonio! Inoltre Paolo non dà una giustificazione teologica, ma segue il principio: «Fate quello che è conveniente nella vostra situazione». Secondo lo stesso principio Paolo oggi direbbe: «La donna parli nel consiglio parrocchiale» – semplicemente perché ciò oggi è diventato consueto (ma solo nei ultimi decenni!) in una larga parte del mondo (non dappertutto!).

In modo analogo in *1Tim 2*, 11s, si dice che la donna in spirito di subordinazione voglia *imparare*, ma non può *insegnare*. A parte le norme sociali prestabilite, vengono usati argomenti biblici: Adamo è il primo nell'ordine temporale e origine, ed Eva è tratta *da lui* (di nuovo l'argomento della relazione di origine), ma anche il fatto che Eva si fece ingannare dal serpente ed è stata la prima a cadere in una trasgressione (vv. 13s). Il v. 15 non vede però la redenzione di tutte le donne nel fatto di «partorire figli» (allora che cosa sarebbe di quelle che non partoriscono?); *teknogonia* è da interpretare nel contesto come un singolare, cioè ancora in riferimento a Eva: *essa* (Eva) sarà «salvata attraverso la *nascita di un figlio*», così come le è stato promesso in *Gen 3*, 15: «Il seme della donna schiacerà la testa a Satana e salverà te, Eva, dalla tua colpa». Questo è il significato del v. 15 di *1Tim 2*. Solo al v. 16 l'autore passa a parlare «delle» donne, che tutte si ritrovano tipologicamente in Eva. Il versetto deve essere unito al v. 3,1a: «se restano nella fede e nella carità, è degna di fede la parola», cioè la parola della redenzione attraverso il Messia, che vale evidentemente anche per tutte le donne. In questo percorso di salvezza le donne non dipendono dall'uomo, ma dalla nascita del Cristo da Maria. Ritorneremo su questo punto.

Riassumendo: laddove Paolo parla del matrimonio, non parla di subordinazione, ma di uguaglianza. Dove parla di subordinazione, non parla – almeno finora – di matrimonio. Diverso sarà in *Ef 5*.

3. *Ef 5*,18-33

Tre premesse. 1) Io personalmente considero la lettera agli *Efesini* per una lettera paolina autentica. 2) Qui e in *Colossesi* Cristo come «capo» sta di fronte al «corpo», mentre in *1 Corinzi* e *Romani* l'intero corpo è «il Cristo». 3) Sono convinto che *ekklesia* («assemblea») qui non indica una

«Chiesa» preesistente, ma tutta l'umanità (Ebrei e pagani) con la quale Cristo si congiunge nella sua incarnazione in «una carne sola» (v. 31s).

Il contesto: «Radunatevi tutti nello Spirito, ... con canti di lode e di ringraziamento ..., sottomettendovi *gli uni agli altri* in un profondo rispetto improntato di Cristo». Il v. 21 funziona da titolo per ambedue i paragrafi seguenti: 5, 22-24: «Le donne vogliano sottomettersi ai loro mariti»; 5, 25-32: «i mariti vogliano amare le loro mogli fino a dare la loro propria vita» – ogni volta con riferimento a Cristo. Il v. 33 riassume in conclusione ambedue i passi.

Il testo: (... vogliano sottomettersi) «le mogli ai loro mariti come al Signore», che è «capo» e «salvatore» dell'«assemblea». V. 24: «E come l'umanità viene sottomessa da Dio a Cristo (per salvarla), così anche le mogli vogliano sottomettersi ai loro mariti», e cioè «interamente, realmente, veramente» (non «in tutto»! – come è la traduzione tedesca ed anche italiana).

Al modo di uno zeugma si deve completare al v. 24b: *hypotasseuésthon* – vogliano sottomettersi; si tratta di un imperativo medio (ripresa del «vogliano sottomettersi» del v. 22, che si appoggia sul v. 21); invece prima, al v. 24a, si trova non un medio, ma un passivo: l'assemblea *viene* sottomessa da Dio, all'indicativo presente: il processo è ancora in atto. *Qui* «capo» significa una supremazia, non l'origine.

Ef 5, 25-32. Corrispettivamente i mariti vogliano amare/amino le loro mogli *come Cristo l'assemblea*, e cioè fino alla dedizione della vita; vogliano «avere cura» delle loro mogli come Cristo ha cura del suo «corpo». Paolo dunque non sottolinea che i mariti *sono in posizione superiore* rispetto alle loro mogli (benché lo presupponga), ma che essi da questa posizione debbano donarsi nell'amore fino a dedicare la vita. Il genere letterario è dunque la *parenese*, ammonizione a una vita in Cristo, non fondata su un'affermazione concernente l'ordine della creazione, ma sulla via della redenzione.

Scopo del testo è dunque che la donna e l'uomo formano la loro relazione a partire da Cristo. In questo caso Paolo ricorre a una *riflessione teologica* sull'ordine della salvezza: l'umanità perduta venne sottomessa da Dio a Cristo come capo (*Ef* 1, 10 ecc.), che ha redento questo suo «corpo» attraverso la sua dedizione alla morte. L'unica via di salvezza è che gli uomini, ognuno personalmente, accettino ciò e si sottomettano in

libertà a Cristo. Paolo paragona il darsi di Cristo agli uomini con *Gen 2, 24*: si è congiunto con l'umanità come «l'uomo che si congiunge con sua moglie». Questo è il ponte attraverso cui egli arriva a dare una misura per il comportamento dei coniugi: così come l'umanità si deve sottomettere a Cristo, per essere redenta, così le mogli *vogliono* sottomettersi ai loro mariti, perché in questo modo esse percorrono da parte loro la via della redenzione. Che il marito invece voglia prendere misura dal dono della vita di Cristo «per il suo corpo», per percorrere insieme, da parte sua, la via della redenzione. Se ambedue in questo loro specifico modo seguono il Cristo, ciò significa infine «*sottomettersi reciprocamente* nel timore di Cristo» (*Ef 5, 21*).

Senza dubbio sullo sfondo c'è un ordine sociale patriarcale non messo in questione, così come viene presupposto anche nel pensiero ebraico nell'Antico Testamento. Però il modello capo-corpo della lettera agli *Efesini* non è assunto come affermazione dogmatica, né sul matrimonio nell'ordine della creazione, né sul matrimonio nell'ordine della salvezza. Che l'uomo «dominerà» (*Gen 3, 16*) sulla donna è conseguenza del peccato; la donna non gli è sottomessa a motivo della sua essenza, per così dire secondo l'ordine della creazione. Ciò che è determinante è la relazione prima del peccato originale! Solo questo è l'ordine della *creazione*! Però la via della «salvezza», dopo il peccato originale, – e questo significa anche quella della redenzione della relazione tra i partner –, consiste secondo *Ef 5* anche nel fatto, che la donna si sottomette all'uomo «come a Cristo», e come così prende *in libertà* la via inferiore, mentre l'uomo deve «amare» sua moglie «come il Cristo» fino all'estremo (sacrificio). Dunque: come la dominazione dell'uomo sulla donna è conseguenza del peccato, così la via della redenzione va in senso inverso: quando la donna si sottomette in libertà spezza la paralisi che pesa sulla loro relazione. E l'uomo spezza questa paralisi, quando, imitando l'amore di Cristo, ama sua moglie, e supera così la sua maniera di dominare, non abusando più della sua forza, in modo che infine ambedue si «*sottomettono reciprocamente*» in quanto *la sottomissione è un'espressione dell'amore*! Allora: non «amore o sottomissione», ma «*sottomissione reciproca nell'amore*»! In ultima conseguenza questa libera «sottomissione» è un passaggio per arrivare a un incontro allo stesso livello, nell'uguale dignità dei figli di

Dio, corrispondente all'ordine creaturale originale (*Gen 2, 23*: «carne della mia carne»).

Che cosa significa ciò per la prassi del matrimonio? Si potrebbe formulare la stessa esortazione anche dentro lo schema di un modello di pensiero egualitario: inseriti in un processo di redenzione i coniugi, anche se giuridicamente hanno gli stessi diritti, imparino a sottomettersi reciprocamente in Cristo; ciò è una parte del processo della redenzione dell'umanità. (Un altro aspetto della redenzione dovrebbe diventare visibile nella vita di coloro che rinunciano al matrimonio per il Regno dei cieli: l'univoca preferenza dell'amore di Dio attraverso un segno particolare). L'immagine soggiacente di uomo può essere patriarcale o ugualitaria, ma nessuna delle due è un dogma; è piuttosto il materiale con il quale viene formulata la paronesi. Dunque non perché la donna è sottomessa si *deve* «sottomettere», ma come *l'umanità* è sottomessa a *Cristo* (altra questione è se l'umanità acconsenta, ma qui si tratta dell'azione di Dio, che così ordina e viene in aiuto all'umanità perduta), così la donna *voglia* sottomettersi. Il tema di *Ef 5* non è la posizione dell'uomo e della donna nella creazione, ma un ordine spirituale nella comunità, o la configurazione di una vita nel Signore. Dunque si tratta di una conseguenza che l'uomo e la donna devono trarre dall'azione redentiva di Dio in Cristo. Anche l'uomo deve collaborare alla redenzione attraverso l'«amore», che in pratica significa la rinuncia al «dominare»!

Che cosa succede però se uno dei due non si impegna in questo? Si può mettere come condizione un tale amore da parte dell'altro? Che cosa succede se il marito continua a abusare della sua forza? O se uno dei due viene meno, magari perché tossicomane o altro? In questi casi è ancora più importante il rispetto dell'altro come base per portare e sostenere l'altro, e per indietreggiare, anche se si è nel giusto. In tal caso è una via crucis, che non ha niente a che vedere con una debole arrendevolezza, che significherebbe il predominio del più forte. Forse è questione di equilibrio: si cerca di individuare l'ambito in cui un partner è più competente o meno. Sapendo e rispettando ciò si può trovare un equilibrio, che sarà diverso per ogni coppia, ma sempre in modo che un coniuge possa appoggiarsi all'altro. Forse tutto ciò è più faticoso che secondo una concezione fondamentalistica, portata avanti sia dalle *Freikirchen* (Chiese libere) sia da certi gruppi cattolici,

attribuire semplicemente all'uomo il ruolo di guida, – errando però nell'interpretazione dei testi biblici! – ma alla fine solo la reciprocità porta a una vita comune redenta.

È interessante che il cosiddetto «inno alla carità» (1Cor 13) non parla delle relazioni tra i coniugi. In realtà si trova nel contesto dell'uso amoroso dei carismi individuali! Ciò nonostante 1Cor 13 è un tipico testo letto nelle celebrazioni nuziali, mentre si sta alla larga da Ef 5, che è più pertinente.

Troviamo invece una parola di Paolo sulla «sottomissione» dove non la si aspetterebbe: in 1Cor 11, 11s. Dopo aver giustificato la funzione come capo, cioè funzione di origine dell'uomo con l'ordine della creazione di Adamo prima di Eva, Paolo finisce collocando una di fianco all'altra le due coppie originarie. «Nel Signore» vi è infatti reciprocità ; nessuno è “senza” l'altro, nemmeno l'uomo senza la donna. «Come infatti la donna (Eva) dall'uomo (Adamo), così l'uomo (Cristo) *attraverso* la donna (Maria)». Ciò vale tipologicamente per tutti «in Cristo», così come Adamo ed Eva sono un archetipo per tutti gli esseri umani. In Cristo dunque l'ordine è inverso: prima viene la donna, e l'uomo nuovo riceve la vita *attraverso* la donna. Con ciò Cristo sana nella sua incarnazione la lacerazione tra l'uomo e la donna, scendendo dal ruolo preordinato dell'uomo al ruolo di colui che riceve. Conosceva Paolo la concezione verginale? In ogni caso Cristo non viene per dominare, ma per servire e dare sé stesso in sacrificio.

BIBLIOGRAFIA:

1Cor 7:

Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (fzb 47), Würzburg 1986².

1Cor 7; 11; 14; 1Tim 2; Ef 5:

Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses, Würzburg 1994²; *Women and Man in Paul. Overcoming a Misunderstanding*, Colledgeville 1996;

Mulher e homem em Paulo. Superacao de um mal-entendido, Sao Paulo 1999.

1Cor 7, 10f; 11; 14; Ef 5; 1Tim 2:

Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (fzb 68), Würzburg 1992.

Prospettiva d'insieme:

“Paulus zur Beziehung der Geschlechter“, in *Studien zu den Paulusbriefen*, Stuttgart 2001, 19-42;

“La relación de los sexos en Pablo”, in *Communio* 2 (ano 15) 1993, 158-179.

Riassunto:

BAUMERT, N.–GRUBER, M., *Paulus und die Liebe. Zur Beziehung der Geschlechter*, Leutesdorf 1993; *Nő és férfi szent Pál leveleiben. Egy félreértés tisztázása*, Lämpás Kiadó 1995.

1Cor 7; 11; 14 nel contesto di tutta la lettera:

Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes, Würzburg 2007.

SOMMARI

Un'eventuale subordinazione della donna viene trattata nelle lettere dell'apostolo per lo più in modo indiretto. Nella *lettera ai Corinzi* si insiste sull'astenersi dai rapporti sessuali che implicano l'infedeltà. Viene privilegiato il “comune accordo” ovvero il mettersi a disposizione l'uno all'altro, sottolineando la reciprocità. La stessa reciprocità si trova nei rapporti dentro una coppia mista (in cui uno dei due è non credente). Un attento sguardo ai testi porta a trovare spunti di novità e a superare i pregiudizi imperanti contro la letteratura paolina in materia di matrimonio.

An eventual subordination of the woman is treated in the letters of the apostle furthermore in an indirect mode. In the letter to the Corinthians, he insists to abstain himself from the sexual relations that imply infidelity. It is privileged the “common agreement” or more precisely the putting oneself at the disposition of the other, while underlining the reciprocity. The same reciprocity

that one finds in relations inside a mixed couple (in which one of the two is a non believer). An attentive look at the texts brings us to find the ideas of novelty and a surpassing of the prevailing prejudices against the Pauline literature on the subject of marriage.

Une éventuelle subordination de la femme peut être présentée d'une manière indirecte dans les lettres de l'apôtre. Dans la *lettre au Corinthiens*, il insiste sur l'abstinence de relations sexuelles qui impliquent l'infidélité. Est privilégié le "commun accord" ou la mise à dispositions de l'un à l'autre en soulignant la réciprocité. Cette même réciprocité se trouve dans les rapports entre un couple mixte (dans lequel un des deux n'est pas croyant). Un regard attentif au textes nous invite à trouver des nouveautés et à dépasser de sérieux préjugés contre la littérature paulinienne en matière du mariage.

La sumisión de la mujer al hombre aparece en el texto paulino si a caso como un tema indirecto. En la Carta a los Corintios se insiste en abstenerse de las relaciones sexuales que implican la infidelidad, se privilegia en ella el "común acuerdo", es decir el ponerse a disposición el uno al otro, subrayando la reciprocidad. Ésta misma se encuentra en la relación mixta (en la que uno de los dos no es creyente). Un atento análisis de los textos, pone en evidencia la novedad de la literatura paulina y lleva a superar los prejuicios contra Pablo, en materia de matrimonio.

A Eventual subordinação da mulher vem tratada de modo indireto nas cartas do Apóstolo. Na *Carta aos Coríntios* insiste-se sobre a abstinência das relações sexuais que implicam a infidelidade. Vem privilegiado o "comum acordo", ou seja, o coloca-se à disposição de um ao outro, sublinhando a reciprocidade. A mesma reciprocidade se encontra dentro das relações de um casal misto (no qual um dos dois é um não-crente). Um atento olhar aos textos porta a encontrar sugestões de novidade e a superar os prejuízos imperatórios contra a literatura paulina em matéria de matrimônio.

Risposta al Prof. N. Baumert SJ

MARIO BINASCO *

ANNA NECCHI BINASCO *

1. PROF.SSA ANNA BINASCO

Spiegando 1 *Corinzi* 7, 25-40 il prof. Baumert ha affermato: «Ecco perché bisogna conservare la relazione al Signore come la cosa più preziosa, dentro o fuori del matrimonio»: parto da qui perché, nella mia esperienza, la consapevolezza che Gesù Cristo sta all'origine del rapporto marito e moglie, lo fonda e ne sia l'orizzonte, è stata chiara fin dall'inizio, fin dalla decisione di sposarci; per meno di così non so se ci saremmo decisi (ci abbiamo messo 10 anni!)

Era necessario però che questa certezza potesse crescere e approfondirsi nel tempo, accompagnando man mano lo svolgersi della vita: un conto è avere 30 anni (questa è l'età in cui ci siamo sposati), un conto è averne più di 60 con figli e nipoti e più di 30 anni di matrimonio, ma perché questo potesse accadere per me è stata indispensabile l'immanenza effettiva alla vita della comunità ecclesiale dove continuamente, attraverso i sacramenti e la testimonianza reciproca si è in compagnia di Cristo e si è continuamente rilanciati al vero e al bello della vita

* Docente incaricato di Psicologia e psicopatologia dei legami familiari presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

** Professoressa di Storia e Filosofia presso il Liceo scientifico Alexis Carrel, Milano.

La vita matrimoniale è un'impresa in cui bisogna continuamente ripartire e non sempre l'altro (il marito) è colui che può rilanciarti, perché la coscienza del legame, della "reciproca sottomissione" a Cristo è ostacolata oltre che dal limite di ciascuno anche dalla mentalità circostante in cui viviamo, e anche per noi spesso sono molto più forti il desiderio di realizzazione di sé che uno cerca nel lavoro, nei rapporti, nel sociale e tutto questo invece di rafforzare l'unità divide, e le incomprensioni sono più frequenti delle intese.

Spesso la solitudine che circonda le singole famiglie è tale per cui i problemi, inevitabili e necessari perché la vita sia un cammino – riprendo l'etimologia di problema come *pro-ballo*, butto avanti, faccio avanzare – diventano insormontabili e creano delle spaccature profonde.

Nella mia vita il vivere l'esperienza di un movimento ecclesiale cioè di un ambito preciso di educazione alla vita cristiana è stata ed è determinante per diventare sempre più consapevole del "bello" della vocazione cristiana al matrimonio e alla famiglia.

Allora innanzitutto mi sembra di poter dire che «la sottomissione è a Cristo e alla sua Chiesa» dentro cui sta, come segno della vocazione personale, il rapporto nuziale.

E la vita è una tensione continua nel quotidiano, nell'esistenza quotidiana, fatta di rapporti e di scelte concrete, tra l'appartenenza a Cristo e l'appartenenza al mondo.

Attraverso le recenti catechesi del mercoledì fatte da Benedetto XVI su san Paolo, ho riscoperto, tra l'altro, che l'invito di San Paolo a glorificare Dio nel nostro corpo di 1 *Corinzi* è l'invito ad onorarLo "nella più concreta esistenza quotidiana, fatta di visibilità relazionale e percepibile" diceva il Papa, e nel matrimonio come sottomissione a Cristo e alla sua Chiesa c'è anche questo aspetto di lode a Dio.

2. PROF. MARIO BINASCO

La decisione per il matrimonio non mi ha preso nel momento più «religioso» della mia vita: anzi piuttosto in un momento di allentamento della mia immanenza – come direbbe mia moglie – all'ambito di vita e di educazione cristiana, che pure aveva marcato la mia vita in modo decisivo negli anni precedenti.

Basti dire che le preghiere delle ore del giorno che avevo sempre sentito più difficili da fare mie, più estranee o più strane, erano le lodi del mattino, in particolare quel tremendo cantico di Zaccaria: e io a quel tempo ero ancora alquanto impegnato a capire che cosa ci fosse da lodare o da ringraziare nella mia entrata nel mondo, e a chiedermi se ci fosse davvero qualcuno da ringraziare e che cosa volesse dire lodarlo.

Questo non toglieva l'impronta che l'incontro con l'esperienza cristiana aveva scavato in me ("la forma Cristo", direbbe von Balthasar): ma voglio solo dire che il mio modo di scegliere il matrimonio in quel momento non è stato esplicitamente orientato da una assunzione del tutto chiara e articolata del significato cristiano e sacramentale del matrimonio: avevo certamente, direbbe il Codice di Diritto canonico, una sufficiente discrezione di giudizio circa i contenuti essenziali del matrimonio, ma l'avevo come tanti, non molto di più, e comunque non in modo adeguato alla grandezza dell'incontro con l'uomo di Dio che aveva provocato la mia conversione.

Come battuta potrei dire che non avevo fatto un adeguato corso per fidanzati; più seriamente direi che non era troppo viva in me allora la coscienza che la persona di Cristo fosse presente anche nel mio rapporto con Anna, mi sarebbe parso ancora un po' estraneo, quasi un *ménage à trois* – non avevo ancora capito che ogni *ménage*, anche quello *à deux*, fa più fatica a tenere senza questo terzo. Però a quel tempo ogni tanto parlavo con un amico che adesso è cardinale: e mi accorgo ora che a lui lasciai il compito di restare in contatto con la persona di Cristo al posto mio.

La mia lettura dei segni concreti che mi orientavano al matrimonio non era del tutto chiara e univoca: per questo dice Anna che "ci abbiamo messo" anni: è stata gentile, credo che avrebbe voluto dire che *io* "ci ho messo anni": per questo devono esserle sembrati di più, infatti li ha aumentati di un quarto.

Però in ogni caso non fu una scelta come al mercato, cioè una scelta tra diverse possibilità che in fondo si equivalgono anche quando uno sceglie la possibilità migliore, come ho fatto io: il "meglio", anche quando c'è, non è mai un criterio sufficiente per il matrimonio, c'è sempre qualcosa di unico, di non negoziabile e di non negoziato. La scelta non consistette nella selezione, ma consistette nel prendere il rischio di mettere in atto

il legame matrimoniale con lei, l'atto di impegnare e di legare anche la parte di me che restava poco accessibile a me stesso e di cui io stesso non disponevo e a cui non comandavo, e di legarla a lei: ho dato in ostaggio questa parte di me e l'ho legata non solo alla parte di lei che si mostrava, ma più essenzialmente a quella che di lei restava incognita, fuori portata, che restava misteriosa. Eppure questa parte misteriosa dell'altra incarnava e rendeva presente una parte essenziale di me che però non era più in me, era fuori di me, in lei, ed era attraverso di lei che dovevo cercarla e seguirla. La scelta perciò fu quella di affidarsi a questa parte del mio essere e destino che solo tramite lei si rendeva presente e accessibile.

È questo che chiamerei obbedienza e sottomissione: non a un comando ad una regola o a un precetto, ma come una obbedienza quasi involontaria, nel senso di implicita nel dire di sì al concreto, oggettivo e misterioso significato della presenza dell'altra, anche aldilà di lei stessa: è stata la sottomissione ad un significato più grande, non ad un padrone. (Commento in margine che forse a volte percepirla come un'obbedienza da schiavi rende le cose più difficili a molte persone, specialmente oggi, perché oggi tutti devono essere soltanto padroni – avere diritti – e nessuno vuole essere servo di nessuno, neanche del proprio bene, quando è l'altro a darcelo). Si è trattato di una obbedienza o sottomissione al significato oggettivo e misterioso della presenza dell'altra, aldilà dell'altra: la sottomissione ad un significato più grande, non ad un padrone.

