

11

Emmaus

A JOURNAL OF PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL, AND HUMANISTIC STUDIES

- La Vocazione: Chiamata alla libertà nella libertà 3
- Il-Kelma t'Alla fil-ħajja u l-missjoni tal-Knisja: Riflessjonijiet fuq l-Eżortazzjoni Apostolika Post-Sinodali *Verbum Domini* 15
- John Paul II's 'Theology Of The Body' after 25 Years 28
- Cristo è la via dell'uomo: Il legame indissolubile tra l'umano e il cristiano in Giovanni Paolo II 76

Sacred Heart Seminary
Gozo - Malta

2010 - 2011

Emmaus

A JOURNAL OF PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL, AND HUMANISTIC STUDIES,
published by the Sacred Heart Seminary - Gozo - Malta.
Founded 1999

No 11 (2010-2011)

ISSN 1563-0137

Editorial Board: Major Seminary Academic Council
(Joseph Bezzina, Anton Borg, Daniel Grech, Saviour Grima,
Emanuel Magro, Joseph Sultana, Daniel Xerri)

All correspondence to be addressed to:

The Editor
Emmaus
Sacred Heart Seminary
Victoria–Gozo
VCT 2042
MALTA.

Printed by Gozo Press • Gozo–Malta

© Sacred Heart Seminary, Gozo–Malta 2011

MICHAEL CURMI

LA VOCAZIONE

Chiamata alla libertà nella libertà

Oggi è un fatto molto noto che nella gente continua a crescere l'interesse di fare un'esperienza che va al di là dal mero essere fenomenologico nostro. Si sente molto il bisogno di fare una esperienza religiosa, dove la persona, in un modo o l'altro possa entrare in contatto con quella realtà trascendente, superiore e soprannaturale.

Nel tema che stiamo per sviluppare vedremo che inoltre a questo, nell'uomo c'è ancora un altro tipo di ricerca e di curiosità. Mi sto riferendo proprio alla sua *vocazione* come essere umano nel mondo, e questo è sempre in relazione con gli *altri* che stanno accanto e che spesso sono i destinatari di questa chiamata.

Questi tipi di ricerca dell'uomo che sembrano che far parte integrale del suo DNA fisico-spirituale sono sempre strettamente collegati con l'offerta gratuita della grazia divina: è Dio che crea, è lui che chiama, ed è lui che suscita nell'uomo delle curiosità inerenti al suo essere per cercare delle realtà necessarie per il suo essere umano-spirituale.

Le realtà e il bisogno delle esperienze religiose come quella della vocazione dell'uomo, oggi ormai sappiamo che non sono sporadiche e riservate soltanto a qualche fascia privilegiata di persone, ma esse fanno parte di ogni essere umano che vive. Perciò tutte le persone hanno la capacità di scoprirle.

Il tema della vocazione, ordinariamente intesa come la *chiamata-proposta* che Dio fa all'uomo si trova sin dalle esperienze originarie dell'incontro tra Dio e l'uomo, così come raccontate sin dal primo libro della Bibbia – la *Genesi*. L'essere umano si riconosce e si realizza quando egli accoglie la proposta per il suo proprio bene¹ tramite il suo incontro con Dio e più che altro, dato che la vocazione è anche un carisma, essa è indirizzata verso il bene degli altri.

¹ Rm 8,28

Questo tema della vocazione non solo mostra il primato di Dio tramite questa chiamata nella vita della persona, ma anche il modo con cui egli (Dio) chiede e provoca una risposta da parte della persona.

Perciò questo tema che stiamo per sviluppare andrà visto non soltanto dal punto di vista psicologico. Esso, da solo limita questa realtà-mistero della vocazione. La psicologia (quando è considerata come l'unico parametro) non può spiegare tutta la natura dei fenomeni spirituali, altrimenti ci sarà sempre il rischio di cadere nel psicologismo², senza la possibilità di capire questa realtà in modo totale.

D'altro canto questo tema non va realizzato soltanto dal punto di vista spirituale, perché dato che la persona umana vive nel mondo, allora essa automaticamente entra anche nell'ambito del fisico-psichico; quindi nella competenza della psicologia. Perciò senza il contributo di tale scienza, saremmo molto limitati nella nostra analisi, così condannandoci all'errore dello spiritualismo³.

Perciò il nostro approccio nell'analizzare questo tema è quello di una visione psicologica integrata con la spiritualità in un processo d'integrazione progressiva tra le strutture psichiche della persona con la chiamata specifica che essa sente dentro di sé. In questa visione le dimensioni psicologiche sono integrate con un vissuto spirituale prevalentemente cristiano.⁴

Questo va fatto principalmente per un solo motivo: perché i formatori, i docenti, i professionisti, gli stessi soggetti, ecc., guardano sempre di più verso la crescita e la maturità integrale di tutta la persona.