Credo che questa idea di obbedienza e sottomissione sia in realtà una cosa molto semplice, ma sia un'esperienza vera per chiunque si sposi, anche senza una particolare «specializzazione in coscienza cristiana», forse al limite anche per chi non è cristiano.

Mi è capitato di chiedermi se il mio matrimonio, da parte mia, fosse un matrimonio cristiano: e mi rispondo di sì, pur con tutti i limiti, per due ragioni che attengono proprio a quella dimensione di sottomissione di cui parliamo.

La prima ragione sta dalla mia parte, ed è che di fatto, pur senza sapere bene che cosa facevo, obbedivo, mi sottomettevo e cioè semplicemente ci tenevo a restare in contatto e a seguire quella parte essenziale di me, del mio essere e del mio destino reale, che come dicevo stava in lei, più che in me: e così posso ora dire che implicitamente seguivo Cristo, anche senza saperlo troppo, come molti implicitamente fanno, perché

Cristo è il nome ultimo esplicito e vero di quel destino e di quell'essere – e se non lo è lui, non c'è un altro nome, come dissero sia Paolo che Pietro.

La seconda ragione per cui mi rispondo che è un matrimonio cristiano, sta piuttosto dalla parte di mia moglie, perché lei non ha fatto valere con me quando ero tiepido e oscillante nella fede alcun «privilegio paolino», non ha sciolto il nostro legame: ma è stata lei che con la sua consapevolezza di fede ha sempre incarnato e mantenuto la coscienza esplicita che Cristo è il nome di ciò che cercavamo nell'altro o attraverso l'altro: e quindi che il rapporto con Cristo, più o meno riconosciuto, è ciò che dà consistenza ultima anche al rapporto tra i coniugi.

Mi sembra perciò che la sottomissione nel matrimonio non sia una sottomissione diretta a Cristo come a un padrone o a un comandante: se così fosse allora il desiderio della moglie per la conversione del marito renderebbe soltanto più fastidiosi i malintesi coniugali, perché potrebbe essere o apparire un modo religioso di voler essere i padroni della vita del coniuge. Ma è la sottomissione a Cristo presente al fondo *nell'esistenza* dell'altro, sottomissione a Cristo come al valore ultimo e misterioso del coniuge: quindi è sottomissione al rapporto oggettivo che l'altro ha con Cristo, e cioè meglio ancora al rapporto che Cristo ha con lui, che è un altro nome della carità. Così io capisco la faccenda del capo e del corpo in San Paolo. Posso dire che è stata la fedeltà a quel Cristo così inestricabile dal rapporto con lei, che mi ha dato le ragioni per cominciare a capire quello che all'inizio non capivo, e cioè il senso del lodare e del ringraziare.

3. BIANCA MARIA E NICOLA MARAI

Siamo Bianca Maria (neo avvocato) e Nicola (insegnante), abbiamo tre bambini Matilde, Michele e Anna, viviamo in un contesto familiare molto favorevole e presente (nonni e zii attenti e disponibili) e siamo sempre stati educati cristianamente.

Troviamo che questo paragrafo di p. 6 sia particolarmente calzante per una coppia.

Scopo del testo è dunque che la donna e l'uomo formano la loro relazione a partire da Cristo. In questo caso Paolo ricorre a una *riflessione teologica* sull'ordine della salvezza: l'umanità perduta venne sottomessa da Dio a Cristo come capo (*Ef* 1, 10 ecc.), che ha redento questo suo «corpo» attraverso la sua dedizione alla morte. L'unica via di salvezza è che gli uomini, ognuno personalmente, accettino ciò e si sottomettano in libertà a Cristo. Paolo paragona il darsi di Cristo agli uomini con *Gen* 2, 24: si è congiunto con l'umanità come «l'uomo che si congiunge con sua moglie». Questo è il ponte attraverso cui egli arriva a dare una misura per il comportamento dei coniugi: così come l'umanità si deve sottomettere a Cristo, per essere redenta, così le mogli *vogliono* sottomettersi ai loro mariti, perché in questo modo esse percorrono da parte loro la via della redenzione. Che il marito invece voglia prendere misura dal dono della vita di Cristo «per il suo corpo», per percorrere insieme, da parte sua, la via della redenzione. Se ambedue in questo loro specifico modo seguono il Cristo, ciò significa infine «*sottomettersi reciprocamente* nel timore di Cristo» (*Ef* 5, 21)¹.

E ciò per 4 ragioni.

Cristo non ha individuato una morale, una condotta per *un corretto esistere* ma ha individuato se stesso (in quanto in rapporto con il Padre) come punto decisivo per il Paradiso e così Paolo fa lo stesso, non esonera i coniugi dall'immedesimazione con Cristo fornendo una casistica o una regolistica.

Per questa ragione non siamo mai stati preoccupati di come e cosa fare per consolidare il nostro rapporto (pensiamo soprattutto ai primi tempi di fidanzamento e prima del matrimonio), non ci siamo mai posti scopi particolari come precondizioni per il rapporto (del tipo carriera, figli, stabilità economica, lavorativa), ma abbiamo sempre confidato, non senza una correzione reciproca, nel fatto che per entrambi, nelle nostre vite, Cristo si era posto come una realtà di gran lunga più affascinante: ciò ha sempre voluto dire non tanto rimettersi alle buone intenzioni dell'altro ma ad un'esperienza di verità che l'altro ha fatto; la prima cosa è vaga e ondivaga, l'altra è stabile. Sulla base di questa stabilità ultima si tollerano mille precarietà e si impara ad accettare. Quando ci siamo

1. Cfr. l'articolo di N. BAUMERT in questo stesso numero.

sposati e sono arrivati i primi bambini eravamo in una situazione molto particolare: uno si stava specializzando per la professione meno redditizia del mondo, l'insegnante, l'altra si preparava ad affrontare l'esame per la professione più redditizia sul mercato che molto probabilmente non avrebbe mai praticato (siamo ancora in tempo!) per dedicarsi alla cura dei bimbi.

Da Gesù ci viene fornita dunque una misura, cioè un criterio e non delle scelte prestabilite a priori, la vita del cristiano è una lotta, una gara nel tempo (e nei tempi) che gli sono dati da vivere.

Già nell'educazione dei figli, che pure sono molto piccoli, inizia ad emergere che non si può fingere di non essere in una società in cui spesso sono proposti modelli educativi, idee e atteggiamenti nuovi e diversi da quelli che la tradizione ci aveva consegnato. Siamo certi che non sia però solo uno stile di comportamento o un elenco di regole ciò che rende possibile vivere cristianamente nel mondo poiché i problemi sono sempre nuovi e molteplici (anche come insegnante mi accorgo che di giorno in giorno nascono nuovi disagi nel mondo giovanile, uno su tutti i cosiddetti Emo), ma che solo puntando su Cristo sia possibile partire sempre da una ipotesi positiva che rende liberi di accogliere e giudicare qualsiasi cosa. Per esempio, va molto di moda tra le mamme o i genitori fare una abnorme pressione per assicurarsi (ma più realisticamente sistemarsi la coscienza) che i bambini (o i ragazzi) all'asilo o a scuola non abbiano mai un problema; nel piccolo questo è già un forte dubbio o sospetto messo sulle spalle dei bambini: perché sono trattati come se l'unica soluzione per l'uomo fosse che tutto vada sempre liscio, che tutto sia comodo e sia a modo, cioè che tutto sia distante dalla *vita reale* che a ben vedere non è liscia, né comoda né a modo.

Ciò (il punto precedente) non è (e non degenera in) un relativismo (del tipo mi adeguo ai tempi che corrono: divorzio, anticoncezionali, aborto) poiché questa misura è misura di amore, donazione, rispetto e sacrificio per l'altro e per cui fonda una antropologia permanente ordinata a Cristo.

Per ciò come scelta familiare cerchiamo di partecipare nella misura in cui abbiamo tempo libero a gesti che facilitino e promuovano nelle nostre vite e nella società un giudizio chiaro riguardo all'obbedienza alla dottrina della chiesa. Per esempio lo studio del catechismo, o la

partecipazione ad iniziative di educazione alla carità (per esempio un doposcuola a bambini immigrati).

La reciprocità non è data da un'omologazione dei sessi e dei ruoli (che a ben vedere non dona reciprocità, ma solitudine), ma è data dal valore che definitivamente l'altro assume in Cristo.

Il nostro rapporto si fonda sul fatto che non ci bastiamo a noi stessi; entrambi abbiamo bisogno l'uno dell'altro, e non in senso astratto, ma come dipendenza per vivere: questo è il deposito sicuro e stabile del primo innamoramento. Ciò si scontra però con la caducità della vita: cioè siamo fatti dipendere da qualcuno che nel migliore dei casi muore tardi. Educarsi alla dipendenza (e ciò vale anche per i figli) significa dunque anche educarsi al distacco. Questa consapevolezza tragica trova riposo solo nella grande promessa di vita eterna che è Cristo.

Per ciò non c'è bisogno di fingere una sostituibilità dell'altro attraverso un'operazione di omologazione dei ruoli. L'apporto portato dall'altro alla propria vita è tragicamente o meglio drammaticamente insostituibile.

SOMMARI

Attraverso le recenti catechesi fatte da Benedetto XVI si capisce meglio l'invito di Paolo a glorificare Dio nel nostro corpo, nella concreta esistenza quotidiana fatta di visibilità relazionale e percettibile. Nel nostro matrimonio abbiamo percepito e vissuto tutte le realtà a cui invita l'Apostolo, maturando progressivamente il nostro dono. Abbiamo capito il vero senso della sottomissione rispondendo di sì a Cristo anche inconsapevolmente, nella lotta della vita ordinaria. Da Lui ci è venuta una misura che va oltre le scelte pensate a priori. La reciprocità non è data da un'omologazione dei sessi e dei ruoli (che a ben vedere non dona reciprocità, ma solitudine), ma dal valore che definitivamente l'altro assume in Cristo.

Through the recent catechism done by Benedict XVI one understands better the invite of Paul to glorify God in our body, in the concrete daily existence done with perceptibly and rationally visibility. In our matrimony we have perceived and lived all the realities from the invite of the apostle, maturing progressively our

gift. We understood the real sense of submission while responding yes to Christ also unknowingly, in the fight of everyday life. From Him a measure came to us that goes beyond the prior thought choices. The reciprocity is not given from a homologation of the sexes and roles (that seeing well that it is not given with reciprocity but solitude), but from the value that definitely assumes the other in Christ.

À travers les récentes catéchèses de Benoit XVI nous comprenons mieux l'invitation de Paul à glorifier Dieu dans notre corps, dans l'existence concrète et quotidienne faite de visibilité relationnelle et perceptible. Dans notre mariage, nous avons perçu et vécu toutes les réalités qui nous rappelle l'Apôtre, notamment dans la croissance progressive de notre don. Nous avons compris le vrai sens de la soumission en répondant oui au Christ même involontairement, dans la combat de la vie ordinaire. De Lui, nous est venue une mesure qui dépasse les choix pensés a priori. La réciprocité n'est pas donnée par une homologation des sexes et des rôles (qui a bien regarder ne donne pas la réciprocité mais la solitude) mais par les valeurs que l'autre assume définitivement dans le Christ.

A través de las recientes catequesis de Benedicto XVI, se entiende mejor la invitación de Pablo a glorificar a Dios en el propio cuerpo y en la concreta existencia cotidiana, hecha de relación visible y perceptible. En nuestro matrimonio hemos vivido todas las realidades a las que invita el Apóstol, madurando progresivamente nuestro don. Hemos entendido el verdadero sentido de a sumisión, respondiendo sí a Cristo, inclusive sin saberlo, en la lucha de la vida ordinaria. De Él nos ha venido una medida que va más allá de las propias opciones, pensadas a priori. La reciprocidad no viene de la homologación de los sexos y de los papeles –que morándolos bien no da reciprocidad, sino soledad viene del valor que definitivamente el otro asume en Cristo.

Através das recentes catequeses feitas Por Bento XVI se compreende melhor o convite de Paulo a glorificar Deus no nosso corpo, na correta existência quotidiana, feita e perceptível de visibilidade relacional. No nosso matrimonio temos percebido e vivido todas as realidades às quais convida o Apóstolo, maturando progressivamente o nosso dom. Temos entendido o verdadeiro sentido da submissão respondendo sim a Cristo,

mesmo se inconscientemente, na luta da vida ordinária. D'Ele nos veio uma medida que vai além das escolhas pensadas a priori. A reciprocidade não é dada por uma homologação dos sexos e dos papéis (que a bom viso não doa reciprocidade, mas solidão), mas do valor que definitivamente o outro assume em Cristo.

Chiesa-Corpo / Chiesa-Sposa

JEAN-BAPTISTE EDART *

Paolo, in *Efesini* 5, sviluppa l'unione dell'uomo e della donna nella prospettiva dell'unione tra Cristo e la Chiesa. Il matrimonio è dunque una realtà santa che trova la sua giusta collocazione nella teologia del corpo di Cristo, che è teologia della Chiesa, ed anche della persona. Il corpo, nelle sue differenti accezioni, è l'asse attorno cui si articolano questi tre elementi. Il prof. Ognibeni ci propone una lettura originale di *1Cor* 6, 12-20 che unifica queste tre dimensioni della teologia del corpo. Questo testo di Paolo sarà inoltre una tappa preliminare alla successiva elaborazione di *Ef* 5, 22-33. Difatti, il corpo in *1Cor* 6 è percepito nella sua vocazione escatologica, personale, ma anche cristologica. Uno dei punti centrali dell'argomentazione sviluppata da Paolo è l'articolazione tra la vocazione escatologica del corpo, chiamato a resuscitare, la sua dimensione cristologica, come membro del corpo di Cristo, e il suo radicamento protologico, facente riferimento al racconto del libro della Genesi.

Ci sembra dunque interessante, per introdurre la relazione del prof. Ognibeni, soffermarci sulla teologia del corpo in san Paolo. In questa prospettiva, *1Cor* 15 ci appare particolarmente pertinente, infatti l'Apostolo è portato a riflettere sui legami tra corporeità e risurrezione.

* Docente di Sacra Scrittura, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

La sua riflessione lo conduce a sviluppare per la prima volta nel suo epistolario il rapporto tra il primo e l'ultimo Adamo, permettendoci così di comprendere come si articolano protologia ed escatologia. Questa riflessione sull'esperienza finale implica una riflessione sulla corporeità; infatti evocare la risurrezione significa interrogarsi sul corpo e sul suo divenire. Siamo nel cuore dell'argomentazione di *1Cor 6*. Ci proponiamo di soffermarci su questi due punti al fine di comprendere meglio ciò che soggiace al piano teologico che fonda l'argomentazione di *1Cor 6, 12-20*.

1. CRISTO E ADAMO

Un punto chiave dell'argomentazione di Paolo in *1Cor 15* è il legame tra Cristo e Adamo. La difficoltà per l'Apostolo è di stabilire la natura del legame tra la "vecchia" umanità segnata dal peccato e la nuova umanità, redenta da Cristo. A questo scopo egli sviluppa diversi argomenti. Il primo è l'uso di una metafora agricola: le primizie.

Ora, invece, Cristo è risorto dai morti, primizia (*aparchê*) di coloro che sono morti. Perché, se per mezzo di un uomo venne la morte, per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti. Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita (*1Cor 15, 20*).

L'immagine viene dall'Antico Testamento dove le primizie del raccolto, cioè i primi frutti, erano offerti a Dio. Questa offerta proveniva molto probabilmente dai culti cananei, che comportavano feste agricole riprese dal popolo d'Israele (cfr *Es 23, 16.19*). In questa prospettiva le primizie rappresentano il resto della messe e sono anche promessa di una messe piena. Ed è questa doppia valenza simbolica che fa la forza della metafora. Come le primizie, Cristo è il primo ad essere risorto, ma rappresenta anche il resto dell'umanità.

Tuttavia le primizie hanno anche un altro senso nella tradizione biblica. *Dt 26, 1-11* le lega all'entrata nella terra promessa. Sono segni del compimento della promessa divina e riconoscimento che la terra è un dono di Dio. Qualificare Cristo con il termine di primizia significa anche che Lui è il segno dell'adempimento delle promesse escatologiche. Vedremo che Paolo fa lo stesso uso in *Rm 8, 23* dove dice che possediamo

“le primizie dello Spirito”. Le primizie sono dunque per eccellenza il simbolo del già e non ancora caratteristico della salvezza cristiana.

Questa metafora supporta dunque due realtà teologiche.

1. Prepara la teologia di Cristo come ultimo Adamo, che Paolo sviluppa nei versetti seguenti. Come primizie, Cristo simboleggia tutta l'umanità, ma più specificamente l'umanità nuova, redenta. Ne è il primo, il prototipo.

2. Cristo compie le promesse escatologiche, dunque introduce in un nuovo eone. Ritroviamo qui la dottrina ebraica dei due eoni. Il primo eone è sotto il potere del demonio. Il secondo eone è il periodo della fine dei tempi, gli ultimi tempi, che stanno sotto il dominio del Messia.

Paolo stabilisce qui per la prima volta nel suo epistolario un parallelismo tra Adamo e Cristo. Ognuno ha una funzione rappresentativa: Adamo dell'antica creazione, Cristo della nuova. Per Paolo, come per la tradizione biblica, Adamo ha un senso sia individuale che collettivo. La totalità dell'umanità è vista come esistente in Adamo. Dobbiamo essere attenti qui a qualcosa che potrebbe essere una novità paolina rispetto alla riflessione biblica e post biblica sulla figura di Adamo. In questa tradizione, Adamo è visto come capo dell'umanità, ma non si dice che il corpo di Adamo incorpora tutta l'umanità. La morte non tocca la discendenza di Adamo perché questa sarebbe stata presente in lui! Basta ricordare i testi seguenti: *2Apoc*; *Bar* 17, 3; 54, 15.19¹; 4 *Ezra* 3, 7².

Paolo afferma: «tutti sono morti in Adamo». Questa visione è radicalmente nuova. Non può avere come origine nient'altro che la percezione della persona di Cristo in cui tutta la nuova umanità è presente e trova la vita. Per contrasto Adamo riveste la stessa funzione. Nell'ordine logico è Cristo ad essere primo, non Adamo, anche se in *1Cor* 15, 21-22 è Adamo. «Cristo è il riscontro escatologico dell'Adamo

-
1. *La Bible, écrits intertestamentaires*, Parigi 1987: 17, 3 «Elle ne lui a servi à rien, la longueur du temps qu'il a vécu, mais il a amené la mort et abrégé les années de ceux qui sont nés de lui», 1495; «Si en effet Adam a péché le premier et a amené la mort sur tous ceux qui n'existaient pas en sont temps, cependant, parmi ceux qui sont né de lui, chacun a préparé pour lui-même le supplice à venir, ou bien chois pour lui-même les gloires futures... car Adam n'a été cause que pour lui-même, mais chacun de nous tous, pour lui-même est devenu Adam.», 1529-1530.
 2. *Ibid.*: «et tu lui (Adam) donnas un seul commandement. Mais il le négligea et tu établis aussitôt la mort pour lui et ses descendants», 1400.

primitivo»³. È volgendosi al Cristo e al mistero di redenzione che si compie in lui che Paolo percepisce e comprende la figura di Adamo. Questa articolazione teologica sarà il cuore di *Rm* 5, 12-20 e condurrà in ultima istanza all'affermazione di *Col* 1, 16: «per mezzo di lui sono state create tutte le cose».

Qualche versetto più in là (*1Cor* 15, 25-27), Paolo cita il Salmo 8,6. Questo Salmo dice:

Che cos'è l'uomo che tu ti ricordi di lui o il figlio d'uomo, che tu ti prenda cura di lui?
Tu l'hai fatto di poco inferiore agli angeli e l'hai coronato di gloria e d'onore
Tu gli hai affidato l'opera delle tue mani e hai posto ogni cosa sotto i suoi piedi (8, 4-6)

Il salmista intendeva descrivere lo scopo fissato da Dio con la creazione dell'uomo espresso in *Gn* 1, 28: il dominio su tutto il creato. Attribuendo la realizzazione di questo scopo a Cristo con la citazione di *Sal* 8, 6b, Paolo suggerisce che lo scopo divino è stato raggiunto solo in Cristo, nella sua esaltazione alla destra del Padre⁴. Gesù è il nuovo Adamo che realizza il programma divino per il genere umano. La risurrezione di Cristo è il segno, per Paolo, di questa nuova umanità, dell'apertura dell'ultimo periodo della storia, degli ultimi tempi. Si nota di nuovo qui la centralità della risurrezione che stabilisce, tramite Cristo, un nuovo rapporto tra l'uomo e Dio, e fa entrare l'umanità nella sua vera dimensione, voluta dal Creatore fin dall'inizio. Paolo suggerisce qui che l'umanità voluta dal creatore è l'umanità come si manifesta nella risurrezione di Cristo.

Ciò viene suggerito un'ultima volta al v. 38:

3. J. D. G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 214; per un ulteriore approfondimento leggere S. W. SON, *Corporate Elements in Pauline Anthropology, A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2001, 66-81.

4. *Ibid.*, 80.

³⁸ Dio gli darà un corpo come vuole, a ciascun seme il proprio corpo (*idion sôma*). ³⁹ Non ogni carne è la medesima carne; altra è la carne di un uomo e altra quella di un animale; altra quella di un uccello e altra quella di un pesce⁴⁰. Vi sono corpi celesti e corpi terrestri; e altro è lo splendore dei corpi celesti, altro quello dei corpi terrestri⁴¹. Altro è lo splendore del sole, altro quello della luna, altro quello delle stelle: ogni astro differisce dall'altro nello splendore⁴². Così anche la risurrezione dei morti: si semina nella corruzione, si risorge nell'incorruttibilità.

Questi versetti si riferiscono a *Gn* 1, 14-17.20-28. Tutto il creato viene designato (terra, aria e mare). L'espressione «proprio corpo» (*idion sôma*) può essere capita in due modi diversi⁵. Può rimandare al corpo di ciascuna creatura nella sua individualità, ma può anche designare il corpo peculiare di ciascuna specie. L'espressione insiste così non solo sulla differenziazione delle singole creature, ma anche sulla distinzione tra i diversi ambiti del creato. Gli esseri terrestri si distinguono tra di loro per la carne (*sarx*), quelli celesti per la gloria (*doxa*). L'intenzione di Paolo dunque non è solo di sottolineare la differenza tra il corpo mortale e il corpo risorto (è questo il significato del v. 40), ma anche tra la carne degli animali e quella degli umani. Ciascuna specie ha il suo «proprio corpo», cioè il suo «corpo peculiare» voluto dal Creatore. Per l'uomo, è il corpo glorioso adempimento della sua creazione, voluto da Dio fin dalla creazione. «Il corpo risorto, pur profondamente diverso dall'attuale, costituirà la piena e definitiva realizzazione della corporeità umana, secondo quanto voluto dal Creatore fin dal principio»⁶.