1. Dio Chiama – Concetto di Vocazione

Quando penso alla mia vocazione mi piace immaginarla come un *puzzle* che si compone lentamente, cercando e trovando il posto giusto per ogni pezzo... La vocazione è, allo stesso tempo, mistero, scoperta, attesa, maturazione e compimento. Alcune di queste tappe rimangono talora non del tutto chiarite,

² Uso della scienza della psicologia in ambiti non strettamente legati ad essa.

³ Uso, terminologia, ed interpretazioni soltanto dal punto di vista spirituale, escludendo completamente le altre scienze, altri ambiti, e altre realtà umane.

⁴ Cfr M. CARDINALI, - F. EGAÑA, *Studenti all'opera... L'intervista*, in *La Gregoriana*, n 36, anno XIV (Novembre 2009), p 35.

come se alcuni pezzi del *puzzle* fossero sempre mancanti. La vocazione è, infatti, parte di un mistero più grande, che è quello dell'uomo.⁵

Nella bibbia varie volte vediamo che Dio usa vari segni o vari fenomeni per attrarre l'uomo, o anche una persona singola a sé. A volte lo chiama pure in un modo esplicito o immediato. E quando Dio chiama l'uomo egli lo chiama sempre per il bene. Questo è sempre un bene concreto che si può indicare facilmente.

A ciò si aggiunge l'esempio che ci ha dato Cristo quando era nel mondo con la sua parola che fu scritta col tempo. Questo è "il modo mediato dal significato e regolato dal valore con il quale Dio si impegna nel dialogo vocazionale..."⁶: La sua relazione non è a senso unico ma è un dialogo.

Quando Dio chiama, la libertà dell'uomo non si dimette, neanche si limita. Questo dialogo vocazionale è anzitutto una relazione d'amore con Dio, concretizzata ed incarnata nel mondo nella persona di Gesù. Quindi Dio chiama l'uomo a confrontarsi e a modellare la propria vita con tutta la sua attività con i valori rivelati da Cristo e anche da lui vissuti. Il Concilio Vaticano II afferma che "le opere compiute da Dio nella storia di salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate a parole... La profonda verità... su Dio e sulla salvezza degli uomini... risplende a noi nel Cristo" (DV, 2).

La chiamata di Dio alla persona è una proposta all'autotrascendenza. Questo è l'amore di Dio concretizzato nell'amore del prossimo. Questo amore duplice è stato anche messo in pratica dallo stesso Gesù, durante la sua vita terrena. Perciò, l'uomo è chiamato a trascendersi in valori oggettivi e non soggettivi. Questi valori, nonostante che sono stati rivelati in questo mondo tramite la parola e l'esempio di Gesù, superano i valori di questo mondo. Infatti questi *valori* sono *la stessa persona di Cristo* che propone all'uomo un nuovo comandamento: "Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi gli uni gli altri" (Gv 13,34).⁷

⁵ P. SCIPIONI, "...*alla fine ho detto il mio sì*", in M. PEDICO (dir.), *Consacrazione e Servizio*, V, Maggio 2008, pp 33-36. (Paolo Scipioni [come seminarista] racconta la sua esperienza personale vocazionale negli ultimi anni del percorso formativo nel Pontificio Seminario Romano Maggiore.)

⁶ L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, I, Bologna 1997², p 227.

⁷ Cfr http://www.taize.fr/it_article1201.html, 9 ottobre 2009.

2. Vocazione alla Libertà

Quando Dio parla, egli parla al cuore dell'uomo, ossia alla parte più intima del suo essere. Così è la "chiamata" della vocazione. Questa chiamata che tocca l'interno dell'essere non è soltanto il risultato dell'amore di Dio verso la persona o verso gli altri, ma *corrisponde soprattutto alle aspirazioni più profonde dell'essere umano*. Sono le aspirazioni fondamentali che motivano l'essere dell'uomo. Riguardo a questo Luigi M. Rulla s.j., noto come esperto e psichiatra in modo particolare in materia vocazionale, che noi citeremo varie volte in questo studio dice: "C'è perciò una provvidenziale convergenza tra le aspirazioni dell'uomo e la chiamata di Dio... Perciò la risposta dell'uomo... attualizza l'uomo e lo realizza in un modo profondo"⁸.

Anche san Ignazio di Loyola si riferisce alle motivazioni dell'uomo che stanno alla base della vocazione cristiana, quando parla, negli esercizi spirituali, delle disposizioni fondamentali necessarie "per una buona elezione". Per queste scelte continue nella vita cristiana, l'uomo deve adottare una "piena disponibilità alla volontà" per raggiungere "il terzo grado di umiltà"⁹ – cioè che padre Rulla chiama "l'autotrascendenza nel grado più alto di amore per Cristo"¹⁰.