Questa visione illumina il legame tra il primo e l'ultimo Adamo, tra la protologia e l'escatologia. Il corpo è chiamato, fin dalla sua origine, a trovare il suo compimento nella risurrezione. L'unità fondamentale tra la creazione e la redenzione è così affermata attraverso la vocazione specifica del corpo. L'affermazione secondo cui «il corpo è per il Signore» (*1Cor* 6, 14) si riveste del suo senso. Tuttavia, rimane un punto da precisare. Se la

5. Seguiamo qui la lettura di C. BURCHARD, "1 Korinther 15, 39-41", in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 75 (1984), 237-238, ripresa da M. TEANI, *Corporeità e risurrezione, l'interpretazione di 1 Corinti 15, 32-49 nel Novecento*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma - Brescia 1994, 196-199.

6. *Ibid.*, 199.

vocazione eterna del corpo gli conferisce la sua particolare dignità, quale è la natura del legame tra il corpo mortale e il Cristo risorto? Se l'unione del cristiano con la *porné*⁷ ferisce il corpo di Cristo, quale è dunque la natura del legame tra il corpo del cristiano, non ancora glorificato, e il Cristo risorto?

2. CORPO PSICHICO – CORPO SPIRITUALE

La risposta a questa domanda può essere ricavata da *1Cor* 15,44b-49:

^{44b} Se vi è un corpo psichico, vi è anche un corpo pneumatico⁴⁵. Così sta scritto: il primo uomo Adamo divenne essere vivente; l'ultimo Adamo spirito vivificante⁴⁶, ma non prima lo pneumatico ma lo psichico, poi lo pneumatico⁴⁷. Il primo uomo dalla terra [è] terreno, il secondo uomo [è] dal cielo⁴⁸. Quale il terreno, tali anche i terreni, e quale il celeste, tali anche i celesti⁴⁹. e come abbiamo portato (*ephoresamen*) l'immagine del terreno, portiamo (*phoresómen*, al congiuntivo) anche l'immagine del celeste.

Questi versetti hanno come oggetto la natura del corpo glorioso. Paolo sviluppa un'antitesi tra il corpo mortale, detto «psichico» (*psychikos*), e il corpo risuscitato, detto «pneumatico» (*pneumatikos*). La terminazione dell'aggettivo ci aiuta a capire il senso di queste parole. Qui è – *kos* che indica l'orientazione, la direzione, la qualità. Invece – *nos* indicherebbe la composizione (pensate a *sarkinos*). *Psychikos* dipende da *Gen* 2, 7, dove è parallelo a *choikos*, e dunque esprime la «semplice 'terrenità' creaturale» dell'uomo. *Sóma psychikos* è la persona considerata nella sua finitudine e caducità di creatura⁸. *Sóma pneumatikos* potrebbe fare riferimento a un motivo presente nella tradizione rabbinica: il dono dello Spirito, riversato negli ultimi tempi sul popolo di Dio. Il testo più significativo si ritrova nel *midrash* di *Genesi Rabbah* 10c, dove *Gen*

7. *Porné* può essere tradotto in diversi modi. È frequentemente tradotto “prostituta”. Ognibeni pensa che si tratta della sposa non conforme alla legge. Non ci è utile addentrarci in questa discussione.

8. R. PENNA, “Cristologia adamica e ottimismo antropologico in *1Cor* 15, 45-49”, in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee (Atti del Simposio per il XXV dell'A.B.I.)*, Paideia, Brescia 1975, 204-205.

2, 7 è posto in contrasto con Ez 37, 14 («e darò a voi il mio Spirito» (*pneûma mou eis humas*): l'insufflazione della *psychè* in Adamo (*Gen* 2, 7) viene contrapposta all'insufflazione escatologica dello *pneûma* (*Ez* 37, 14). *Pneumatikos* indica che la persona nella sua globalità è interamente animata dallo Spirito. Non indica che il corpo risorto sia composto di sostanza pneumatica, «eterea, celeste»⁹.

In questo passo, con un commento targumico di *Gn* 2, 7, Paolo stabilisce un duplice parallelismo tra il primo Adamo e il secondo (vv. 45-47) e tra i loro discendenti (vv. 48-49)¹⁰.

Se il primo Adamo è detto *psychên zôsan*, anima vivente, l'ultimo ha acquisito un nuovo modo di essere. È diventato *pneûma zôpoioûn*, spirito vivificante. È stato trasformato al punto di essere capace di trasmettere lo Spirito. «L'ultimo Adamo ha lo Spirito a sua disposizione e non tanto che egli è lo Spirito, o forse è meglio dire che l'ultimo Adamo è spirito nella misura in cui dispone dello Spirito di Dio»¹¹. Il Risorto è in grado di vivificare un nuovo tipo di umanità in un senso diverso, ma con lo stesso potere con cui *Yahvé* in *Gen* 2, 7 insufflò il soffio di vita «nel primo uomo»¹².

Gli ultimi tre versetti estendono la problematica a tutta l'umanità tramite un parallelismo antitetico tra la terra (*ek gês choïkos*) e il cielo (*ex ouranoû*). Il primo membro si riferisce senza difficoltà all'uomo nella finitudine della sua creaturalità. *Ex ouranoû* è stato interpretato variamente, in rapporto all'incarnazione, alla parusia o alla risurrezione. Le due prime interpretazioni sottintendono il verbo venire (venuto dal cielo). Il parallelismo con il v. 47a implica che *ex ouranoû* sia inteso in senso predicativo, dunque non si può trattare dell'incarnazione o della parusia. È «del cielo» non nel senso che viene dal cielo, ma è di natura celeste. Questo è confermato dai versetti 48-49 dove il sinonimo *epouranios* è utilizzato per i fedeli che non possono venire dal cielo. *Ex ouranoû* significa che appartiene al mondo escatologico.

9. R. SCROGGS, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Fortress/Oxford, Blackwells, Philadelphia 1966, 94.

10. PENNA, *Cristologia adamica...* cit., 184.

11. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Paideia, Brescia 1976, 284.

12. *Ibid.*, 285.

I versetti 48-49 sviluppano la tematica della solidarietà esistente tra Adamo, Cristo e tutta l'umanità. Questa visione ha le sue radici nella visione antropologica dell'Antico Testamento dove l'uomo è sempre visto in relazione al suo contesto e inserito in un ambiente con il quale è solidale. Abbiamo visto al v. 22 come Paolo concepiva il legame tra l'umanità e Cristo o Adamo, cioè come incorporazione (frutto della visione di Damasco). Questa realtà dell'appartenenza a Cristo si verifica per il cristiano non solo nell'escatologia. «Essere in Cristo» (*en Christô*) o «con Cristo» (*sun Christô*) non significano solo un'identità sociologica nelle lettere paoline. Illustrano sia la condivisione dell'essere di Cristo che di destino¹³. Ciò non vale solo per l'escatologia, ma già in questo tempo. È questo legame che renderà possibile la trasformazione del corpo *psychikos* in corpo *pneumatikos*. Proprio perché Cristo è visto come personalità incorporante, si giustifica il passaggio dalla sua risurrezione alla futura risurrezione di tutti coloro che sono in Lui.

Questa realtà dell'incorporazione in Cristo si manifesta nel dono dello Spirito Santo. Cristo è chiamato Spirito vivificante. *Rm* 8, 11 sottolinea il ruolo dello Spirito nella nostra risurrezione. È la sua presenza in noi che ci assicura della nostra risurrezione. L'inabitazione dello Spirito è il primo frutto della risurrezione di Cristo e la conseguenza della nostra incorporazione a Cristo tramite il battesimo, teologia sviluppata in *Rm* 6, 4-5. Non è senza ragione che Paolo conclude la sua argomentazione di *1Cor* 6, 12-20 con un richiamo alla presenza dello Spirito Santo nei *Corinzi*. È il testimone, la prova, della realtà della risurrezione di Cristo e della nostra unione con lui.

L'apostolo conclude al v. 49 con un'espressione che sintetizza il legame tra l'ultimo Adamo, Cristo, e i cristiani. Invita questi a portare (*phoresômen*) l'immagine del celeste. Due lezioni esistono per questo verbo: una al futuro, l'altra al congiuntivo. La prima è presente solo in alcuni manoscritti di qualità inferiore e si spiega molto bene come correzione di uno scriba. La seconda lezione, che preferiamo, è presente nei migliori manoscritti ed è *lectio difficilior*. Paolo dunque invita coloro che sono «in Cristo» a rivestirsi dell'immagine di Cristo. L'azione di

13. J. DUPONT, *SUN CHRISTO*, *L'unione avec le Christ suivant Saint-Paul*, Paris 1952, 100-110.

Cristo non si limita alla parusia. Ciò è confermato da Gal 3, 23 dove è detto che i battezzati si sono rivestiti di Cristo (*enedusasthe*). La nostra risurrezione è l'esito di un processo iniziato fin dal battesimo. L'epistola ai Romani svilupperà questo processo sottolineando come è la presenza dello Spirito in noi che assicura la risurrezione del nostro corpo mortale (*Rm* 8, 11).

3. CONCLUSIONE

Possiamo concludere con le parole di Giovanni Paolo II:

Si può dire che non solo in *1Cor* 15 abbiamo a che fare con l'antropologia della risurrezione, ma che tutta l'antropologia (e l'etica) di san Paolo sono permeate dal mistero della risurrezione, mediante cui abbiamo definitivamente ricevuto lo Spirito Santo. Il capitolo 15 della *1Cor* costituisce l'interpretazione paolina dell'"altro mondo" e dello stato dell'uomo in quel mondo, nel quale ciascuno, insieme con la risurrezione del corpo, parteciperà pienamente al dono dello Spirito vivificante, cioè al frutto della risurrezione di Cristo¹⁴.

Cristo rappresenta e realizza l'adempimento del progetto divino sull'uomo. Nuovo e primo Adamo, dà lo Spirito all'uomo, e la manifestazione di questo dono è la risurrezione del corpo. Il corpo risorto costituisce la piena e definitiva realizzazione della corporeità umana, secondo quanto voluto dal Creatore fin dal principio. Questa realtà inizia già su questa terra perché il corpo spirituale (*pneumatikos*) designa la persona intera, corpo compreso, animata dallo Spirito (e non un corpo di materia spirituale). Se il corpo è reso partecipe della vita escatologica, è anche impegnato nella vita morale. Ciò si fonda sul legame tra il primo Adamo (Cristo) e il secondo. La risurrezione dà la luce che permette di capire la vera natura del corpo e la sua dignità. «Abbiamo bisogno della

14. GIOVANNI PAOLO II, "Catechesi LXXII La spiritualizzazione del corpo fonte della sua incorruttibilità, 10 Febbraio 1982", in *Uomo e Donna lo Creò*, LEV-Città Nuova, Roma 2001, 286.

Risurrezione e della Trasfigurazione per capire veramente ciò che è il corpo umano»¹⁵.

Questa comprensione del corpo fonda il discorso di Paolo in *1Cor* 6, 12-20 e giustifica il fatto che associa nella sua argomentazione un riferimento a *Gen* 2, 24 e l'affermazione secondo la quale chi si unisce alla *porné* strappa un membro a Cristo. È perché la creazione dell'uomo trova il suo adempimento nella risurrezione di Cristo che la protologia e l'escatologia si raggiungono.

SOMMARI

Paolo parla della chiesa come del corpo della sposa in *Ef* 5 e , si rifa all'inizio, al disegno divino originario sulla creazione e sull'uomo. Questa realtà rivela il carattere cristologico della creazione e l'importanza dell'incarnazione per affacciarci al "grande mistero" a cui fa riferimento Paolo. In questo testo sono presenti temi fondamentali per l'intera antropologia. In particolare emerge come la nozione di uomo *pneumaticos* designa la persona intera, fuori da ogni equivoca spiritualizzazione dell'uomo.

Paul speaks of the Church as the body of the spouse in Ef 5 and he speaks of the beginning of the original divine design of creation and of man. This reality reveals the original Christological character of creation and the importance of the incarnation to show oneself to the "great mystery" to which Paul makes reference. In this text there are fundamental terms present for all of anthropology. In particular emerges as the notion of uomo pneumaticos which designs the entire person, outside of every equivocal spiritualization of man.

Au chapitre cinq de la lettre aux Ephésiens, Paul parle de l'église comme du corps de l'épouse et se réfère au commencement, au dessein originnaire de Dieu sur la création et sur l'homme. Cette réalité révèle

15. Citato da J. GUITTON, "Epistémologie de la résurrection. Concepts préalables et programme de recherches", in E. DHANIS (ed.), *Resurrexit, Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome, 1970)*, LEV, Città del Vaticano 1974, 111.

le caractère christologique de la création et l'importance de la création pour s'approcher du "grand mystère" auquel Paul fait référence. Dans ce texte, les thèmes fondamentaux pour l'ensemble de l'anthropologie sont présents. Nous pouvons citer en particulier la notion d'*homo pneumaticos* qui désigne toute la personne, hors de toute spiritualisation équivoque de l'homme.

En Ef 5, Pablo habla de la Iglesia como del cuerpo de la esposa, remontándose a los orígenes, al designio inicial de Dios sobre la creación y sobre el hombre en concreto. Esta realidad revela el carácter cristológico de la creación y la importancia que tiene la encarnación para revelar el gran misterio al que hace referencia Pablo. En este texto están presentes temas fundamentales para la antropología entera. En particular sobresale la noción de homo pneumaticos, designando con tal término a la persona entera, lejos de cualquier espiritualización del hombre

Paulo fala da Igreja como do corpo da esposa em Ef 5 e se refaz ao início, ao designio divino originário sobre a criação e sobre o homem. Esta realidade revela o caráter cristológico da criação e a importância da encarnação para nos mostrar o "grande mistério" do qual Paulo faz referimento. Neste texto são presentes temas fundamentais para a inteira antropologia. Em particular emerge como a noção de *uomo pneumaticos* designa a pessoa inteira, fora de toda equívoca espiritualização do homem.

Chiesa come corpo e Chiesa come sposa nelle lettere di Paolo ai Corinzi

BRUNO OGNIBENI *

Il tema della Chiesa corpo di Cristo secondo l'apostolo Paolo è stato abbondantemente studiato. Assai meno copiosa è la letteratura, sia esegetica che teologica, sulla Chiesa come sposa di Cristo secondo il medesimo apostolo. La simbolica¹ del corpo e la simbolica della sposa non sono quasi mai, a mia conoscenza, state poste in relazione. Il mio proposito nella presente comunicazione è precisamente di indagare i rapporti che intercorrono, se davvero intercorrono, nel linguaggio di Paolo tra le simboliche corporale e sponsale applicate alla realtà della Chiesa. La tesi che sto per esporre poggia essenzialmente sull'esegesi di un passo della prima lettera ai Corinzi: *1Cor* 6, 12-20. Il passo è obiettivamente difficile, e la sua esegesi controversa, come spesso accade con le parole di Paolo, che tra tutti i carismi non possedeva quello della chiarezza. La mia esegesi non è che un tentativo, che mi auguro non appaia del tutto privo di fondamento.

* Docente di Teologia biblica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, Roma.

1. Uso il termine nel senso di "insieme ordinato di simboli".

1. PRELIMINARI

Il fatto che i cristiani siano membra (membra singolarmente, quindi corpo collettivamente) di Cristo è nella prima lettera ai Corinzi introdotto nel seguente modo: «Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?» (1Cor 6, 15)

La frase è un'interrogativa retorica di senso positivo: non sapete? = certamente sapete.

L'apostolo fa dunque appello a qualcosa che i Corinzi conoscono già. L'idea della comunità come corpo di Cristo non era per loro una cosa nuova: Paolo ne aveva evidentemente parlato nel corso del suo primo soggiorno a Corinto, o eventualmente in qualche lettera successiva che non ci è stata conservata. Il tema era dunque per lui abbastanza importante perché lo includesse nel suo insegnamento come fondatore di comunità. Non è un tema secondario od occasionale.

Altre due volte nella prima lettera ai Corinzi i cristiani sono detti costituire un corpo. La prima volta nel contesto di un'esortazione a fuggire l'idolatria: Paolo dichiara che i cristiani, poiché mangiano di un solo pane, sono un solo corpo pur essendo molti (Cfr. 1Cor 10, 17). La seconda volta il contesto è quello dei vari carismi esistenti nella comunità di Corinto. Qui l'apostolo parla del corpo in quanto costituito da una molteplicità di membra tra di loro interdipendenti; analogamente la comunità è costituita da una molteplicità di persone che non svolgono tutte la medesima funzione, ma hanno tutte bisogno le une delle altre (Cfr. 1Cor 12, 12-30). Nel primo caso l'accento cade sul fatto che le molte membra formano un'unità, nel secondo piuttosto sul fatto che la differenza di funzione delle parti non lede in alcun modo l'unità del tutto. Ciò che del fenomeno empirico noto come "corpo umano" è simbolicamente utilizzato è la relazione tra le membra che lo compongono².

Di una sposa di Cristo l'apostolo Paolo parla non nella prima, ma nella seconda lettera ai Corinzi. Riporto il versetto come appare nella nuova Bibbia CEI: «Io provo infatti per voi una specie di gelosia divina:

2. La stessa cosa si riscontra in *Rm* 12, 3-8.

vi ho promessi infatti a un unico sposo, per presentarvi a Cristo come vergine casta» (2Cor 11, 2).

Dal contesto si evince che Paolo è preoccupato che la comunità di Corinto presti orecchio a persone che predicano un Gesù diverso da quello che ha predicato lui. Di queste persone non fa il nome, tacciandoli di «falsi apostoli, lavoratori fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo» (2Cor 12, 13). L'accettazione di un vangelo diverso dal suo è da lui rappresentata come un atto di violazione della fedeltà coniugale da parte di una figlia che il padre ha concesso in matrimonio ad un determinato uomo. L'obbligo di fedeltà non scattava infatti per le ragazze dal giorno delle nozze, ma dal giorno in cui erano date in matrimonio. Compito e responsabilità del padre era di consegnare la figlia al marito in stato di verginità³. L'apostolo parla qui come un padre⁴, geloso custode della castità della figlia e attivamente impegnato a tenere lontano da lei ogni altro pretendente.

Il matrimonio è qui utilizzato come paradigma di appartenenza esclusiva. In tale funzione era già stato utilizzato dai profeti Osea, Geremia ed Ezechiele. Nel diritto dell'antico Israele, e non solo di Israele, il matrimonio comportava infatti l'obbligo per la moglie di riservare in esclusiva al marito l'uso del proprio corpo⁵. Precisamente per questa sua caratteristica esso si prestava eccellentemente a rappresentare la relazione tra il Signore e il suo popolo, che secondo questi profeti comportava anch'essa l'obbligo di appartenenza esclusiva da parte del popolo, tale da permettere loro di bollare come adulterio il culto prestato ad altre divinità. Per l'apostolo Paolo pure la Chiesa è tenuta ad un'appartenenza assolutamente esclusiva a colui che ha verso di lei gli stessi diritti che il Signore ha nei confronti di Israele. È vero che i profeti rappresentano Israele come una moglie convivente con il marito, mentre l'apostolo rappresenta la Chiesa come una già sposata ma non ancora convivente:

-
3. Si vedano le disposizioni in questa materia della legge deuteronomica (Cfr. *Dt* 22, 13-21).
 4. Non come un pronubo, come non pochi invece opinano. Sulla paternità di Paolo, vorrei segnalare la tesi dottorale di C. PELLEGRINO, *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1Cor 4*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
 5. Si veda in proposito il fondamentale studio di A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1982.

simbolicamente ciò non ha tuttavia importanza, dato che, come abbiamo detto, la donna era tenuta alla fedeltà da quando era stata concessa in matrimonio, senza attendere il momento del suo ingresso nella casa del marito. La simbolica sponsale, come è qui impiegata da Paolo, è infatti una simbolica essenzialmente giuridica, non certo sentimentale-affettiva. Da un altro punto di vista la differenza è invece importante, in quanto introduce l'elemento dell'attesa dell'evento dell'unione con Cristo⁶, rappresentata, come nel vangelo di Matteo⁷, come unione dello sposo con la sua sposa. L'intervallo di tempo che separa la stipulazione giuridica (gli sponsali) dall'inizio della convivenza (le nozze) si presta eccellentemente a rappresentare il tempo della Chiesa, già sposata ma non ancora dimorante in casa del suo Signore.

2. IL PROBLEMA DELLA FORNICAZIONE

Passiamo ad esaminare *1Cor* 6, 12-20. Il suo contenuto tematico di fondo è sinteticamente espresso dal comando con cui si apre il v. 18: «Fuggite la fornicazione». (*1Cor* 6, 18)

La nuova Bibbia CEI traduce: «state lontani dall'impurità». Io preferisco usare il termine italiano "fornicazione", semanticamente più vicino al greco *porneía*. La maggior parte dei commentatori ritiene che qui l'apostolo si riferisca alla frequentazione di prostitute⁸. Vorrei però ricordare che nel capitolo precedente della stessa lettera Paolo aveva preso posizione in merito ad un caso che si era verificato nella comunità di Corinto, di uno che, presumibilmente dopo la morte del padre,

6. Segnalo l'articolo di R. INFANTE, "Immagine nuziale e tensione escatologica nel Nuovo Testamento. Note a *2Cor* 11, 2 e *Eph* 5, 25-27", in *Rivista Biblica* 33 (1985), 46-61.

7. Nella parabola delle nozze del figlio del re (*Mt* 22, 2-14) e delle vergini sagge e stolte (*Mt* 25, 1-13). Mi permetto di segnalare il mio articolo: "El simbolismo nupcial en los evangelios", in *Reseña Bíblica* 57 (2008), 51-64.

8. C'è chi pensa alle prostitute che offrivano i loro servizi nei templi, come B. ROSNER, "Temple Prostitution in *1 Corinthians* 6, 12-20", in *Novum Testamentum* 40 (1988), 336-351; altri invece alle prostitute che si mettevano a disposizione degli invitati ai banchetti, come B. WINTER, *After Paul Left Corinth*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 86-88.

aveva preso in moglie la sua matrigna⁹; unione che l'apostolo aveva designato proprio con il termine *porneía* (cfr. *1Cor* 5, 1), decretando che questo tale¹⁰ fosse espulso dalla comunità, della quale non hanno diritto di fare parte i *pórnoi*, ovvero coloro che intrattengono una relazione matrimoniale contraria alla volontà di Dio. L'uso di questa terminologia ha intento manifestamente cacofemistico: il matrimonio è una realtà santa¹¹, l'unione con una donna che Dio ha proibito di sposare non è cosa diversa dall'unione con una prostituta, e merita di essere chiamata fornicazione¹². Di per sé è perfettamente plausibile che Paolo, dopo essere intervenuto sul caso dell'uomo che viveva con la matrigna, passi ad occuparsi di un altro abuso che si commetteva nella comunità di Corinto, vale a dire la frequentazione di prostitute, che in quella città sicuramente non mancavano. Io ritengo tuttavia più probabile che egli torni sull'argomento precedentemente trattato, quello dell'unione illegittima, per spiegare più compiutamente le ragioni biblico-teologiche della decisione disciplinare da lui imposta alla comunità¹³.

9. Oppure viveva con lei *more uxorio*. Dal fatto che Paolo parla solo di lui, alcuni deducono che lei non faceva parte della comunità.

10. Il cui nome è significativamente passato sotto silenzio, come di uomo non degno di essere nominato.

11. In lingua ebraica il matrimonio è denominato *qiddušín*, santificazione o consacrazione.

12. Questo uso linguistico non è di conio paolino. Il matrimonio proibito è denominato *z'nút* (l'equivalente ebraico di *porneía*) in un'ampia area letteraria (ad esempio nel *Documento di Damasco*, che si ricollega alla setta di Qumran). La *porneía* da cui gli apostoli decretarono che dovevano astenersi i pagani che si convertivano (cfr. *At* 15, 20.29; 21, 25) non era verisimilmente la frequentazione di prostitute, ma il matrimonio proibito.

13. Un argomento a mio parere valido a favore di questa ipotesi è la citazione di *Gen* 2, 24 al v. 16. Sappiamo che Gesù ha citato *Gen* 2, 24 a sostegno della dottrina dell'indissolubilità dell'unione coniugale (cfr. *Mt* 10, 8-9 e *Mt* 19, 5-6); tutta la tradizione giudica comprendeva del resto quel versetto come attestante l'istituzione del matrimonio. Il divenire una sola carne si comprende meglio come designazione di una convivenza stabile, come quella di un marito e di una moglie, piuttosto che di una congiunzione carnale occasionale, come quella che si ha con una prostituta. In questa prospettiva appare più naturale che la *pórne* del v. 16 sia la moglie illegittima (come la propria matrigna), anziché una qualsiasi prostituta.

3. IL CORPO PER IL SIGNORE, IL SIGNORE PER IL CORPO

Che la fornicazione di *1Cor 6* indichi la medesima o una diversa azione che quella di *1Cor 5*, ciò che più conta è l'argomentazione che Paolo impiega per dissuadere i suoi fedeli dal commetterla. Soffermiamoci su un'affermazione, di importanza capitale: «I cibi sono per lo stomaco e lo stomaco per i cibi ... Il corpo non è per la fornicazione, ma per il Signore, e il Signore per il corpo» (*1Cor 6,13*).

La nuova Bibbia CEI pone delle virgolette prima e dopo la frase sullo stomaco e i cibi, per fare intendere che si tratta di una citazione¹⁴. Paolo riporterebbe qui una frase che veniva spesso ripetuta a Corinto, a sostegno del principio che è lecito mangiare ogni genere di cibo, senza distinzioni. Paolo la citerebbe per ribattere che il corpo al contrario non è per ogni genere di rapporto sessuale, ma per il Signore. Ma che cosa vorrebbe precisamente dire «il Signore è per il corpo»? Secondo J. Murphy-O'Connor¹⁵, questa frase ha «a purely formal function», quella di fare da *pendant* alla precedente «il corpo è per il Signore». La frase in sè stessa sarebbe dunque priva di senso, e non servirebbe ad altro che a bilanciare il parallelismo cibi-stomaco // corpo-Signore. Mi è difficile accettare l'idea che Paolo dica parole senza senso, unicamente per tenere in piedi una costruzione stilistica. Secondo me, Paolo vuole dire che il corpo e il Signore sono destinati l'uno all'altro come lo sono nel loro ordine i cibi e lo stomaco. I cibi sono fatti per essere mangiati, non per altro; lo stomaco è fatto per digerire i cibi, non per altro. La reciproca destinazione di due realtà periture serve a illustrare analogicamente la reciproca destinazione di due realtà imperiture, una già risorta (il Signore) e l'altra (il corpo)¹⁶ in attesa di risorgere.

14. Questa è peraltro l'opinione della maggioranza dei commentatori. Io preferisco l'interpretazione di R. KIRCHOFF, *Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu pórnē und porneía in 1 Kor 6, 12-20 und dem sozio-kulturellem Kontext der paulinischen Adressaten*, Christologie im Lebensbezug, Gottinga 1994, 109.

15. Cfr. "Corinthians Slogans in *1Cor 6, 12-20*", in *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), 395.

16. «Dio farà risorgere anche noi» (*1Cor 6, 14*): il pronome di prima persona plurale compare *ex abrupto*, senza essere stato preparato da nessun elemento antecedente salvo "il corpo" del versetto che precede immediatamente.

Il problema è capire quale corpo. Se Paolo ha in mente soltanto il corpo del singolo individuo, risulta effettivamente difficile trovare un senso all'affermazione «il Signore è per il corpo». Paolo potrebbe però avere in mente anche un altro corpo, non individuale ma comunitario, quello di cui parla più avanti, nel versetto sopra citato: «non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?» (*1Cor* 6, 16). Chi dice membra dice corpo: «membra di Cristo» non è altro che una brachilogia per «membra del corpo di Cristo». È a questo corpo che il Signore è destinato per volontà di Dio a congiungersi. Non è individualmente che il corpo di un singolo cristiano appartiene al Signore, ma in quanto membro di un corpo più grande. Il senso in cui questo più grande corpo, che è la Chiesa, è “di Cristo” è bene spiegato da C.K. Barrett: «not the body which is Christ, of which Christ consists, but the body that belongs to Christ and over which he rules»¹⁷.

In che modo appartiene un corpo? Al tempo di Paolo i modi di appartenenza erano due. Uno è l'acquisto, l'altro la consacrazione sponsale. Il primo è evocato più avanti, alla fine della pericope: «voi non appartenete a voi stessi, infatti siete stati comprati a prezzo» (*1Cor* 6, 19-20). Comprati va senz'altro inteso nel senso di ricomprati, cioè riscattati. L'altro modo è la relazione matrimoniale, che l'apostolo concepiva come reciproco possesso: «la moglie non è padrona del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie» (*1Cor* 7, 4). Ha ragione perciò G. Baldanza, quando scrive: «non è da escludere che Paolo già veda la relazione reciproca tra corpo e Signore e Signore e corpo sotto l'angolazione di un'appartenenza sponsale»¹⁸. Non solo non è da escludere, ma è, secondo me, probabile. I cristiani formano tutti insieme un corpo unico, riservato in esclusiva a Cristo come il corpo della moglie è riservato in esclusiva al marito.

17. *Commentary on the First Letter to the Corinthians*, Londra 1968, 292.

18. “L'uso della metafora sponsale in *1 Cor* 6, 12-20. Riflessi sull'ecclesiologia,” in *Rivista Biblica* 46 (1998), 323.

4. O DI CRISTO, O DI UNA PROSTITUTA

In questa prospettiva consideriamo l'ipotesi che Paolo formula e respinge con orrore: «Dovrei forse prendere le membra di Cristo e farne membra di una prostituta? Non sia mai!» (1Cor 6, 15)

Abbiamo qui la contrapposizione di due appartenenze, a Cristo e alla prostituta (= qualsiasi donna che non sia la moglie legittima), che secondo l'apostolo si escludono reciprocamente. O uno è unito a Cristo o è unito alla prostituta, *tertium non datur*. Perché mai? Perché, spiega Paolo, chi si unisce alla prostituta diventa un solo corpo con lei, mentre chi si unisce con Cristo diventa un solo spirito con lui. Pessima argomentazione, verrebbe da rispondere: se una unione avviene a livello del corpo e l'altra a livello dello spirito, se ne evince che le due possono benissimo coesistere. Se Paolo non trae questa conclusione, vuol dire che per lui corpo e spirito non sono due realtà comunicanti. Lo spirito di cui egli parla in 1Cor 6, 17 è lo spirito che rende vitale il corpo¹⁹; unione corporale e unione spirituale si toccano, per così dire. Se uno è membro di un corpo che nella sua totalità è consacrato a Cristo, non può unirsi ad un corpo che è al di fuori di questo²⁰. Se lo fa, il suo corpo personale cessa *ipso facto* di essere membro del corpo di Cristo.

5. FUORI DAL CORPO, CONTRO IL CORPO

Queste considerazioni mi conducono a suggerire, sia pure con molta esitazione, una nuova (almeno parzialmente) spiegazione di un altro versetto difficile di questa pericope: «Qualsiasi peccato commetta un

19. Così come in 1Cor 5, 5, dove salvezza dello spirito (= risurrezione) si contrappone a rovina della carne (= morte).

20. Sappiamo che in 1Cor 7,14 Paolo dichiara che il coniuge non credente è reso santo dal coniuge credente. Non è quindi la mancanza di fede il fatto che rende peccaminosa l'unione coniugale, ma la non conformità all'ordine oggettivo stabilito da Dio. Io sono convinto, in forza della coerenza del pensiero paolino, che la condizione posta alla vedova di risposarsi «solo nel Signore» (1Cor 7, 39) non deve essere compresa come obbligo di sposare un altro membro della comunità cristiana, ma di rispettare la volontà di Dio sul matrimonio, cioè i limiti da Dio posti alla libertà di scegliere il marito o la moglie.

uomo è fuori dal corpo, colui che commette la fornicazione pecca contro il proprio corpo» (1Cor 6, 18).

Gli esegeti hanno sempre trovato difficoltà a spiegare la prima frase: come si può dire che tutti i peccati ad eccezione della fornicazione sono fuori dal corpo? Il peccato di ubriachezza ad esempio, che Paolo menziona espressamente in questa stessa lettera (cfr. 1Cor 5, 11 e 6, 10), non si commette anch'esso nel corpo? Una soluzione che è stata proposta è di pensare che l'apostolo non intenda l'eccezione in senso rigoroso²¹: egli intenderebbe solo dire che la fornicazione coinvolge il corpo in misura incomparabilmente superiore a tutti gli altri peccati. Diversa la soluzione escogitata da J. Murphy-O'Connor, il quale spiega²² la frase in questione come uno slogan dei Corinzi, che si situerebbe nella stessa linea di pensiero di quello sui cibi e lo stomaco: nessun peccato può essere commesso nel corpo. I cristiani di Corinto, o un gruppo di loro, sosterebbe che le azioni commesse con il corpo, come il mangiare, bere e fare sesso con prostitute, sono moralmente indifferenti. A loro Paolo ribatterebbe che colui che commette la fornicazione pecca contro il suo corpo²³.

Sulla spiegazione di Murphy-O'Connor emetterò la stessa riserva metodologica di principio del mio collega J.-B. Édart:

le recours à un élément extérieur au texte pour en expliquer une difficulté est toujours très délicat. En effet, construire une preuve conduit généralement à faire en sorte qu'elle soit cohérente avec l'hypothèse soutenue. Déduire de cette cohérence la validité de la solution est alors une tentation où l'on ne peut manquer de tomber²⁴.

Il rischio di circolarità argomentativa è in effetti forte. Che cosa sappiamo di ciò che dicevano i cristiani di Corinto? Io personalmente sono

21. Cfr. E.-B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, J. Gabalda Ed., Parigi 1934, 148.

22. Nell'articolo precedentemente citato. J.E. SMITH ha indagato le radici culturali di questo supposto slogan corinzio: "The Roots of a Libertine Slogan in 1 Corinthians 6, 18", in *Journal of Theological Studies* 59 (2008), 63-95.

23. Affermazione che non sarebbe altro che un "rhetorical flourish" secondo J. MURPHY-O'CONNOR: "The Fornicator Sins Against His Own Body (1 Cor 6, 18c)", in *Revue Biblique* 115 (2008), 101.

24. "Pécher contre son corps ou communio et corporéité", in *L'esperienza sorgiva. Studi offerti al prof. Stanisław Grygiel*, Città del Vaticano 2007, 188 nota.

convinto che l'esegesi della prima lettera ai Corinzi abbia sofferto della tendenza a ricostruire più o meno inventivamente le opinioni teologiche dei Corinzi per usarle come chiave interpretativa per comprendere le affermazioni di Paolo. Condivido ad esempio tutti i dubbi di M.D. Goulder sull'esistenza di libertini nella comunità di Corinto²⁵.

R. Kempthorne ha proposto di intendere il "proprio corpo" di *1Cor* 6, 18 come un doppio senso: «he is committing a sin both against the Body of which he is a member, and against his own self by removing himself from the Body»²⁶. Kempthorne ammette che è difficile dare senso corporativo al "proprio corpo", che in *1Cor* 7, 4 (e 15, 38) designa inequivocabilmente il corpo individuale, ma fa notare che nella lettera di papa Clemente ai Corinzi, scritta negli ultimi anni del primo secolo d.C., si incontra l'espressione "il proprio corpo" con senso chiaramente corporativo. Questo argomento non è debole, se si considerano le precise parole usate da Clemente: «Perché strappiamo e laceriamo le membra di Cristo e ci rivoltiamo contro il proprio corpo, giungendo a tanta pazzia da dimenticare che siamo membra gli uni degli altri?» (1 *Clemente* 46, 7)

Il fatto che nella stessa frase troviamo "le membra di Cristo" e "il proprio corpo" non può essere una coincidenza: Clemente attinge da *1Cor* 6, 15.18, e non da altri passi della prima ai Corinzi²⁷. È una testimonianza del fatto che in epoca molto antica, circa cinquanta anni dopo la lettera dell'apostolo, "il proprio corpo" di *1Cor* 6, 18 era compreso in senso ecclesiale-comunitario.

Come dovremmo intendere allora la frase precedente sui peccati commessi fuori dal corpo? Ma siamo sicuri che sia detto proprio questo? Rileggiamo attentamente *1Cor* 6, 18: abbiamo una frase relativa-indefinita («qualsiasi peccato commetta un uomo») e una reggente («è fuori del corpo»). Qual è il soggetto di quest'ultima? Non è detto che sia "il peccato"; grammaticalmente potrebbe essere "un uomo". La frase «un uomo è fuori dal corpo» appare però priva di senso in questo

25. Cfr. "Libertines? (*1Cor* 5-6)", in *Novum Testamentum* 41 (1999), 334-338.

26. "Incest and the Body of Christ: a Study of 1 Corinthians VI. 12-20", in *New Testament Studies* 14 (1968), 572.

27. «Siamo membra gli uni degli altri» viene invece da *Ef* 4, 25.

contesto²⁸. Ma se “corpo” avesse senso ecclesiale-comunitario? Il predicato “è” potrebbe avere il senso di “viene ad essere”, designando lo stato conseguente all’azione, come ai vv. 6 e 17. Chi commette un peccato si trova in stato di separazione dal corpo di Cristo. Naturalmente dovremmo pensare ad un peccato come quelli che Paolo elenca in *1Cor* 5, 11 e 6, 9-10, a poca distanza dunque dal brano che stiamo esaminando; peccati che situano coloro che li commettono fuori dalla comunità cristiana, e impediscono loro di ereditare il regno di Dio. Rileviamo che in ambedue questi elenchi compare la fornicazione, dalla quale infatti l’apostolo vuole che i Corinzi si tengano lontani. Paolo quindi non intenderebbe opporre tutti gli altri peccati alla fornicazione²⁹, ma piuttosto includere quest’ultima in una serie più vasta, quasi a difendersi dall’accusa di fare della fornicazione l’unico peccato capitale.

Il fornicatore pecca nei confronti del proprio corpo, o meglio contro il proprio corpo. Se tale corpo fosse il corpo del fornicatore stesso, si tratterebbe in un peccato di autolesionismo³⁰; se fosse invece il corpo di Cristo, in che modo il fornicatore peccerebbe contro di lui? La risposta a tale domanda mi sembra trovarsi nel v. 15, dove è detto che non deve assolutamente accadere che una delle membra di Cristo diventi membro di una prostituta. Tutti i peccati gravi hanno come effetto di situare chi li commette fuori dal corpo santo di Cristo, ma la fornicazione ne costituirebbe un’offesa più diretta.

6. GLORIFICARE DIO NEL CORPO

Sofferamoci infine sulla frase finale della pericope: «Glorificate Dio nel vostro corpo» (*1Cor* 6, 20).

28. Diversamente in *2Cor* 12, 2, dove Paolo dice di non sapere se quando fu rapito fino al terzo cielo era nel corpo o fuori dal corpo.

29. La particella *dè* davanti al participio *porneúōn* non ha necessariamente significato avversativo.

30. Questa è la tesi di B.N. FISK, che si appoggia su vari paralleli tratti dall’Antico Testamento: cfr. “Porneúein as Body Violation. The Unique Nature of Sexual Sin in 1 *Corinthians* 6, 18”, in *New Testament Studies* 42 (1996), 540-558. Per una diversa interpretazione, vedi il già citato contributo di J.-B. ÉDART.

Rileviamo innanzitutto che “glorificate” in greco è un imperativo aoristo, non un imperativo presente come il “fuggite” del v. 18. Non designa quindi propriamente un’azione continuata nel tempo, ma un’azione puntuale. Si tratta di un’iniziativa che i Corinzi devono prendere, non di un comportamento che devono continuare a tenere. Kempthorne³¹ ha ragione di porre in relazione questa frase con quella che conclude il capitolo precedente: «togliete³² il malvagio di mezzo a voi» (1Cor 5, 3).

“Nel vostro corpo” può intendersi come complemento di luogo o di mezzo. Se di luogo, è evidente il riferimento al versetto precedente, dove è detto che il corpo dei Corinzi è tempio dello Spirito Santo³³. Quale corpo è luogo della glorificazione di Dio? Il corpo personale di ogni singolo cristiano, o il corpo formato da tutti i membri della comunità? Penso si possa rispondere: tutti e due. La Chiesa è infatti un corpo di corpi.

7. SIMBOLICA CORPORALE E SPONSALE

Se in 1Cor 10 e 12 la simbolica del corpo è usata dall’apostolo per la sua capacità di illustrare efficacemente il legame vitale e l’interdipendenza delle membra, in 1 Cor 6 mi sembra sia impiegata in un’altra chiave: qui la Chiesa è detta corpo perché il corpo serve ad appartenere, come soprattutto la relazione coniugale mette in evidenza.

La simbolica sponsale da parte sua evoca in primo luogo l’esclusività dell’appartenenza. In 1Cor 7, 2 Paolo raccomanda che «ognuno abbia sua moglie e ognuna suo marito»; non più di una moglie, e non più di un marito: uno e una. Il marito mette a disposizione della moglie il suo corpo, la moglie mette il suo a disposizione del marito: il corpo non è una proprietà privata, di cui uno fa quello che vuole. Il corpo è strumento di appartenenza, ed è per questa ragione che è mezzo di

31. “Porneúein as Body Violation. The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6, 18”... cit., 573.

32. Pure questo imperativo aoristo.

33. La metafora del tempio, già usata dall’apostolo in 1Cor 3, 16-17, avvalora l’ipotesi che il corpo del v. 18 e del v. 20 abbia senso comunitario, e non solo individuale.

santificazione. Santità non è infatti ultimamente altro che consacrazione, appartenenza esclusiva. La Chiesa è santa nella misura in cui si riserva in esclusività al suo unico marito, il Cristo, al quale è già sposata e del quale attende la venuta per unirsi a lui compiutamente.

In quanto corpo e sposa di Cristo, la Chiesa è chiamata a mantenersi santa, e ciò non può farsi che attraverso la santità dei corpi che la costituiscono. La santità del corpo totale non può non essere pure santità dei singoli corpi che lo compongono. Il motivo ultimo per cui l'unione coniugale di due cristiani deve essere santa (= conforme alla volontà di Dio) è la santità dell'unione che lega Cristo alla Chiesa. Gesù aveva citato *Gen 2, 24* per insegnare che nessuno ha l'autorità di separare ciò che Dio ha unito; Paolo cita lo stesso passo per insegnare che un uomo non può unirsi con qualsiasi donna gli piaccia³⁴. Il matrimonio non è un affare privato di due persone, che vivono una storia affettiva più o meno riuscita. Nella visione di Paolo, e più ampiamente della Chiesa apostolica, il matrimonio è invece un affare quanto mai pubblico, anzi ecclesiale. L'unione coniugale è luogo in cui si manifesta la santità della Chiesa, che è sposa tanto quanto è corpo³⁵. Non giungerei a dire, con C. Chavasse, che la Chiesa «*is only the Body of Christ because she is primarily the Mystical Bride of Christ*»³⁶, ma il nesso tra questi due simboli è forte, più di quanto non sia comunemente considerato.

Un'ultima osservazione. Per trovare un fondamento biblico alla sacramentalità del matrimonio, i teologi si rivolgono generalmente alla lettera agli *Efesini*, in particolare a *Ef 5, 31-32*. Io ritengo che anche *1Cor 6, 12-20*, se l'interpretazione qui proposta vale qualcosa, possa fornire una buona base biblica per sviluppare la teologia del matrimonio come sacramento.

34. L'autore della lettera agli *Efesini* lo citerà per insegnare che il marito deve amare la moglie come la sua stessa carne. Sono convinto che in questa sua visione egli abbia preso ispirazione dal Paolo di *1Cor 6*.

35. La trattazione della Chiesa come corpo di Cristo ignora generalmente l'aspetto sponsale. Una eccezione è la tesi dottorale di E. BEST, *One Body in Christ: A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*, SPCK, Londra 1955, che contiene un capitolo sulla Chiesa sposa.

36. C. CHAVASSE, *The Bride of Christ. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity*, Faber and Faber, Londra 1939, 71.

SOMMARI

Il tema della Chiesa corpo di Cristo secondo l'apostolo Paolo è stato abbondantemente studiato; non altrettanto il tema della Chiesa come sposa di Cristo. La simbolica del corpo e la simbolica della sposa nell'uso paolino molto raramente sono state poste in relazione. L'autore si propone di indagare i rapporti che intercorrono nel linguaggio di Paolo tra le simboliche corporale e sponsale applicate alla realtà della Chiesa. La sua tesi poggia essenzialmente sull'esegesi di un passo della prima lettera ai Corinzi: 1Cor 6, 12-20. La frase «il Signore è per il corpo» si comprende meglio se il corpo di cui parla l'apostolo è il corpo ecclesiale, di cui i fedeli sono membra. La fornicazione, che Paolo esorta a fuggire, è un peccato contro il corpo ecclesiale, che è profanato quando una delle sue membra si unisce alla prostituta, divenendo una sola carne con lei. La santità del corpo totale deve anche essere santità dei singoli corpi che lo compongono. Il motivo per cui l'unione dei corpi deve essere santa è la santità dell'unione che lega il Signore al suo corpo, cioè Cristo alla sua Chiesa.

The theme of the Church body of Christ according to the apostle Paul it is not abundantly studied; equally the theme of Church as spouse of Christ. The symbol of the body and the symbol of the spouse in the Pauline use are very rarely put in relation. The author proposes to investigate the relations that exist in the language of Paul between symbols applied of corporal and spousal to the reality of the Church. His thesis puts essentially on the exegesis a passage from the first letter to the Corinthians: 1Cor. 6, 12-20. The phrase «the Lord is for the body» one comprehends better if the body of which the apostle speaks is the ecclesiastical body, of which the faithful are members. Fornication, which Paul exhorts to flee from, it is a sin against the ecclesial body, that it profaned when one of the members unites itself with a prostitute, while becoming one flesh with her. Holiness of the entire body must also be holiness of the single members that compose it. The motive for which the union of the bodies must be holy and the holiness of the union that ties the Lord to His body, namely Christ to His Church.

Le thème de l'Eglise comme corps du Christ selon l'apôtre Paul a été abondamment étudié. Il y va différemment du thème de l'Eglise comme épouse du Christ. La symbolique du corps et la symbolique

de l'Eglise dans l'usage paulinien ont été rarement mises en relation. L'auteur propose d'étudier les rapports qu'entretiennent dans le langage de Paul les symboliques corporelles et sponsales appliquées à la réalité de l'Eglise. Sa thèse s'appuie essentiellement sur l'exégèse d'un passage de la première lettre aux Corinthiens: 1Cor 6,12-20. La phrase «le Seigneur est pour le corps» se comprend mieux si le corps dont parle l'apôtre est le corps ecclésial pour lequel les fidèles sont membres. La fornication, que Paul exhorte à fuir, est un péché contre le corps ecclésial, qui est profané lorsqu'un de ses membres s'unit à la prostituée, faisant une seule chair avec elle. La sainteté du corps total doit aussi consister en la sainteté des corps singuliers qui la composent. Le motif pour lequel l'union des corps doit être sainte est la sainteté de l'union qui lie le Seigneur a son corps, c'est-à-dire à son Eglise.

El tema de la Iglesia cuerpo de Cristo según el apóstol Pablo, ha sido estudiado abundantemente. No así el tema de la Iglesia como esposa de Cristo. La simbología del cuerpo y de la esposa en el uso paulino, raramente se ponen en relación. El autor se propone indagar en las relaciones que se entrecruzan en el lenguaje de Pablo, entre los símbolos corporales y los sponsales, aplicados a la realidad del Iglesia. Su tesis se apoya sobre la exégesis de 1Cor 6,12-20. La frase «el Señor es para el cuerpo» se comprende mejor si el cuerpo del que se habla es el cuerpo eclesial, del cual los fieles son miembros. La fornicación, que Pablo exorta a evitar, es un ppecado contra el cuerpo eclesial, que se profana cuando uno de sus miembros se une a la prostituta, llegando a ser una sola carne con ella. La salud del cuerpo en su totalidad debe ser también salud de cada uno de sus miembros. El motivo por el cual la unión de ls cuerpos debe ser santa, es la santidad de la unión que une al Señor con su cuerpo, es decir, Cristo a su Iglesia.

O tema da Igreja corpo de Cristo segundo o apóstolo Paulo foi abundantemente estudado; porém o mesmo não aconteceu com o tema da Igreja como esposa de Cristo. A simbologia do corpo e a simbologia da esposa no uso paulino muito raramente foram postas em relação. O autor se propõe de indagar as relações que inter-correm na linguagem de Paulo entre as simbologias corporais e sponsais aplicadas à realidade da Igreja. A sua tese se apóia essencialmente na exegese de um passo da

Primeira Carta aos Coríntios: *1Cor* 6, 12-20. A frase «o Senhor é para o corpo» se compreende melhor se o corpo do qual fala o apóstolo é o corpo eclesial, do qual os fiéis são membros. A fornicação, que Paulo exorta a fugir, é um pecado contra o corpo eclesial, que é profanado quando um de seus membros se une com uma prostituta, tornando-se com ela uma só carne. A santidade do corpo total deve também ser santidade dos singulares corpos que o compõem. O motivo pelo qual a união dos corpos deve ser santa é a santidade da união que liga o Senhor ao seu corpo, isto é, Cristo à sua Igreja.

Risposta al prof. B. Ognibeni

MICHAEL WALDSTEIN *

SUSIE WALDSTEIN **

Il prof. Ognibeni conferma quello che ci ha abituati ad aspettarci da lui nel corso di questi anni. Cerca nuove soluzioni a vecchi problemi, è creativo nella formulazione di nuove ipotesi, penetrante nella visione teologica, persuasivo nell'accumulare una serie di indicazioni convergenti a supporto delle sue ipotesi, ed infine, a differenza dell'apostolo Paolo, ha il carisma della chiarezza.

Secondo S. Tommaso, un tratto caratteristico della Sacra Scrittura, che la distingue da ogni altro testo, è la presenza di molti sensi letterali. In quanto autore della Scrittura, ed è lui stesso che parla attraverso di lei, Dio comprende ed intende tutti i sensi grammaticalmente possibili del testo, tutti allo stesso tempo, nella misura in cui non sono in contraddizione con la fede¹. Ad esempio, nel celebre passo di *Rom 7*, Tommaso prima interpreta il pronome «io» come indicante lo stesso Paolo, ma poi offre un'altra interpretazione in cui «io» indica la persona che non ha la grazia. Egli spiega ogni singola frase in due modi radicalmente diversi,

* Professore di Teologia, Ave Maria University, U.S.A.

** Ave Maria University, U.S.A.

1. Cfr. *Summa Theologiae* 1.1.10 c. Questa tesi è esposta in modo ancora più chiaro in L. BOYLE & J. BOYLE (edd.), *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2006, Prol. 4.1 ad 3, 79.

a seconda della diversa prospettiva adottata². È come con certi quadri della Crocifissione che si vendono come souvenirs qui a Roma: se uno si muove e cambia l'angolo visuale, Gesù chiude gli occhi.

Siamo tentati di vedere 1 *Cor* 6, 12-20 allo stesso modo, dal momento che l'interpretazione del prof. Ognibeni ci appare convincente, ma troviamo almeno altrettanto convincente un'altra interpretazione, quella abbozzata da Giovanni Paolo II nelle sua *Catechesi sull'amore umano* (§§ 56-57). Per il tradizionale metodo storico-critico la molteplicità di sensi letterali dello stesso passo è naturalmente uno scandalo, poiché l'obiettivo principale di tale metodo è determinare l'unico senso inteso dall'autore umano in una precisa circostanza storica. Poiché gli autori umani della Scrittura sono veri autori, nel senso pieno del termine, il metodo storico-critico è del tutto legittimo. Tuttavia, come precisa il prof. Ognibeni, ricostruire le circostanze storiche è molto difficile, e il rischio di circolarità argomentativa è spesso alto.

In 1*Cor* 6, 13 Paolo non solo traccia un'analogia, come afferma il prof. Ognibeni, ma pure delinea un contrasto: «I cibi sono per lo stomaco e lo stomaco per i cibi, e Dio distruggerà l'uno e gli altri. Il corpo non è per la fornicazione, ma per il Signore, e il Signore per il corpo». Il prof. Ognibeni mette in rilievo l'analogia ma non il contrasto, che pure è ricco di significato. Stomaco e cibi sono ambedue destinati alla distruzione, mentre il corpo è per il Signore e risorgerà come è risorto il Signore. Lo stomaco è più periferico, anche se fisicamente si trova all'interno del corpo. Il corpo tutto intero, per contrasto, è fatto per l'unione sponsale con Cristo. Come dice Giovanni Paolo II nelle *Catechesi sull'amore umano*, il corpo ha senso sponsale, un senso sponsale che è destinato a durare per sempre (vedi specialmente §§ 13, 2; 16, 2; 66-69).

La profondità alla quale questo senso sponsale si situa nell'interiorità personale del corpo è tale da distinguere i peccati sessuali da tutti gli altri. Mangiare esageratamente è male, ma non penetra nell'interiorità personale del corpo come una unione sessuale illecita. L'unione sessuale è molto potente: rende l'uomo e la donna una sola carne, come Paolo dice al v. 16 citando *Gen* 2, 24. Persino in un rapporto di violenza

2. Vedi R. CAI (ed.), *Super epistolas S. Pauli lectura*, Marietti, Torino 1953, I, 95-107.

carnale, l'uomo raggiunge gli strati più profondi della personalità della donna attingendo agli strati profondi della propria interiorità personale, anche se nella forma di un'aggressione.

Il prof. Ognibeni insiste sull'aspetto giuridico dell'unione tra l'uomo e la donna: «La simbolica sponsale è una simbolica essenzialmente giuridica, non certo sentimentale-affettiva.» Ciò può valere per le leggi matrimoniali del Pentateuco. Giovanni Paolo II fa però notare che i profeti si esprimono in modo diverso:

È impossibile non accorgersi che nei testi dei Profeti si rivela un significato dell'adulterio diverso da quello che ne dà la tradizione legislativa. L'adulterio è peccato perché costituisce la rottura dell'alleanza personale dell'uomo e della donna. Nei testi legislativi viene rilevata la violazione del diritto di proprietà ... [Per contrasto] In molti testi [profetici] la monogamia appare l'unica e giusta analogia del monoteismo inteso nelle categorie dell'Alleanza, cioè della fedeltà ... L'adulterio è l'antitesi di quella relazione sponsale, è l'antinomia del matrimonio (anche come istituzione) in quanto il matrimonio monogamico attua in sé l'alleanza interpersonale dell'uomo e della donna ... nata dall'amore e accolta dalle due rispettive parti appunto come matrimonio (e come tale riconosciuto dalla società). Questo genere di alleanza tra due persone costituisce il fondamento di quell'unione per cui "l'uomo ... si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (*Gen 2, 24*). Nel contesto sopra citato, si può dire che tale unità corporea è loro "diritto" (bilaterale), ma soprattutto che è il segno regolare della comunione tra le persone, unità costituita tra l'uomo e la donna in qualità di coniugi. L'adulterio commesso da parte di ciascuno di essi non soltanto è la violazione di questo diritto, che è esclusivo dell'altro coniuge, ma al tempo stesso è una radicale falsificazione del segno. Sembra che negli oracoli dei Profeti appunto questo aspetto dell'adulterio trovi espressione sufficientemente chiara. (§ 37,4).

Il prof. Ognibeni appare invece in accordo con la visione del corpo di Giovanni Paolo II quando scrive:

Il corpo è strumento di appartenenza, ed è per questa ragione che è mezzo di santificazione. Santità non è infatti ultimamente altro che consacrazione, appartenenza esclusiva. La Chiesa è santa nella misura in cui si riserva in esclusività al suo unico marito, il Cristo ... Il motivo ultimo per cui

l'unione coniugale di due cristiani deve essere santa (= conforme alla volontà di Dio) è la santità dell'unione che lega Cristo alla Chiesa.

Su questa base si può sostenere che la fornicazione penetra nella più interna profondità della persona proprio perché la dimensione di santità nell'alleanza si situa precisamente a questo livello di profondità. *1Cor 6, 18* può essere letto in questa luce: «ogni peccato che un uomo commette è esterno al corpo, ma il fornicatore pecca *nel suo proprio corpo*». La traduzione comune è «contro il suo proprio corpo», ma ha perfettamente senso tradurre la preposizione *eis* della frase *eis tò idion sôma* nel suo normalissimo senso di «in» (moto a luogo). Il significato sponsale, posto in azione dall'atto sessuale, non è un significato fra tanti, ma costituisce il nucleo esistenziale-etico del corpo. Il peccato sessuale penetra fino in fondo in quel nucleo. Ciò non equivale a dire che il peccato sessuale sia l'unico o il più serio peccato contro il corpo. Anche accoltellare una persona è un atto che entra in profondità nel proprio corpo poiché tocca la profondità della persona accoltellata.

Persostenere che «il suo corpo» si riferisce alla Chiesa, il prof. Ognibeni cita *1 Clemente 46, 7*, *pròs tò sôma tò idion*. A questo si può obiettare che il referente di *idion* è diverso nei due casi. In *1Clem* è al plurale, e si traduce «il loro corpo». È a causa del referente plurale che la frase ha senso inequivocabilmente corporativo. In *1Cor* al contrario il referente è al singolare, e si traduce «il suo corpo», che designa naturalmente il corpo del singolo individuo anziché il corpo di Cristo.

Se si comprende «il fornicatore pecca contro (o nel) suo proprio corpo» in riferimento al corpo personale di un uomo o di una donna, come espressione della grande interiorità del significato sponsale del corpo, si può anche comprendere il versetto finale del passo: «glorificate Dio nel (o per mezzo del) vostro corpo» (*1Cor 6, 20*). Giovanni Paolo II così si esprime su questo testo:

La purezza, quale virtù ossia capacità di “mantenere il proprio corpo con santità e rispetto”, alleata col dono della pietà, quale frutto della dimora dello Spirito Santo nel “tempio” del corpo, attua in esso un tale pienezza di dignità nei rapporti interpersonali, che Dio stesso vi è glorificato. La purezza è gloria del corpo umano davanti a Dio. È la gloria di Dio nel corpo umano, attraverso il quale si manifestano la mascolinità

e la femminilità. Dalla purezza scaturisce quella singolare bellezza, che permea ogni sfera della reciproca convivenza degli uomini e consente di esprimervi la semplicità e profondità, la cordialità e l'autenticità irripetibile dell'affidamento personale. (§ 57,3).

SOMMARI

Secondo S. Tommaso una caratteristica propria della Scrittura è la molteplicità dei sensi in cui può essere letta: di conseguenza, insieme al senso usato dal prof. Ognibeni, che insiste sull'aspetto giuridico del matrimonio, noi sottolineiamo anche quello usato da Giovanni Paolo II, che risale alla tradizione profetica. In un sostanziale accordo con le tesi espresse dal prof. Ognibeni, merita insistere che in Giovanni Paolo II la purezza esprime la gloria di Dio nel corpo umano.

According to Saint Thomas a characteristic of the Scripture is the multiplicity of the senses in which it can be read: as a consequence, together with the sense used by Prof. Ognibeni, that insist on the juridical aspect of matrimony, we underline also that which was used by John Paul II, that goes back to the prophetic tradition. In a substantial agreement with the theses expressed by Prof. Ognibeni, it merits to insist that in John Paul II purity expresses the glory of God in the human body.

Selon saint Thomas une des caractéristiques propres de l'Écriture est la multiplicité des sens selon laquelle elle peut être lue. Par conséquent, avec le sens que suit le professeur Ognibeni, qui insiste sur l'aspect juridique du mariage, nous soulignons aussi le sens que suit Jean-Paul II, qui remonte à la tradition prophétique. Dans un substantiel accord avec les thèses avancées par le professeur Ognibeni, il est bon d'insister sur le fait qu'en Jean-Paul II la pureté exprime la gloire de Dieu dans le corps humain.

Según Tomás de Aquino, una de las características de la Escritura es la multiplicidad de sentidos en los que puede ser leída. Como consecuencia, junto al sentido usado por el profesor Ognibeni, que insiste en el aspecto jurídico del matrimonio, nosotros subrayamos también el que usó Juan Pablo II. Él se remonta

a la tradición profética. En un sustancial acuerdo con las tesis expresadas por el profesor, vale la pena insistir que en Juan Pablo II la pureza expresa la gloria de Dios en el cuerpo humano.

Segundo S. Tomás uma característica própria da Escritura é a multiplicidade dos sentidos nos quais podem ser lidas: de consequência, junto ao sentido usado pelo Prof. Ognibeni, que insiste sobre o aspecto jurídico do matrimonio, nos sublinhamos também aquele usado por João Paulo II, que ressaí à tradição profética. Em um substancial acordo com as teses do Prof. Ognibeni, merece insistir que em João Paulo II a pureza exprime a glória de Deus no corpo humano.

Omelia in occasione della Santa Messa presso la Basilica di San Paolo fuori le mura

ALBERT VANHOYE, S.I. *

Care Sorelle, cari Fratelli,

in questo venerdì della III settimana di Quaresima, il vangelo che avete appena sentito proclamare riferisce di una domanda posta a Gesù da uno scriba, cioè: qual è il primo di tutti i comandamenti? La risposta di Gesù può sorprendere, perché Gesù non ha scelto uno dei 10 comandamenti del Decalogo, i quali erano considerati i più importanti, in quanto erano stati promulgati da Dio stesso; secondo il Deuteronomio, tutto il popolo aveva sentito la voce di Dio che li promulgava e Dio «non aggiunse altro» (Dt 5, 22). Perché Gesù non ha citato il Decalogo? Possiamo indovinare la ragione. Il Decalogo è una serie di divieti, i quali sono estremamente importanti, perché segnano i limiti la cui trasgressione provoca la rottura della relazione con Dio. Nondimeno non costituiscono un ideale suscettibile di comunicare un intenso dinamismo. Una serie di divieti non ha questa capacità. Gesù invece ci ha voluto comunicare un potente dinamismo e perciò ha risposto allo scriba con due comandamenti positivi e quanto mai dinamici: Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore... Amerai il tuo prossimo come te stesso... Questo, sì, è un ideale per tutta la vita, un ideale mai raggiunto, che suscita quindi continui sforzi. Gesù l'ha reso ancora più alto,

* Sua Em.za Card. Albert Vanhoye, membro del Collegio Cardinalizio, creato dal Santo Padre Benedetto XVI Diacono di S. Maria della Mercede e Sant'Adriano a Villa Albani.

modificando il secondo comandamento. Al posto di «amerai il tuo prossimo come te stesso», Gesù, nell'Ultima Cena, ha detto «amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato» (Gv 13, 34; 15, 12), cioè fino a offrire la propria vita. «Dio è amore» (1Gv 4, 8.16) e ci ha creati per farci partecipi della sua vita di amore. Questo è l'orientamento fondamentale della vita cristiana.

L'apostolo Paolo l'ha capito perfettamente. Sin dalla sua lettera più antica, la Prima ai Tessalonicesi, egli ha insistito su questo orientamento, invitando i cristiani ad abbondare nell'amore. Egli esprime questo invito sotto forma di augurio, quando conclude la prima parte della sua Lettera. Scrive: «Il Signore vi faccia crescere e abbondare nell'amore, gli uni per gli altri e verso tutti» (1Tes 3, 12). Il termine usato per dire «amore» è agápe, che significa «amore generoso». «Amore» in italiano, come in altre lingue, è una parola tremendamente ambigua; può designare una passione possessiva che ricerca la propria soddisfazione. Nella sua prima enciclica, Deus caritas est, il Santo Padre ci ha ricordato che la lingua greca distingueva accuratamente due forme di amore: la passione, che chiamava eros (in italiano ritroviamo questo termine in «erotico», «erotismo») e dall'altro lato l'agápe, amore generoso. Il Nuovo Testamento non usa mai la parola eros, la ignora completamente; invita a respingere tutti i desideri egoistici, che chiama epithymia, un termine più generico, che la Volgata traduce concupiscentia. C'è una contrapposizione completa tra il moto dell'amore, che è oblativo, generoso, e il moto della cupidigia, della concupiscenza. Il Nuovo Testamento ci invita a respingere i desideri egoistici e ad accogliere continuamente in noi l'amore generoso che viene da Dio e ci spinge verso gli altri per servirli. Questo amore generoso tende a un progresso continuo. Chi dicesse: «Adesso basta, non voglio più progredire», si chiuderebbe all'amore. San Paolo lo fa capire adoperando due verbi dinamici: «Il Signore vi faccia crescere e abbondare nell'amore» (1Ts 3, 12).

Dopo questo augurio, Paolo riprende ad esortare i cristiani e parla dell'amore fraterno dicendo: «Riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che ve ne scriva; voi stessi infatti avete imparato da Dio ad amarvi gli uni gli altri. E questo voi fate verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia. Ma vi invitiamo, fratelli, ad abbondare di più» (1Ts 4, 9-10). Ritroviamo qui il verbo «abbondare». Paolo vuole l'abbondanza, vuole far sovrabbondare l'amore.

Egli inizia, però, con una constatazione molto positiva. Il suo discorso non è moraleggiante. Non insiste subito sui doveri da ricoprire, ma comincia sempre col constatare che Dio ha fatto un dono e dice che noi dobbiamo favorire lo sviluppo di

questo dono, il quale, di per sé, è efficace: «Voi avete imparato da Dio ad amarvi gli uni gli altri e questo voi lo fate...».

Dicendo all'inizio: «Riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che ve ne scriva», Paolo fa capire che questo insegnamento efficace di Dio è l'attuazione della Nuova Alleanza, annunciata dal profeta Geremia. Nell'oracolo del profeta, invece di una legge scritta sulla pietra, come al Sinai, Dio prometteva di scrivere la sua legge sui cuori e diceva: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno» (Ger 31, 34). Paolo constata che questa predizione meravigliosa è adesso adempiuta: «Non avete bisogno che ve ne scriva.» Paolo però precisa che questo insegnamento divino, promesso nell'oracolo della Nuova Alleanza, è l'insegnamento dell'amore vicendevole. Paolo letteralmente scrive: «Siete da-Dio-insegnati ad amarvi a vicenda e questo voi lo fate...». Nella Nuova Alleanza, l'insegnamento di Dio è efficace, perché è interiore. L'Antica Alleanza era legge esterna, scritta sulla pietra, non cambiava il cuore delle persone. La Nuova Alleanza, invece, è azione diretta di Dio nel cuore di ciascuno. E così, se non resistiamo, siamo spinti da Dio stesso, che agisce dentro di noi, ad amare generosamente. Gesù mette il suo cuore nel nostro cuore per spingerci ad amare. «Questo, scrive san Paolo, lo fate verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia. Ma vi invitiamo ad abbondare di più.» Il fatto che Dio operi non deve avere come conseguenza la passività umana, che lascerebbe Dio fare tutto, ma deve, al contrario, suscitare un forte impegno da parte nostra (Cfr. Fil 2, 12-13) nello stesso senso, cioè nel senso dell'amore.

Il problema dell'importanza dell'amore nella vita cristiana si è posto a Corinto in maniera molto forte. I cristiani di Corinto erano «bramosi di spiriti», così dice Paolo (1Cor 14, 12). Avevano grandi ambizioni spirituali, volevano avere i doni più preziosi di Dio e quindi si erano costruiti una scala di valori, in cima alla quale mettevano il parlare in lingue e la profezia. La carità, l'amore, non ne parlavano. Le loro ambizioni spirituali provocavano una grande confusione nei raduni della loro comunità, perché chi riteneva di avere questi doni li voleva manifestare e chi non li aveva soffriva di un complesso di inferiorità (Cfr. 1Cor 12, 15-16).

Di fronte a questa situazione, Paolo interviene con decisione. Scrive: «Aspirate ai doni più grandi e io vi mostrerò una via migliore di tutte» (1Cor 12, 31). Qual è la via migliore? È quella dell'amore! Paolo allora incomincia un attacco frontale contro i carismi più apprezzati dai Corinzi. Dice: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi l'amore, sono come un bronzo

che risuona, o come il cembalo che tintinna» (13, 1). Che doccia fredda per chi ha tanta stima per il parlare in lingue! Paolo dice che senza l'amore, questo dono non vale niente. Egli non lo paragona a uno strumento musicale che possa dare una melodia, ma ad un bronzo che fa solo rumore. Poi Paolo attacca l'altro carisma più stimato, la profezia, dicendo: «E se avessi la profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la gnosi e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi l'amore, non sono nulla» (13, 2). Senza l'amore, la conoscenza anche più sublime mi lascia privo di valore personale autentico. Paolo poi aggiunge un terzo esempio, quello di azioni che sembrano generosissime: «E se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi l'amore, niente mi giova» (13, 3). Cioè: se fatta per mettersi in mostra, un'azione anche eroica non vale niente.

San Paolo ci dà così un insegnamento fondamentale sulla scala di valori che dobbiamo avere. Che cosa dobbiamo stimare maggiormente? Dobbiamo stimare maggiormente l'amore, l'amore che viene da Dio e ci unisce a Dio. Paolo fa allora l'elogio dell'amore, che è «paziente, benevolo, non è invidioso, non si vanta [...], non cerca il proprio interesse [...] Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (13, 4-7). Se vogliamo essere in relazione autentica con Cristo e con Dio, abbiamo questa via da seguire e nessun'altra. Ciò che conta è l'amore. A tutto l'amore dà valore, anche agli aspetti dell'esistenza che sembrano negativi, come le sofferenze e la morte. L'evento più negativo di tutti, cioè la messa a morte di Gesù, Figlio di Dio, con la pessima ingiustizia e crudeltà, è stato trasformato dall'amore nell'evento più positivo di tutti, sorgente inesauribile di salvezza e di grazie, sorgente alla quale attingiamo adesso in questa celebrazione eucaristica.

«L'amore non avrà mai fine», afferma Paolo, «le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà, la conoscenza svanirà» (13, 8). A differenza dei carismi, l'amore di carità è una realtà che rimane e che deve rimanere sempre nella nostra vita, mentre i carismi si possono esercitare soltanto in tempi limitati. San Paolo precisa poi che «tre cose rimangono, la fede, la speranza e la carità» (13, 13), non nel senso che la fede e la speranza rimanessero nella vita eterna. Infatti quando saremo nella visione di Dio, non avremo più la fede, avremo la visione. Similmente non avremo più la speranza, perché avremo tutti i doni sperati e saremo colmati. Il senso dell'affermazione di Paolo è che queste tre virtù teologali rimangono come fondamento necessario e continuo della vita cristiana, la quale consiste nell'unione con Dio per mezzo di Cristo, nella fede, nella speranza e nella carità. In ogni momento della nostra vita cristiana, dobbiamo vivere nella

fede, nella speranza e nella carità. Non possiamo mai rinunciare a una di queste tre virtù teologali, che costituiscono insieme il nostro legame con Dio.

«Ma», conclude Paolo, «più grande è la carità», l'amore generoso (19, 13). Questa ultima affermazione dell'apostolo è fondamentale per la vita cristiana: il valore più grande è l'amore generoso, che ci viene comunicato da Dio, e che noi dobbiamo accogliere con immensa gratitudine e costante impegno

Ecco, quindi, l'orientamento della vita cristiana, reso possibile dall'unione con il Cuore di Gesù. È chiaro che non possiamo progredire nell'amore, e «abbondare nell'amore», come ce lo chiede san Paolo, se non riceviamo l'amore generoso dalla sua sorgente, cioè il Cuore trafitto di Cristo. Paolo stesso amava intensamente «nel cuore di Cristo Gesù» (letteralmente «nelle viscere di Cristo Gesù»: Fil 1, 8). La Nuova Alleanza consiste proprio nell'unione al Cuore di Gesù, per vivere sempre di più nell'amore generoso, dono meraviglioso di Dio, che ci mette nella dignità più alta, perché ci unisce veramente a Dio stesso: «Dio è amore e chi vive nell'amore vive in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4, 16).

SOMMARI

Cristo dà due comandamenti fondamentali e positivi quanto mai dinamici: amerai il signore tuo Dio con tutto il cuore e amerai il tuo prossimo come te stesso. Questo sì, è un ideale per tutta la vita, un ideale mai raggiunto. Lo ha capito perfettamente Paolo quando scrive «il Signore vi faccia crescere e abbondare nell'amore gli uni per gli altri e verso tutti». Paolo stesso scrive ai Corinzi, che avevano fabbricato una loro curiosa gerarchia dei valori, mettendo al primo posto le lingue e la profezia: «se anche parlassi lingue e avessi il dono della profezia senza l'amore non sono nulla».

Christ from the two positive fundamental commandments in as much as they are dynamic: You will love the Lord your God with all of your heart and you will love your neighbor as yourself. This yes, is an ideal for our whole life, an ideal not ever reached. Paul perfectly understood this when he writes «the Lord make you grow and abound in love toward one another». Paul himself writes to the Corinthians, that they had made a curious hierarchy of values, while putting at the first tongues and prophecy: «even if one speaks with tongues and had the gift of prophecy with love one has nothing».

Le Christ donne deux commandements fondamentaux et positifs plus que jamais dynamiques: Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et tu aimeras ton prochain comme toi même. Il est vrai qu'ils constituent un idéal pour toute la vie, un idéal jamais rejoint. Paul l'a très bien compris quand il écrit «que le Seigneur vous fasse grandir et abonder dans l'amour des uns pour les autres et envers tous». Paul lui-même écrit aux Corinthiens, qui avaient fabriqué eux-mêmes une curieuse hiérarchie des valeurs, en mettant en premier lieu les dons de langues et des prophéties: «Quand je parlerais en langues et quand j'aurais le don de prophétie, s'il me manque l'amour, je ne suis rien».

Cristo instituye dos mandamientos fundamentales, positivos y dinámicos: amarás al Señor Dios con todo el corazón y amarás a tu prójimo como a ti mismo. Éste sí es un ideal para toda la vida, un ideal nunca alcanzado. Esto lo entendió perfectamente Pablo cuando escribe: «el Señor os haga crecer y abundar en el amor los unos hacia los otros y hacia todos». Pablo mismo escribe a los corintios, que de habían fabricado una curiosa jerarquía de valores, poniendo en primer lugar las lenguas y la profecía: «aunque hablase lenguas y tuviese el don de la profecía, sin amor no soy nada»

Cristo de dois mandamentos fundamentais e positivos, quanto dinâmicos: Amarais o Senhor Teu Deus com todo coração e amarais o teu próximo com a si mesmo. Este sim, é um ideal para toda vida, um ideal jamais alcançado. O Compreendeu Paulo quando escreve «o Senhor vos faça crescer e abundar no amor uns pelos outros e verso todos». Paulo mesmo escreve aos Coríntios, que haviam fabricado para eles uma curiosa hierarquia de valores, colocando ao primeiro posto as línguas e a profecia: «se também falasse línguas e tivesse o dom da profecia, sem amor, eu não seria nada».

CRONACA TEOLOGICA

**Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica – Note introduttive
(IX Colloquio di Teologia Morale, Roma 21-22 novembre 2008)**

STEPHAN KAMPOWSKI *

1. LA STRUTTURA DEL COLLOQUIO

Le tre sessioni del Colloquio corrispondono a tre momenti che sono articolazioni di domande centrali della teologia morale e che si riferiscono ciascuno ad un documento chiave del Magistero della Chiesa. Si è cercato di dare alle sessioni una struttura trinitaria.

Il primo momento, presentato nella prima sessione, si riferisce ad *Optatam totius* del Concilio Vaticano II, che, nel paragrafo 16, parla del rinnovamento della teologia morale inquadrandola nella prospettiva dell'altissima vocazione dei fedeli in Cristo. Questo vuol dire impostare la teologia morale sulla base di una vocazione che ha il suo perno in Cristo, assumendo la persona nella sua tensione dinamica a realizzare la sua vocazione. Con questo si supera la frammentazione della teologia morale come una disciplina che si occupa soltanto dei singoli atti, perdendo di vista l'unità della persona in questi atti. Impostando la morale come

* Docente di Filosofia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

vocazione in Cristo, si coglie l'unità dinamica della persona nel suo fondamento cristocentrico, che sia davvero una fondazione teologica e anche in particolare cristocentrica. Si tratta dunque, per un verso, della domanda sul *cristocentrismo*, per l'altro della domanda sulla *vocazione*: la morale è una vocazione in Cristo.

Il tema della seconda sessione è stato “*Far risplendere la verità sul bene*”. Qui il centro della questione era l'argomento della *verità* e del *bene*, come è stato proposto dall'enciclica *Veritatis splendor*, che è proprio dedicata ad un'impostazione della morale che coglie il fondamento della normatività della morale nella verità sul bene. Si apre qui una grande domanda: di quale tipo di verità si tratta? È una verità appresa con la ragione che esiste in una connaturalità virtuosa. Questo discorso implica per un verso un riferimento alla legge naturale. Che cosa vuol dire il riferimento alla legge naturale come verità sul bene? Che cosa è la ragione pratica, che ha il compito di conoscere la verità sul bene? Per l'altro verso, questo tema ci rimanda al Padre sul quale si fonda la bontà della creazione. Il Padre Creatore è colui che sta alla radice della legge eterna, che è impressa nella ragione dell'uomo come legge naturale.

La terza sessione ha esaminato l'orizzonte nuovo dell'amore, prendendo come punto di partenza l'enciclica *Deus Caritas est*. Come l'amore può essere principio della morale? La carità è l'arco di tensione che dà senso all'agire umano. Il tema qui, evidentemente, tratta anche dello Spirito Santo che infonde in noi l'amore di Dio (*Rom 5, 5*). Lo Spirito Santo è il Dono, la Persona Divina che abitando nell'uomo trasforma l'agire umano perché lo rende epifania o manifestazione della carità.

2. LO SVOLGIMENTO DEL COLLOQUIO

Come insegnare teologia morale? Come rispondere all'invito del Vaticano II sul rinnovamento della morale e alle proposte delle encicliche *Veritatis splendor* e *Deus Caritas est*? L'impostazione del Colloquio ha mostrato come riguardo a questo rinnovamento, occorre uno sviluppo, occorre un modo nuovo di esporre sistematicamente l'insegnamento della morale.

Nella prima sessione è emerso come il riferimento teologico alla vocazione in Cristo ha bisogno di un approfondimento. La centralità

del cuore come realtà dell'essere filiale, alla quale si è riferito il Prof. Tremblay, dà un riferimento cristologico essenziale ai fedeli e allo stesso tempo richiede una dimensione dinamica che possa indirizzare la vita degli uomini. Questo dinamismo è stato messo in rilievo dal Prof. Zuccaro nella sua relazione sulla sequela Cristi. Come può l'uomo trovare la sua pienezza in Cristo? Qui si apre un cammino di discepolato nella vita della Chiesa. Per il Prof. Melina la dimensione filiale e la sua comprensione storica ed ecclesiale si integrano nella prospettiva dell'amore, la cui rivelazione è al centro del messaggio cristiano e che provoca il nostro agire, che prende la forma di una risposta all'essere amati per primi: *agere sequitur amari*.

Nella seconda sessione si è visto come l'insegnamento della morale deve prendere sul serio il ruolo della ragione nella identificazione della verità sul bene, che in prospettiva teologica esprime l'alleanza con la sapienza creatrice. I relatori hanno parlato della ragione pratica e del modo nel quale essa è capace di trovare il senso morale del bene. È proprio questo bene che specifica l'azione. In questo senso, si deve affrontare l'originalità del soggetto agente come autore delle sue azioni. Così, il Prof. Schockenhoff ha parlato del *bonum hominis* come il bene della persona nell'agire e ha mostrato come questo concetto di S. Tommaso risponda ai problemi dell'età moderna che hanno trascurato il bene nella morale umana. Nella sua presentazione il Prof. Cessario ha insistito sul realismo morale, che è collegato alla realtà della legge naturale. Particolarmente importante è stato il chiarimento di ciò che si intende con "oggetto morale" dell'atto umano attraverso il quale si compie la persona. In questo senso la conferenza del Prof. Noriega ha mostrato il rapporto dinamico tra l'agire e la pienezza dell'uomo. Questa pienezza viene raggiunta attraverso le virtù, principi dell'agire che permettono l'integrazione tra una felicità oggettivamente considerata e le azioni concrete. Così si salva la distanza che esiste tra l'inclinazione naturale e la concretezza dell'agire, mostrando come le virtù sono le strategie dell'amore, rispettando però la loro specificità.

Nella terza sessione si è mostrata la necessità di dare all'amore un posto centrale nella teologia morale. Questa proposta esprime un'esperienza originale nella quale sorge la coscienza credente, come il Prof. Angelini ha evidenziato. La centralità della fede nel senso di fiducia in una promessa

di Dio diventa essenziale per costruire la vita degli uomini. Quando parliamo della fede nel senso di fiducia dobbiamo anche prendere in considerazione la realtà della santità nella vita della Chiesa, come ha mostrato il Prof. Rodríguez Luño. Nella sua relazione ha fatto vedere come questa realtà teologica si integra con la ragione pratica del cristiano. Per ultimo, la dinamica della carità, alla quale ha fatto riferimento il prof. Pérez-Soba, ci dà l'evidenza dell'originalità dell'essere cristiano che viene informato dall'amore inteso come amicizia con Cristo. Così si realizza una certa integrazione di tutti gli insegnamenti ed anche con il fondamento biblico che illumina l'esperienza cristiana.

3. PROSPETTIVE

Come insegnare teologia morale alla luce del Vaticano II, di *Veritatis splendor* e di *Deus Caritas est*, e come rendere giustizia alle domande centrali della morale: sulla vocazione in Cristo, sulla legge naturale, cioè, sul rapporto tra la ragione pratica e la verità sul bene e finalmente sull'agire nella carità? Durante i giorni del Colloquio si è visto che l'insegnamento morale trova la sua chiave ermeneutica nell'essere discepoli di Cristo. È un insegnamento nel quale la sapienza cristiana chiama alla santità. La sistematizzazione razionale che cerchiamo deve anche essere un'esperienza di comunione ecclesiale nella quale si prenda sul serio il mandato del Signore, «amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato» (Gv 15, 12). Durante questi due giorni si è infatti sperimentato come la comunione intorno alla ricerca è una ricchezza feconda. Il vero insegnamento della teologia morale scaturisce da una risposta all'incontro con Cristo, colui che ha guidato e guiderà tutto il nostro cammino.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

Totale studenti iscritti nell'Anno Accademico
2008/2009 = 3.425

a) Sezione centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2008/2009 = 391

Dottorato	85
Licenza	90
Master in Scienze del Matrimonio	24
Master in Scienze del Matrimonio – ciclo speciale –	37
Master in Bioetica e Formazione	26
Corso di Diploma in Pastorale Familiare	107
Studenti ospiti	22

b) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2008/2009 = 105

Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	18
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	6
Master of Theological Studies in Marriage and Family	56
Studenti programma Ph.D.	18
Studenti ospiti	7

c) Sezione messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2008/2009 = 1.523

Licenciatura en Ciencias de la Familia	190
Maestría en Ciencias de la Familia	724
Maestría en Psicoterapia de Pareja	46
Diploma	563

d) Sezione spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2008/2009 = 954

Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	67
--	----

Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	344
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	424
Uditori	119

e) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2008/2009 =	48
Licence canonique	22
Master Sciences du Mariage et de la Famille	3
Licence d'Université	23

f) Sezione brasiliana (Salvador de Bahia, Brasile)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2008/2009 =	288
--	-----

g) Sezione indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2008/2009 =	55
Licenza	18
Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia	27
Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia (spec. Bioetica)	10

Centro associato di Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2008/2009 =	61
--	----

B. Situazione dei titoli di studio

a) Sezione centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

1. Dichiarati dottori in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

ARDUINI CRISTIANO, *La razionalità dell'agire medico e il ruolo delle virtù*
(estratto)

MASSOTTI VINCENZO, *Lo sviluppo della riflessione antropologica nel pensiero di Hans Jonas* (estratto)

PETROVICH NICOLA, *La voce dell'amore nel "Nuovo Pensiero" di Franz Rosenzweig*

SUAUDEAU JACQUES, *Promesses et limites de la thérapie génique somatique. Une estimation éthique*

YEKOU VICTORIN YOTTO, *Le statut de la Nature dans l'éthique de la responsabilité* (estratto)

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

ARDUINI CRISTIANO, *La razionalità dell'agire medico e il ruolo delle virtù*

ATANGA BENJAMIN, *De la gradualité à la croissance dans les vertus: le débat Théologico-moral à partir de "Familiaris consortio"*

CAVALCANTE MUNIZ SERGIO, *L'interdipendenza tra la Dottrina Anselmiana sulla Libertà e la Teoria della Soddisfazione*

CHITALU JONES, *Relationality in Theological Anthropology: an African Perspective*

GOTIA OANA MARIA, *Il fascino dell'amore. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*

HODARI WILFRED, *The Debate on Natural Law in the Recent English Moral Theological Literature with Particular Reference to the Vision of Germain Grisez and John Finnis*

LUSWATA ALBERT, *The Family as a Subject of Rights in John Paul II*

MAZUR GRZEGORZ, *The Nature and Limits of Proxy Consent to Experimentation on Human Subjects*

PHIRI ARTUR, *Marriage as the Origin of Family Life. An Analysis of the Writings of English Speaking Africa after the Second Vatican Council*

SABHASUNDAR AJAYA KUMAR, *The Rites of Hindu Matrimony. Analysis and Perspectives in the Light of Inter-religious Theology*

YEKOU VICTORIN YOTTO, *Le statut de la Nature dans l'éthique de la responsabilité*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

ALVES FILHO JORGE, *A Influência do Magistério do Papa João Paulo II na Pastoral Familiar Brasileira*

ANDREI MIHAI RADU, *La vita di coppia: eventi critici, compiti di sviluppo, problemi e difficoltà*

BORZASI ANDREI, *La dimensione formativa nell'accompagnamento delle coppie giovani*

CATIZZELLA FRANCESCO, *Personalismo e diritto matrimoniale canonico: verso un'adeguata antropologia giuridica del matrimonio*

COOPER ADAM G., *Performative Nuptiality: A Liturgical Theology of the Body*

DE CRESCENZO FRANCESCO, *Mistero nuziale, parola di Dio e educazione: il principio relazionale nella formazione della persona*

DELL'ANNA ANNA, *Lo spirito di Cristo, sorgente dell'amore coniugale. La carità coniugale*

D'ERCOLI FLAVIANO, *L'amore negli scritti minori di Ugo di San Vittore*

DJAMGA NGAMBIA HERVÉ, *La pensée d'Angelo Scola sur la personne, le mariage et la famille*

FREEDY JOSEPH M., *The Phenomenon of love. Journeying with Josef Pieper Towards a Clearer Understanding of True Nature of Love*

GEFFRAY EMMANUEL, *Les vertus théologiques et morales en perspective éducative selon la Weltanschauung de Romano Guardini*

HERD JOHN D., *Does John Paul II Present an Anthropology Capable of Forming an Adequate Theological Basis for Evangelization in Today's World?*

ITOBOR LEO U., *Marriage and Family: a True Path to Holiness*

JANG GOANG MIN, *Esegesi simbolica di Gv 1,27*

JUSKO LUCYNA, *Il contributo teologico e pastorale di Karol Wojtyła riguardo alla famiglia dal 1946 fino al 1978*

KANDUKI KASERKA, *L'ethique du don dans la vie conjugale. Réflexion sur la pensée théologique d'Alain Mattheus*

KOULMAN EBOA JOULES P., *La polygamie, l'envers du couple de l'alliance*

KOWALCZYK KAROL, *Il ruolo delle emozioni per una teoria etica adeguata nel pensiero di Martha C. Nussbaum*

NKODO TSENG GABRIEL, *La liberté et l'alterité dans l'acte de l'amour humain: une approche de la morale sexuelle de Karol Wojtyła*

- PATTERSON COLIN P., *Rethinking the Moral Sense in the Light of Recent Psychological Theory*
- PESCE FRANCESCO, *Rilievi antropologici della categoria di relazione in alcuni testi di Eberhard Jüngel*
- RODRIGUEZ GRACIANO ROGELIO, *Educacion Cristiana en la familia desde la pedagogia personalizada de Victor Garcia Hoz*
- SERRA PÉREZ MANUEL A., “Dal fenómeno al fundamento”. *Una aplicación de Fides et ratio 83 sobre el fundamento metafísico y teológico de algunas cuestiones éticas a la luz de Veritatis splendor 40-83*
- STEFANYAN ELEONORA, “L’amore umano nella sapienza Divina” secondo il pensiero di V. S. Soloviev
- STIMAMIGLIO STEFANO, *Il matrimonio come strumento di comunicazione della fede: analisi del nuovo rito*
- UNGUREANU FRANCISC, *Dal racconto alla virtù. In dialogo con Vigen Guroian sull’educazione morale*
- VAITKEVICIUS ANDRIUS, *La funzione paterna nella maturazione del bambino e la questione dell’assenza del padre*
- ZAMBRANO COLMENARES JOSÉ A., *Ministerio Evangelizador de la Familia Cristiana. A la Luz de la Exhortación Apostólica Familiaris Consorcio*
- ZUVANE ARTERIO, *La dignità e la vocazione della donna alla luce dell’insegnamento di Giovanni Paolo II con un riferimento al contesto culturale ed ecclesiale in Mozambico*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

- BARSOTTI GESSICA, *Dono di sé e procreazione responsabile. Lo sviluppo nella continuità da Pio XII a Giovanni Paolo II*
- CHU KYOUNG HEE, *Maria a Cana . Riflessioni bibliche e spirituali sulle nozze di Cana*
- GAJOSZ-BURZYNSKA ANNA, *L’educazione all’amore vero*
- JURCOVA ZUZANA, *Esperienza e narrazione nello svelamento del senso. Il contributo alla pedagogia di Luigi Giussani e di Alasdair MacIntyre*
- KANG JI-HYUNG, *Il dinamismo dell’amore nell’educazione morale*
- KIM HEE JIN, *Il Primato della Carità in St. Elizabeth Seton alla luce della “Deus caritas est”*

KIZHAKEIL MICHEAL BINDU, *Original Solitude as a Call to Conjugal and Virginal Communion*

PEDRACCINI MARIA CHIARA, *Dono e perdono nel sacramento del matrimonio.*

RUTTER GIAPPONE ANTHONY, *Eucharistic dimensions in marriage in the light of John Paul II's Catechesis on human love*

SALAZAR VILLACRESES MARIA DEL CONSUELO CRISTINA, *Bodas entre el hombre y Dios a través de Maria*

VECCHIO DOMENICO, *Il divorzio nell'Antico Testamento secondo Angelo Tosato*

WALOYA PAULO, *A Familia e o Valor da Hospitalidade. Empenho Pastoral na Diocese de Benguele (Angola)*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

ANACLERIO GIUSEPPE, *La pedofilia tra amore e perversione*

CANALE MARINELLA, *Il "doppio" profilo dell'adozione*

CASTAGNOLI MARCO, *L'azione: amore e speranza nelle encicliche di S.S. Benedetto XVI*

CASTALDO FRANCO BRUNO, *Aspetti di bioetica sociale: etica dello sport e doping*

DALENG EDWARD DANIANG, *Respect for the Dignity and Care of Patients with Incurable and Terminal Illness. A Treatment According to the Spirit of the Good Samaritan: Luke 10, 25-37*

DAVIDE GUGLIELMINA, *La sperimentazione clinica in pediatria: la ricerca scientifica al servizio dell'uomo*

DEL RIO VILLEGAS RAFAEL, *Las voluntades anticipadas y la alianza terapeutica*

GAROFALO ROBERTO, *Accanto al morente. Assistenza ed 'elaborazione del lutto come percorso pedagogico familiare*

HERNANDEZ RODRIGUEZ JAVIER, *Métodos de planificacion natural de la familia. Ensenanza y la apertura de centros en Saltillo Cahuila, México*

IONASCU ION, *Le "tuniche di pelle" della mortalità nell'età tecnologica*

IOTTI CHIARA, *Vita fisica – Vita eterna*

LATINO DANIELA, *L'alleanza terapeutica nella fondazione del consenso*

- LUCIANI ANELIDE, *La differenza e l'unità uomo-donna alla luce della lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*
- MANTELLI PIERGIACOMO, *Medico di Medicina Generale, Consenso Informato e Sperimentazione Clinica: Aspetti Etici e Deontologici*
- MESSINA LUCIA, *Nuovi modelli familiari e tutela dell'identità del minore*
- NARDINI NATASCIA, *La dignità del morire come parte della vita umana*
- NÌ ODHRAIN MAIRE AINE, *“Per un nuovo femminismo” alla luce degli insegnamenti del Servo di Dio, Giovanni Paolo II*
- NOSA VASYL, *Gli aspetti bioetici nella terapia della disfunzione erettile: il trattamento farmacologico orale*
- PIZZICONI PIA, *Sindrome Post Abortiva. Peso clinico e sociale della SPA e relative possibilità di recupero*
- PROVAZZA GIOVANNA, *Libertà e responsabilità dell'adolescente in situazioni di disagio*
- PUCETTI RENZO, *Testamento biologico: aspetti di futilità e di rischio clinico*
- RESENDE GONÇALVES SERGIO HENRIQUE, *L'omosessualità – Aspetti etici e pastorali*
- SANCHEZ BARRAGAN ROSA DE JESUS, *La Nueva Eugenesia – Diagnostico Pre-implantatorio y Tutela Juridica de la Vida Humana*
- TAGLIAPIETRA MAURO, *La virtù della castità coniugale come via per un amore pieno in ogni giorno della vita*
- TORTORETO FRANCESCA, *La libertà umana nel tempo della malattia. Riflessione etica sull'intenzionalità del malato e del medico*
- TROIANI SILVANO, *L'approccio assistenziale nelle malattie rare: risvolti etici e relazionali*
- VARDÈ FRANCESCO, *Fenomeno transessuale e matrimonio: aspetti medici, antropologici e giuridici*
- VARRASO SALVATORE, *Formazione del consulente bioeticista e strutturazione di un servizio di etica clinica*
- VULETIC SUZANA, *Il Principio Morale dell'Integrità/Totalità Psycho-fisica nella Chirurgia Estetica/Plastica*

b) Sezione statunitense

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

BUTLER KRISTEN, *The Integral Relationship between Economy and Marital Communion: How the Potential for the Existence of Marital Communion Flourishing in Its Fullest Integrity is Dependent on a Certain Type of Economy*

LOJACONO JOSEPH, *The Development of the Teaching that Contraception is Anti-Life Act in the Early Fathers of the Church, From Apostolic Times Through St. Augustine*

MEDREK TOMASZ, *The Teaching on the Sixth Commandment in the Roman Catechism and the Catechism of the Catholic Church. Continuity and Development*

PEREZ-DIAZ GERMAN, *Conjugal Consecration in Scheeben's The Mysteries of Christianity*

ROESCH JOSEPH, *The Importance of Marian Receptivity for Ecclesiology*

c) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

ALEMAR ELISANE, *La santidad del Matrimonio*

BERMUDEZ PATIÑO CESAR AUGUSTO, *“Hacia un humanismo integral y solidario”. Aproximación a una verdadera imagen del hombre, desde las encíclicas sociales de Juan Pablo II*

DANIEL GEORGES LUC, *Análisis filosófico-teológico del pudor en Farol Wojtila y Juan Pablo II, y su valor para el mundo contemporáneo*

FOGUÉS SOTORRES RICARDO, *Exégesis de EF 5. 21 – 33 en Juan Crisóstomo. Eusebio Jerónimo y Juan Pablo II*

MONSALVO BOLAÑO MARIO ARTURO, *Propuesta de directorio sobre la preparación al Sacramento del matrimonio en Colombia*

ORTIZ ROZO NELSÓN ENRIQUE, *La familia como iglesia doméstica a la luz de la experiencia misionera y Pastoral de San Pablo y de San Juan Crisóstomo. Perspectivas teológicas*

SERRA BERTRAN JOSÉ M^a, *Alma y Conocimiento. Esbozo para una dilucidación de la deriva antropológica contemporánea*

MASTER EN PASTORAL FAMILIAR

AGUADO FERNÁNDEZ MARTIRIO, *Luces y Sombras de las Políticas Familiares en España*

APARISI MIRALLES M^a JOSÉ, *La mediación como instrumento a favor de la reconciliación matrimonial*

CAPA DE TOCA ANA, *La antropología adecuada para una eficaz tutela jurídica del concebido aún no nacido. Análisis del marco jurídico desde la constitución española de 1978 hasta la actualidad*

CID VÁZQUEZ M^a TERESA, *La vocación al amor en el Magisterio de Juan Pablo II*

CONTELL DAROQUI CARMEN, *Los dinamismos de la persona humana y los vocablos relacionados con el Shemá*

FERNÁNDEZ CARRASCOSA ANA ZAHINA, *Trastorno narcisista de la personalidad y capacidad para el matrimonio*

GARCÍA ALMENAR JOSÉ ANTONIO, *La familia y las entidades financieras*

GARCÍA GIL ROCIO, *Factores de riesgo de secuelas posaborto. Una aproximación a la realidad abortiva*

LACRUZ SILVESTRE M^a ISABEL, *Autoridad y confianza: la emergencia educativa*

LÓPEZ MÓNICA ADRIANA, *La forma extraordinaria de celebración del matrimonio canónico*

LÓPEZ OLIVAN ROSA M^a, *Transmisión de Fe y formación de padres: una respuesta diocesana a la luz del magisterio*

MACHÍ RIBES DELFINA, *La formación humana a la luz de la experiencia originaria del encuentro*

MANGLANO CASTELLARY ENRIQUE, *La ideología de Género*

MÁS ANTÓN SANTIAGO, *Educación Psico-Afectiva niños de 3 a 12 años*

MATEU VILLANUEVA M^a CARMEN, *Razones para contraer matrimonio*

MINGUET MOCHOLÍ OLGA, *El Espíritu Santo en la esencia femenina*

PÉREZ MAÑEZ JESÚS, *Metodología para el crecimiento personal de personas mayores*

ROMERO ÚBEDA EVA M^a, *Los procesos de atracción interpersonal: criterios de elección de pareja*

TÉLLEZ GONZÁLEZ SARA, *La crisis familiar como camino hacia Dios: el sentido del sufrimiento esponsal*

TELLEZ RODRÍGUEZ DIEGO, *Eugenesia infantil y ética del cuidado: algunas consideraciones recientes*

d) Sezione brasiliana

MESTRADO EN CIÊNCIAS DA FAMÍLIA

BANDEIRA DE MAGALHÃES SUZANE, *A Experiência de Cuidadores Diante da Morte*

CONCEIÇÃO PEREIRA DA SILVA ELISÂNGELA, *O silenciamento da violência conjugal contra a mulher na cidade de Cachoeira – BA: um estudo de caso*

DE QUADROS VEIGA MARJORIE CRISTINA, *Quem são os agressores? Violência masculina contra crianças e adolescentes em Salvador*

DOS SANTOS VIANA FLORIMAR, *Construindo Laços, (Des)atando angústias. Um estudo sobre adoção em trajetórias conjugais*

LIMA DO NASCIMENTO FLORINDA, *A transformação do conceito de família no âmbito jurídico*

LISBOA GONDIM LUIZ CARLOS, *Representações de Gênero em Casais e Documentos da Igreja Adventista do Sétimo Dia*

MACHADO TEIXEIRA DIAS ANDREA, *Hospitalização por Acidentes com Crianças e Contexto Familiar: uma análise dos fatores de proteção e responsabilidade na família contemporânea*

MARQUES NETO SEBASTIÃO, *Uma representação da família mestiça na ficção de Pepetela*

MELO AZEVEDO TÂMARA, *Retratos da avó na literatura infantil contemporânea de Ana Maria Machado e Ruth Rocha*

NUNES VEIGA ISIS, *A experiência de mães de crianças com cardiopatia congênita: o processo de diagnóstico, tratamento e hospitalização*

OLIVEIRA BORGES VALÉRIA, *A Família no Programa de Saúde da Família: perspectivas dos profissionais e dos usuários de uma unidade de saúde da família*

REIS MAGALHÃES SELMA, *Família e escola no processo educacional*

RIBEIRO DA CRUZ SANTOS LETÍCIA, *Situações Familiares na Obesidade Exógena Infantil do Filho Único*

RIBEIRO FILGUEIRAS MARCOS, *O Enfraquecimento da Figura do Pai após o Declínio do Patriarcalismo*

e) Sezione africana

LICENCE D'UNIVERSITÉ

BENJAMIN ALISTAOU EMILE, *Contribution à la réhabilitation de la famille en butte à l'effondrement des valeurs humaines: cas du Bénin*

DOSSOU DÈYISSÈ ANICETTE FÉLICITÉ, *Droits et devoirs de la famille pour un avenir prospère*

KAZOTTI MATHILDE, *Stérilité en milieu familial africain: défis et enjeux*

KIPANGU KANIANGA WIVINE, *La pédagogie salésienne, une contribution à la consolidation de la famille*

LOMANI OMALOKOHO AUGUSTE, *L'indissolubilité du mariage chrétien dans le contexte socio-culturel du diocèse de Tshumbe*

MABANZA JOSEPH, *Le phénomène des enfants de la rue: défi pour la pastorale familiale*

OGOUDARE BONIFACE, *La lutte contre la traite des enfants à Bopa dans le département du Mono, une responsabilité collective*

TOGBEDJI ATHANASE, *Le mariage des jeunes de nos jours: défis et enjeux pour la famille dans le diocèse de Dassa-Zoumé au Bénin*

TOTTIN SÈNAMI MARIE CHANTAL, *L'importance de l'harmonie sexuelle dans la vie du couple*

MASTER SCIENCES DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

DHECADJEVI AVOSSÈ MARCELLIN, *La thématique de l'amour dans la pensée de Saint Bernard de Clairvaux*

MEGNINOU FLORENCE, *L'impact des médias dans la libéralisation sexuelle. Éléments de réflexion pour une nouvelle éthique de la sexualité*

ROMAO BOGLO ISABELLE G.M., *Les enfants dits «irrécupérables», un défi pour la société*

LICENCE CANONIQUE

ADOU ADOU JULES, *Mariage et virginité dans la pensée de Saint Augustin*

BIKOWO-DJEW A IGNACE, *Crises sociales et divorce: promouvoir le dialogue familial pour un nouvel équilibre social en République centrafricaine*

BIYAU MALALANZO JEAN FULBERT, *Les implications théologico-pastorales d'Ep 5, 21-33 sur le mariage chrétien. Jalons pour une pastorale conjugale dans le diocèse de Budjala (R.D.C.)*

BODJRENOU HOUUEGBAN, *Le rôle de la famille dans la formation de la conscience morale en république du Bénin à l'ère du changement*

BOUDAH DÉSIRÉ JEAN PASCAL, *Les jeunes et le mariage aujourd'hui: engagement et don à la suite du Christ*

DIARRA JEAN-BAPTISTE, *L'importance du dialogue comme chemin d'harmonie conjugale*

DIOUF GASTON DIONG, *La redécouverte de l'identité chrétienne comme gage de stabilité pour la famille*

FIZOUA EVRARD-SOSTHÈNE, *La famille chrétienne: lieu théologique de la mission de l'Eglise dans le monde de notre temps*

FUPI FÉLIX, *Pour une revalorisation de la fidélité conjugale au Burundi*

HOUNGBO KIMIDÉ DOMINIQUE, *Le concept de fidélité au sein du couple: éléments pour une pastorale organique pour la réussite du mariage chrétien*

KAMANA CYRILLE, *L'Eglise catholique burundaise face aux enjeux du planning familial aujourd'hui*

KONKOBO JEAN-MARIE, *La famille comme Eglise domestique. Historique et implications spirituelles, liturgiques et éthiques*

KPOMADA ROBERT KOFFI EMÉNÉFA, *L'importance de la famille pour la stabilité sociale: cas de la République du Togo*

MBELE JEAN CLAUDE, *Le mariage chrétien dans le contexte de la postmodernité: défis et enjeux*

MUNYANSANGA ALOYS, *Le pardon comme facteur de stabilité et de vitalité de la famille*

NOH NTAHABO ADOLPHE, *La charité conjugale: fondements bibliques et implications éthiques*

RURONONA LUCIEN, *La famille, lieu privilégié pour la nouvelle évangélisation aujourd'hui*

SADIO NESTOR, *La famille africaine: facteur de stabilité sociale et de développement. Une chance pour l'Afrique*

f) Sezione messicana

MAESTRÍA

AGÜERO VALDEOLIVAR MARÍA DE LOS ANGELES, *Educación familiar, escuela y adolescencia desde un enfoque sistémico*

AGUILAR AZTIAZARÁN ANA SILVIA, *Educación para el amor para padres e hijos de quinto grado de primaria en México*

AGUILAR NUÑEZ SANDRA PATRICIA, *El niño con discapacidad, su familia y la estimulación en el hogar*

ALCALÁ PADILLA PAULA ANGÉLICA, *Causas que generan el embarazo en adolescentes, desde la perspectiva de las jóvenes embarazadas de la escuela preparatoria No. 4 del sistema de Educación Media Superior de la Universidad de Guadalajara*

DÁVILA BOCHAS MAGDA DENISSE, *La madre como educadora a la responsabilidad de los hijos y su éxito escolar*

DEWEY CASTILLA ELSA GUADALUPE, *Análisis filosófico personalista de la mujer en el siglo XXI*

FERNÁNDEZ WATANABE YOLANDA, *Evaluación de los manuales del programa AXIOS, según el contexto de los adolescentes y propuesta de actualización*

FLORES ÁLVAREZ PATRICIA, *Fortalecimiento personal y familiar a través de la comunicación asertiva*

JIMÉNEZ GONZÁLEZ JOSÉ OSCAR, *Estrategias de comunicación en el noviazgo*

MARÍN VILCHIS RODRIGO, *La pensión alimenticia y su influencia en el conflicto de una pareja*

MARTÍNEZ AMPARÁN CLAUDIA, *Análisis comparativo de los conceptos de matrimonio, de concubinato, de pacto civil de solidaridad y de sociedad de convivencia en la legislación mexicana*

MORENO REAL ESPERANZA, *Violencia intrafamiliar y sus repercusiones en el rendimiento escolar de los alumnos adolescentes*

OLEA RUBALCAVA CATALINA, *La relación paterno filial de los menores a partir del divorcio por mutuo consentimiento. Un estudio de la percepción de litigantes y funcionarios de derecho familiar*

REYNOSO VUDOYRA KAREN, *Importancia de la elaboración e implementación de programas obligatorios de formación durante el noviazgo*

ROBLES PÉREZ AIDA ARACELI, *La violencia en las relaciones de adolescentes de 12 a 16 años y su relación de familia*

RODRÍGUEZ MARTÍNEZ JOSÉ LUIS, *La Influencia de la educación familiar en el uso adecuado de la televisión*

ZAMORA LEZAMA HÉCTOR MARIO, *Fortalecimiento personal y familiar a través de la comunicación asertiva*

ZERMEÑO MARTÍNEZ ROCÍO MIRELLA, *Manual de Ayuda para padres y maestros de adolescentes con trastorno de déficit de atención e hiperactividad*

g) Sezione indiana

LICENCIATE

CHAMACKALA SEBASTIAN, *The Christian concept of familial roles and its functional crises*

MASTER DEGREE

ANASWARA GRACE D.M, *Human happiness through the development of self esteem psychological perspective*

BEENA F.C.C, *Successful marital life and communication skills*

SOPHY ROSE D.M, *Impact of alcoholism on the wives of alcoholics and their survival strategies*

C. attività scientifiche

Sezione centrale

L'Anno Accademico 2008/2009 si è aperto con il Congresso Internazionale *Humanae vitae: attualità e profetia di un'Enciclica*, promosso dall'Istituto e dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, in collaborazione con la Confederazione Italiana Centri Regolazione Naturale Fertilità e con l'IEEF – Institut Européen d'Education Familiale, in occasione del 40° anniversario della pubblicazione dell'Enciclica, e svoltosi presso l'Auditorium dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma nei giorni 3-4 ottobre 2008. Sono intervenuti all'evento, in qualità di relatori: S.E. Mons. GIUSEPPE ANFOSSI, S.Em.za Card. ENNIO ANTONELLI, Dott. MICHELE BARBATO, Prof. LEONARDO BECCHETTI, Sig.ra MEDUA BOIONI DEDÉ, Dott.ssa GABRIELLA BOZZO, S.Em.za Card. CARLO CAFFARRA, Prof. ALESSANDRO CARUSO, On. CARLO CASINI, Dott. DOMENICO DELLE FOGLIE, Dott. VINCENZO DE FILIPPIS, Prof.ssa MARIA LUISA DI PIETRO, Dott.ssa ISABELE ECOCHARD, Prof.ssa EMMA FATTORINI, Prof.ssa ELENA GIACCHI, Prof. GIOVANNI GIACOBBE, Avv. GOFFREDO GRASSANI, Mons. GIANCARLO GRANDIS, Dott. Sandro Girotto, Mons. SERGIO LANZA, Prof. PAOLO MAGISTRELLI, Prof. RICCARDO MARANA, Prof. LIVIO MELINA, Prof. MASSIMO MOSCARINI, Mons. SERGIO NICOLLI, Prof. JOSÉ NORIEGA, Prof. LORENZO ORNAGHI, Dott.ssa PAOLA PELLICANÒ, Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, Prof. FELICE PETRAGLIA, On. EUGENIA ROCCELLA, Prof. LUCIO ROMANO, Dott.ssa AURORA SAPOROSI, Prof. ENZO MARIA SARACENI, Prof.ssa EUGENIA SCABINI, Prof. GIOVANNI SCAMBIA, Prof. GIUSEPPE SIVELLI, Sig.ra GIANCARLA STEVANELLA.

In occasione del Congresso il SANTO PADRE BENEDETTO XVI ha fatto pervenire al Preside dell'Istituto, Mons. LIVIO MELINA, un messaggio con il quale ha voluto esprimere il Suo ringraziamento ed il Suo apprezzamento ad entrambe le Istituzioni coinvolte, per l'iniziativa che raccoglie e valorizza l'eredità preziosa del Suo predecessore, Papa Paolo VI, per cui «a distanza di 40 anni dalla pubblicazione dell'Enciclica possiamo capire meglio quanto questa luce sia decisiva per comprendere il grande “sì” che implica l'amore coniugale. In questa luce i figli non sono più l'obiettivo di un progetto umano, ma sono riconosciuti come un autentico dono, da accogliere con atteggiamento di responsabile

generosità verso Dio, sorgente prima della vita umana». Il Santo Padre ha altresì espresso l'augurio che «... questo lavoro porti frutti abbondanti e contribuisca a sostenere i coniugi con sempre maggior saggezza e chiarezza nel loro cammino, incoraggiandoli nella loro missione ad essere, nel mondo, testimoni credibili della bellezza dell'amore». Nella mattinata del 4 ottobre ha avuto luogo, nella Basilica di S. Pietro, la Solenne Celebrazione Eucaristica presieduta da S. Em.za Card. TARCISIO BERTONE.

Il 5 novembre 2008 ha avuto luogo l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2008/2009. L'evento si è aperto con il messaggio di saluto del Gran Cancelliere S. Em.za Card. AGOSTINO VALLINI. Dopo la preghiera iniziale, il Preside Mons. LIVIO MELINA ha presentato la relazione sul precedente Anno Accademico, richiamando alla missione propria dell'Istituto e al suo compito così peculiare tra le tante e diverse realtà accademiche. Momento centrale della cerimonia la Prolusione, affidata a S.E. Mons. GIANFRANCO RAVASI, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, dedicata al tema: «*Come vite feconda e virgulti di ulivo*». *Spunti di teologia biblica matrimoniale e familiare*. La cerimonia si è conclusa con le premiazioni dei migliori studenti della Licenza e del Master per l'A.A. 2007/2008.

L'8 gennaio 2009 ha avuto luogo presso l'Auditorium dell'Istituto, l'inaugurazione del nuovo biennio del Master Universitario di II livello in Bioetica e Formazione, offerto unitamente all'Università Cattolica del Sacro Cuore. Ha seguito il saluto del Preside, Mons. LIVIO MELINA, la *lectio magistralis* tenuta da S.E. Mons. ELIO SGRECCIA, Presidente emerito della Pontificia Accademia pro Vita, dal titolo *Bioetica, biogiuridica e biopolitica*, che ha affrontato alcuni dei temi più attuali del dibattito in ambito bioetico. Al termine della cerimonia, il Preside e la Prof.ssa MARIA LUISA DI PIETRO hanno consegnato i diplomi agli studenti del biennio precedente.

Nella settimana dal 16 al 20 febbraio 2009 si è tenuto il Seminario di Studio sul tema *Sperare nell'amore. Prospettive bibliche e teologiche a partire dalle encicliche di Benedetto XVI*, all'interno del quale il 19 febbraio si è svolta la conferenza pubblica dal medesimo titolo. Con questo Seminario, il nostro Pontificio Istituto ha voluto mettere in luce, a partire dalle riflessioni contenute nelle encicliche di Benedetto XVI, come l'amore, diventando

speranza, sia capace di costruire una civiltà e di trasformarsi in cultura. A tale corso, coordinato dal Prof. JOSÉ NORIEGA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), sono intervenuti il Prof. GIANANTONIO BORGONOVO (Biblioteca Ambrosiana, Milano) e il Prof. PETER SCHALLENBERG (Facoltà di Teologia di Paderborn e di Fulda).

Il 19 febbraio 2009, l'Istituto, su richiesta dell'Ambasciata della Repubblica Islamica dell'Iran presso la Santa Sede, ha ricevuto una delegazione di teologhe interessate a conoscere la dottrina della Chiesa Cattolica sul matrimonio, la famiglia e la situazione della donna. A tale incontro sono stati presenti il Preside, il Vice Preside della Sezione Centrale, il Segretario, il Segretario Internazionale nonché alcuni docenti della Sezione Centrale.

Il 5 marzo 2009, S.E. Card. ENNIO ANTONELLI, Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia, è venuto in visita presso l'Istituto per incontrare la comunità accademica e per offrire una riflessione sui lavori del *VI Incontro Mondiale delle Famiglie*, svoltosi a Città del Messico dal 14 al 18 gennaio 2009.

Nei giorni 19 e 20 marzo, in risposta all'appello di Sua Santità Benedetto XVI, il quale, indicando lo speciale anno giubilare dedicato all'apostolo Paolo, auspicava oltre a pellegrinaggi alla tomba dell'apostolo, anche convegni di studio, si è svolto presso l'Auditorium dell'Istituto il Convegno Internazionale *Il matrimonio secondo l'apostolo Paolo*. L'Istituto, fedele alla propria vocazione particolare, promuovendo questo Convegno ha inteso creare uno spazio di dialogo tra l'esegesi scientifica dei testi paolini e l'esperienza concreta della famiglia cristiana del nostro tempo, ponendo in dialogo tra loro, durante ciascuna sessione, un esegeta ed una coppia di sposi e lasciando ampio spazio ad interventi in un dibattito pubblico.

Sono intervenuti all'evento: il Prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); il Prof. HERVÉ PONSOT (Ecole biblique et archéologique française, 31 Gerusalemme); il Prof. GIOVANNI SALMERI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma) e la Sig.ra MARTINE GILSOUL (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); il prof. JOSEPH ATKINSON (Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington D.C.); il Prof. NORBERT BAUMERT (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Vienna); il Prof. MARIO

BINASCO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma) e la Prof.ssa ANNA BINASCO (Liceo scientifico Alexis Carrel, Milano); il Prof. JEAN-BAPTISTE EDART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); il Prof. BRUNO OGNIBENI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); il Prof. MICHAEL WALDSTEIN (Ave Maria University, Ave Maria) e la Sig.ra SUSAN WALDSTEIN (Ave Maria University, USA). L'evento si è concluso con un pellegrinaggio alla tomba dell'apostolo Paolo presso la Basilica di San Paolo fuori le Mura, la visita della Basilica guidata dal Padre Abate EDMUND POWER O.S.B. e la celebrazione della Santa Messa, presieduta da S.Em.za Card. ALBERT VANHOYE, S.I.

Il 28 marzo 2009 è stato organizzato dall'Istituto, in collaborazione con l'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, il VII Seminario di aggiornamento del Master in Bioetica e Formazione, che ha affrontato il tema *Oltre la terapia: l'enhancement e le sfide del post-umanesimo*. Il Preside, Mons. LIVIO MELINA ha aperto il Seminario e la sessione del mattino, intitolata "La prospettiva scientifica/medica e filosofica/politica" e moderata dalla Prof.ssa MARIA LUISA DI PIETRO (Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica Sacro Cuore, Roma). Sono intervenuti la Dott.ssa MARTA BERTOLASO (Università "Campus Bio-Medico", Roma); il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma) e il Prof. SERGIO BELARDINELLI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma). Nella sessione del pomeriggio, intitolata "L'orizzonte sociale e culturale" e moderata dal Prof. DINO MOLTISANTI (Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma), sono intervenuti la Prof.ssa ELENA POSTIGO SOLANA, (Universidad CEU San Pablo, Madrid); il Prof. GIACOMO SAMEK LODOVICI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano).

Il 13 maggio 2009 è stato conferito il Dottorato Honoris Causa al Prof. PIERPAOLO DONATI e al Sig. KIKO ARGÜELLO. Il Prof. Donati, Ordinario di Sociologia presso l'Università di Bologna, si è raccomandato per aver elaborato un approccio che esalta la costituzione relazionale dell'essere umano, mostrando come trovi proprio nella famiglia la sua prima e fondamentale espressione. La sua *Lectio doctoralis* ha affrontato il tema "Le virtù sociali della famiglia". Il Sig. Argüello, iniziatore del Cammino Neocatecumenale, si è raccomandato per la fecondità dell'itinerario di formazione cristiana post-battesimale per la piena valorizzazione

della famiglia come soggetto ecclesiale e sociale, in piena consonanza con il pensiero di Giovanni Paolo II. Il titolo della sua *Lectio doctoralis* è stato “*La famiglia nella missione della Chiesa*”. La cerimonia è iniziata con l'introduzione del Preside Prof. Mons. LIVIO MELINA, seguita dalla *laudatio* in latino e dalla consegna ai neo-dottori della toga dell'Istituto. Le *laudationes* del Prof. Donati e del Sig. Argüello sono state affidate rispettivamente ai professori SERGIO BELARDINELLI e JOSÉ NORIEGA, entrambi docenti dell'Istituto.

Nei giorni 30 giugno e 1 luglio, la Sezione Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha ospitato i lavori del Consiglio Internazionale d'Istituto, che ha visto la partecipazione dei Vice-Presidi e Decani di tutte le Sezioni extraurbane e centri associati, insieme ad alcuni docenti, convenuti per le sessioni di studio della mattina. Il tema di studio proposto è stato *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, sul quale sono intervenuti, presentando le proprie relazioni, i docenti: FRANCESCO BOTTURI, RICCARDO PRANDINI, MARIO BINASCO, DAVID CRAWFORD, FRANCESCO D'AGOSTINO e JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA. Il pomeriggio è stato invece dedicato al Consiglio vero e proprio, riservato esclusivamente alle autorità accademiche dell'Istituto.

Area di Ricerca in Teologia Morale

Il 21-22 novembre 2008 l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha organizzato, in collaborazione con il Servizio Nazionale della CEI per il Progetto Culturale, il IX Colloquio dal titolo “*Come insegnare teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*”, volto al rinnovamento dell'insegnamento della Teologia morale alla luce del Concilio Vaticano II e delle encicliche *Veritatis splendor* e *Deus caritas est*.

Tra i relatori principali: S.E. Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS (Congregazione per l'Educazione Cattolica), Prof. RÉAL TREMBLAY (Accademia Alfonsiana, Roma), Prof. CATALDO ZUCCARO (Pontificia Università Urbaniana, Roma), Prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), Prof. LUC-THOMAS SOMME (Università de Fribourg), Prof. EBERHARD SCHOCKENHOFF (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im B.), Prof. ROMANUS CESSARIO (St. John's

Seminary School of Theology, Boston), Prof. JOSÉ NORIEGA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), Prof. RENZO GERARDI (Pontificia Università Lateranense, Roma), Prof. GIUSEPPE ANGELINI (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano), Prof. ANGEL RODRIGUEZ LUÑO (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), Prof. Juan JOSÉ PÉREZ-SOBA (Facultad de Teología San Damaso, Madrid).

Cattedra Wojtyła

Nella settimana dal 20 al 24 ottobre 2008 la Cattedra Wojtyła ha organizzato un Seminario di studio guidato dal Prof. JAROSŁAW KUPCZAK della Pontificia Accademia di Teologia di Cracovia, dal titolo *La teologia del corpo e il dono di sé*.

L'antropologia di Giovanni Paolo II. Il Prof. KUPCZAK ha presentato i risultati del lavoro svolto in una conferenza pubblica, tenutasi il 23 ottobre 2008 presso l'Auditorium dell'Istituto.

Il 24 aprile 2009 la Cattedra Wojtyła ha organizzato un Seminario di Studio dal titolo *L'amore e la sua regola. La spiritualità coniugale secondo Karol Wojtyła*, allo scopo di illustrare come il Magistero di Giovanni Paolo II sull'amore sponsale, sul matrimonio e sulla famiglia, abbia le sue radici nell'*humus* religioso e culturale di Cracovia nei primi anni dopo la II Guerra Mondiale. La storia particolare di Cracovia (la politica del regime comunista contro i cristiani, il conseguente rafforzarsi della loro fede, grazie all'accostarsi ai sacramenti, ai rapporti tra i laici e i loro pastori, alle amicizie, alla vita familiare e coniugale), viene dunque ripercorsa attraverso tre figure di servi di Dio: due sacerdoti, Jan Pietraszko e Karol Wojtyła, ed il laico Jerzy Ciesielski. Hanno partecipato all'evento, presieduto da S.Em.za Card. STANISŁAW RYŁKO (Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici): il Prof. STANISŁAW GRYGIEL (Direttore della Cattedra Wojtyła presso l'Istituto), il Rev. PRZEMYSŁAW KWIATKOWSKI (dottorando presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), la Sig.ra DANUTA CIESIELSKA (moglie del Servo di Dio Jerzy Ciesielski), la Sig.ra TERESA MALECKA (membro dell' "Ambiente" di Cracovia); la Sig.ra LUDMIŁA GRYGIEL. È stata letta la relazione del Prof. GABRIEL TUROWSKI (membro dell' "Ambiente" di Cracovia). Durante il Seminario è stato presentato, insieme ad altri testi riguardanti la spiritualità coniugale, l'eccezionale

documento della “Regola per il gruppo delle coppie di sposi *Humanae vitae*”, scritta dall’allora Arcivescovo di Cracovia, frutto delle amicizie con le coppie che facevano parte di *Srodowisko*, l’ “Ambiente” della pastorale familiare, fortemente voluto da Wojtyła.

Pubblicazioni

- L. MELINA – J.-B. EDART, “*L’amore che fa rifiorire il deserto*”. *Evangelizzazione, famiglia e movimenti ecclesiali* (Amore umano 5), Cantagalli, Siena 2009.
- L. MELINA – C. A. ANDERSON, “*L’olio sulle ferite*”. *Una risposta alle piaghe dell’aborto e del divorzio* (Amore umano 6), Cantagalli, Siena 2009.
- C. A. ANDERSON, *La famiglia: una risorsa per la società. Dimensioni giuridiche e politiche di una cultura della vita e della famiglia* (Amore umano 7) a cura di G. GAMBINO, Cantagalli, Siena 2009.
- L. MELINA, *Imparare ad amare alla Scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI* (Amore umano – Strumenti 4), Cantagalli, Siena 2009.
- S. GRYGIEL – S. KAMPOWSKI, *Fede e ragione, libertà e tolleranza. Riflessioni a partire dal discorso di Benedetto XVI all’Università di Ratisbona* (Sentieri della verità 5), Cantagalli, Siena 2009.
- S. GRYGIEL – P. KWIATKOWSKI, *L’amore e la sua regola. Karol Wojtyła e l’esperienza dell’“ambiente” di Cracovia* (Sentieri della verità 6), Cantagalli, Siena 2009.
- N. PETROVICH, *La voce dell’amore. Ricerche sul Nuovo pensiero di Franz Rosenzweig* (Studi sulla persona e la famiglia – Tesi), Cantagalli, Siena 2009.
- L. MELINA – S. KAMPOWSKI, *Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica* (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2009.
- S. KAMPOWSKI, *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and the Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Eerdmans-Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Cambridge (Mich) 2008.
- L. GRYGIEL – S. GRYGIEL – P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Bellezza e spiritualità dell’amore coniugale*, Cantagalli, Siena 2009.

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.

b) Sezione americana

In data 27 novembre 2008 il Preside ha rinnovato la nomina del Prof. CARL A. ANDERSON a Vice Preside della Sezione di Washington D.C. dell'Istituto per un periodo di tre anni.

Nuovi incarichi sono stati assegnati al prof. DAVID CRAWFORD, che ad agosto 2008 è stato nominato *associate Dean for Academic Affairs*, e al prof. NICHOLAS HEALY, che è divenuto M.T.S. *Program Advisor*.

L'evento che ha particolarmente caratterizzato lo scorso anno è stata l'inaugurazione della nuova sede della Sezione, che l'8 settembre 2008 si è ufficialmente trasferita nel palazzo *McGivney Hall* presso il Campus della *Catholic University of America* (CUA). L'evento è stato celebrato con la Santa Messa presieduta dall'Arcivescovo di Washington D.C., S.E. Mons. DONALD WUERL, Vice Gran Cancelliere della Sezione.

Il 2008 ricorreva inoltre il XX anniversario di fondazione della Sezione, che è stato commemorato dal 13 al 16 novembre con un Congresso internazionale dal titolo: *Understanding the Body: Toward an Anthropology of Love*, al quale hanno preso parte, oltre ai membri della Sezione di Washington, anche il Preside Mons. LIVIO MELINA, il Vice Preside della Sezione Centrale il prof. JOSÉ NORIEGA, il docente della Sezione Spagnola il prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, e la Prof.ssa TRACEY ROWLAND del Centro Associato di Melbourne.

Nell'ambito del progetto dei *Visiting Professor*, il Prof. STANISLAW GRYGIEL ha visitato la Sezione Statunitense nel mese di gennaio 2009, tenendo un corso dal titolo: *Anthropological Problems in Plato's Apology of Socrates*.

Ad aprile l'Istituto ha ospitato la presentazione del libro di CARL A. ANDERSON e di JOSÉ GRANADOS, *Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body*.

Nell'autunno 2008 è iniziata l'attività del *Center for Cultural and Pastoral Research*, diretto dalla prof.ssa MARGARET HARPER MCCARTHY. Il

primo evento organizzato dal centro si è tenuto ad aprile ed è stato un colloquio intitolato: *Courtship: A Journey toward the "Love that Moves the Stars"*.

c) Sezione messicana

È stato nominato in qualità di Direttore Nazionale della Sezione Messicana, il Prof. JOSÉ ARMANDO DUARTE PANTOJA.

Dal 30 agosto all'8 settembre 2008, il Preside Mons. LIVIO MELINA ha visitato la Sezione Messicana per incontrare e dialogare con studenti e professori delle tre sedi di Monterrey, Guadalajara e Città del Messico, presso le quali ha tenuto tre diverse conferenze dai titoli: *Amor y responsabilidad en la antropología de Karol Wojtyła*; *El obrar, epifanía de un amor más grande* e *Hombre y mujer. El arquetipo del amor*. In occasione del suo viaggio, Mons. Melina ha potuto incontrare anche i Cardinali Arcivescovi delle tre città, sedi della sezione : S.Em.za il Card. FRANCISCO ROBLES ORTEGA, S.Em.za il Card. JUAN SANDOVAL IÑIGUEZ e S.Em.za il Card. NORBERTO RIVERA CARRERA.

L'evento che ha maggiormente segnato l'anno 2008/2009 è stato l'Incontro Mondiale delle Famiglie 2009, nella cui organizzazione l'Istituto ha avuto un ruolo attivo ed importante, partecipando ai lavori preparatori su richiesta di S.Em.za il Card. Rivera Carrera. Nei giorni dell'Incontro l'Istituto ha partecipato con una delegazione di 340 persone e con uno stand, grazie al quale è stato possibile far conoscere ad un pubblico vasto e internazionale la nostra particolare missione.

d) Sezione brasiliana

La sezione è molto attiva anche a livello parrocchiale e pastorale, e vede impegnati alcuni dei suoi rappresentanti in diverse iniziative quali la *Scuola di famiglia*, inaugurata nel 2000, e che prevede degli incontri mensili sulla realtà della famiglia; il corso breve di *Paternità e maternità responsabili*, realizzate in diverse parrocchie; ed infine il corso breve su *Accoglienza e adozione*, che fornisce orientamenti pratici a chi vuole o ha già adottato un bambino.

Il 5 giugno 2008 è stato organizzato un seminario sul tema: *Vita umana: tra aggressione e difesa*. Ad esso ha partecipato il Dr. CLAUDIO LEMOS FONTELES, ex procuratore generale della Repubblica ed autore dell'Azione diretta di incostituzionalità contro l'articolo 5° della legge di Biossegurança, che prevede l'uso delle cellule staminali di embrioni umani per l'attività di ricerca.

Nel luglio 2009 si è recato in visita alla sezione, in qualità di *Visiting Professor*, il prof. JUAN DE DIOS LARRÙ, che ha partecipato al Simposio di Teologia Morale *Caminar na luz do amor: os fundamentos da moral cristã*, tenutosi a Salvador il 15-17 luglio 2009.

Si segnala inoltre la recente pubblicazione dei seguenti volumi: *Famiglia e educação: olhares da psicologia*, ed il libro di PIERPAOLO DONATI, con prefazione di Mons. Petrini, *Famiglia no século XXI: abordagem relacional*.

e) Sezione spagnola

Tra gli eventi più significativi che hanno caratterizzato la vita della Sezione nel passato anno accademico, si ricorda che l'8 gennaio 2009 il Santo Padre ha nominato S.E. Mons. CARLOS OSORO SIERRA, Arcivescovo di Valencia. L'Arcivescovo Osoro Sierra, finora Arcivescovo di Oviedo (Spagna), che succede al S.Em.za Card. AGUSTÍN GARCÍA-GASCO VICENTE, è il Vice Gran Cancelliere della Sezione Spagnola.

Un'altra nomina papale che ha interessato l'Istituto è stata quella del Vice Preside della Sezione Spagnola S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ, finora Vescovo di Cartagena (Spagna), il quale il 7 marzo 2009 è stato nominato Vescovo di Alcalá de Henares, diocesi suffraganea dell'Arcidiocesi di Madrid.

Per due volte il Preside, Mons. Livio Melina ha visitato quest'anno la Sezione Spagnola. La prima volta il 13 ottobre, quando si è recato alla Sede di Madrid, dove ha tenuto una conferenza del titolo *Come insegnare teologia morale oggi* in occasione della presentazione del libro L. MELINA – JOSÉ NORIEGA – JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*.

Mons. Melina è poi tornato in Spagna dall'8 al 10 giugno, visitando questa volta la sede di Murcia, dove ha presieduto un Seminario di studio

e ha tenuto due conferenze dai titoli: *Diagnóstico sobre la familia y el respeto a la vida en la sociedad actual e Hombre y mujer. El arquetipo del amor.*

Per quanto riguarda ancora la vita accademica della sezione, si ricorda che è proseguito il seminario mensile dei docenti diretto dal prof. JUAN JOSÉ PÉREZ SOBA, e che nel mese di febbraio il prof. JEAN-BAPTISTE EDART della Sezione Centrale ha tenuto, in qualità di *visiting professor*, un corso dal titolo *Biblia y cuestión homosexual.*

Sono stati pubblicati due nuovi volumi della collana “Veritas”: a settembre 2008 il libro L. MELINA – S. GRYGIEL, *Amar el amor humano. El legado espiritual de Juan Pablo II*, e a giugno 2009 il libro di Mons. LIVIO MELINA dal titolo *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor.*

d) Sezione per l’Africa francofona

In occasione dell’anno paolino, l’Istituto ha organizzato una conferenza sul tema *Paul, apôtre de tous le temps et de toutes les nations*, tenuta dall’Arcivescovo di Parakou, S.E. Mons. FIDÈLE AGBACHI e rivolta a tutti i sacerdoti della diocesi di Cotonou.

Come ogni anno è stata inoltre invitata Sr. MARIE-LUC ROLLET, che il 15 maggio 2009 ha tenuto una conferenza dal titolo: *Les enjeux de la controverse autour de la visite du Pape Benoît XVI en Afrique: l’Eglise-la Science-la dignité humaine.*

Il Prof. FRANCESCO PILLONI si è recato nella sezione lo scorso mese di maggio 2009, per presentare il corso dal titolo *Théologie patristique du mariage et de la famille.*

e) Sezione Indiana

L’inaugurazione dell’anno accademico si è svolta il 2 ottobre 2008 con la partecipazione di S.E. Mons. JOSHUA MAR IGNATIUS, Vescovo della Diocesi di Mavelikara, e la *lectio inauguralis* è stata tenuta dal prof. PHILIP CHEMPAKASSERY sul tema *Family in the Bible: the transcendental element.*

L’evento di maggior rilievo dell’intero anno è stato il X Simposio Internazionale, tenutosi il 26 e 27 gennaio sull’tema *Psycho Spiritual Dimensions of Family Life.* Al Simposio ha partecipato anche il docente

della Sezione Centrale, il prof. MARIO BINASCO, che in qualità di *visiting professor* dal 18 al 23 gennaio, ha tenuto un corso su *An Introduction to Psychology and Psychopathology in Family Bonds and Counseling*.

Un'altra ricorrenza, festeggiata con una cerimonia solenne è stata l'XI anniversario di fondazione della Sezione Indiana, in occasione della quale, oltre alla consegna dei diplomi, è stato presentato il libro curato dal prof. ANTONY CHUNDELIKKAT in onore del prof. JOSEPH ALENCHERRY dal titolo *Ministering the families*.

Un altro evento degno di nota è stata la nomina del Vescovo di Punalur, lo scorso 8 maggio, da parte del Santo Padre nella persona del Reverendo SILVESTER PONNUMUTHAN, docente di Teologia Dogmatica presso la Sezione Indiana dell'Istituto.

Per quanto riguarda le pubblicazioni, procede l'attività del Journal of Family Studies, e sono stati pubblicati in lingua locale *The Theology of the Body* e *The History and Theology of Pope Benedict XVI*.

f) Centro Associato di Melbourne

Tra gli eventi di rilievo da segnalare per il Centro Associato di Melbourne, si ricorda il Colloquio Nazionale di bioetica, in collaborazione con i Cavalieri di Malta e con l'Università Cattolica sul tema *Ethical and Pastoral Issues in Care of the Ageing and at the End of Life*, organizzato dal decano, il prof. TONTI FILIPPINI.

A luglio 2009 i docenti della Sezione Centrale Prof. JOSÉ NORIEGA e Prof. JEAN-BAPTISTE EDART, hanno visitato il centro associato di Melbourne, per tenere rispettivamente i corsi *Theology of the Body* e *Introduction to Biblical Studies*. Il Prof. Edart ha inoltre partecipato alla "Harman Lecture" con una relazione sul tema *Relationship between Spouses: Love or Subordination*.

Il Prof. ADAM COOPER ha pubblicato il suo ultimo volume dal titolo *Life in the Flesh, an Anti-Gnostic Spiritual Philosophy*, e la prof.ssa TRACEY ROWLAND ha pubblicato la traduzione in lingua spagnola del suo libro *Ratzinger's Faith*, con il titolo *La fe de Ratzinger*.

g) Centro Associato di Incheon

Il primo anno di attività del nuovo Centro Associato di Incheon, inaugurato lo scorso 22 agosto 2008, ha visto l'organizzazione di alcuni corsi in varie diocesi della Corea, con l'obiettivo di presentare e far conoscere l'insegnamento del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, promuovendolo a livello nazionale. In particolare si sono tenuti due corsi per sacerdoti, ai quali hanno partecipato rispettivamente 15 e 21 preti, e 3 corsi per laici.

INDICE ANNATA 2009

Editoriale	9
-------------------	---

Articoli

G. MARENGO, <i>Il contesto storico-teologico delle catechesi</i>	19
T. AKOHA, <i>Les catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour humain: une bonne nouvelle et un défi pour les cultures africaines</i>	43
A. CHUNDELLIKAT, <i>Pastoral and Theological Significance of the 'Catechism On Human Love' in Indian Context</i>	73
J. MERECKI, <i>Sulla ricezione della teologia del corpo in Polonia</i>	91
J. GRANADOS, <i>The Theology of the Body in the United States</i>	101
L. VIVES SOTO, <i>Iluminar la verdad del amor conyugal. La teología del cuerpo en la teología de lengua española</i>	127

Il matrimonio secondo l'apostolo Paolo

J.-B. EDART, <i>Introduzione</i>	153
----------------------------------	-----

Articoli

H. PONSOT, <i>Paul et le mariage</i>	159
G. SALMERI E M. GILSOUL, <i>Risposta al Prof. H. Ponsot</i>	169
J. ATKINSON, <i>St. Paul and Marriage: A Hermeneutic</i>	179
N. BAUMERT, <i>La relazione tra i coniugi: amore o sottomissione?</i>	199
M. BINASCO E A. NECCHI BINASCO, <i>Risposta al Prof. N. Baumert</i>	213

J.-B. EDART, <i>Chiesa-Corpo/ Chiesa-Sposa</i>	223
B. OGNIBENI, <i>Chiesa come corpo e Chiesa come sposa nelle lettere di Paolo ai Corinzi</i>	235
M. WALDSTEIN E S. WALDSTEIN, <i>Risposta al Prof. B. Ognibeni</i>	251
A. VANHOYE, <i>Omelia in occasione della Santa Messa presso la Basilica di San Paolo fuori le mura</i>	257

Cronaca Teologica

S. KAMPOWSKI, <i>Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica – Note introduttive (IX Colloquio di Teologia Morale, Roma 21-22 novembre 2008)</i>	265
--	-----

Vita dell'Istituto	269
---------------------------	-----

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com