Quando Gesù ha chiamato il giovane ricco, voleva che egli sperimentasse l'amore di Dio nella sua pienezza. Come abbiamo detto prima, questo amore di Dio si sperimenta nel dono totale (incondizionato) di sé. Questo fatto va al di là del mero esercizio religioso e materiale delle opere di carità, fatti dallo stesso giovane. Infatti nonostante che il giovane osservasse le leggi da quando era piccolo, gli mancava qualcosa di più. Questo è il desiderio dell'infinito che sta in ogni uomo. Perciò, Gesù lo invita ad "essere perfetto"¹¹ e a fare qualcosa di più...

Per essere "perfetta" la persona deve essere libera di auto-trascendersi per attingere al "tesoro nel cielo"¹². Bisogna scegliere con tutto il cuore l'amore per Cristo che porta a seguirlo in modo totale – distaccandosi dai propri

⁸ L.M. RULLA, *AVC*, I, pp 256-257.

⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, n 17 e n 167.

¹⁰ L.M. RULLA, *AVC*, I, p 257.

¹¹ Cfr Mt 19,21.

¹² Ibid.

possedimenti.¹³ Questo “tesoro nel cielo” presuppone la libertà dai nostri possedimenti.¹⁴

Quando l'uomo sente la chiamata di Dio, tende a porvi delle resistenze; forse per paura del futuro o per paura dell'incognito. Ma queste resistenze che effettivamente esprimono una mancanza di libertà sono un ostacolo a essere quello che la persona è chiamata ad essere, cioè perfetta “come è perfetto il padre celeste” (Mt 5,48).

È solo l'uomo libero, cioè quello che ama alla stessa maniera di Cristo che può realizzare se stesso. Cristo è il paradigma della vocazione cristiana – essere come lui, adottando un'*autodonazione totale*.¹⁵ Solo così l'uomo può *autotrascendersi* e in effetti *autorealizzarsi* nella vocazione; quando impara ad amare in un modo altruistico, solo mirando a questo scopo finale egli può arrivare a Dio.

Perciò la vocazione dell'uomo oggi va vista da due ottiche; quella teologica e quella psicologica. Essa come anche afferma padre Mihály Szentmártoni nei diversi dei suoi studi, “non si può interpretare esclusivamente come una chiamata divina diretta, oppure soltanto come una scelta personale allo scopo di autorealizzazione,” perché questi non sono altro che riduzionismi che ci sviano dalla realtà. Ma la vocazione è come “un dialogo continuo tra grazia e natura, tra Dio e uomo”.¹⁶

3. Vocazione libera dai Riduzionismi

Studiando il tema delle “vocazioni”, durante la storia incontriamo diversi riduzionismi che, come è detto sopra, non fanno altro che sviare la persona e anche a volte il suo formatore dalla semplice realtà della chiamata. Tra questi riduzionismi, due sono emergenti: il riduzionismo dall'alto (o concezione spiritualistica) e il riduzionismo dal basso (o concezione psicologista).

¹³ Cfr L.M. RULLA, *AVC*, I, pp 257-258.

¹⁴ Cfr *Esercizi Spirituali*, n 167.

¹⁵ Cfr L.M. RULLA, *AVC*, I, pp 258-259.

¹⁶ M. SZENTMÁRTONI, *Psicologia della Vocazione Religiosa e Sacerdotale*, Roma 2005, p 4-6, *passim*.

3.1 Riduzionismo dall'alto

Nel passato spesso viene sottolineato in modo esagerato questo aspetto soprannaturale della vocazione che ritiene Dio come l'unico protagonista nella storia di vocazione. Senza attenuare la centralità di Dio – colui che prende l'iniziativa – quest'ottica ovviamente riduce la dignità dell'uomo, costringendolo a non essere libero di scegliere o di dialogare. Se fosse così, una vocazione di questo genere, costringerebbe così tanto la persona, da farla diventare immatura ed inefficace senza entusiasmo e senza iniziativa, condannata al fatalismo. Non c'è dubbio che ogni vocazione è un mistero. Ma nello stesso tempo, essa è anche una scelta umana, e senza prendere in considerazione questa verità non sarebbe possibile intravedere una crescita genuina.¹⁷

3.2 Riduzionismo dall'basso

D'altro canto questa visione della vocazione sottolinea soltanto l'autorealizzazione dell'uomo, che non cerca altro che la realizzazione di sé stesso, ignorando l'*altro da sé* e tutto ciò che l'uomo ritiene inutile per la sua realizzazione. Questo modo di pensare (psicologistico) esclude la dimensione soprannaturale che gioca una parte anche centrale nella vocazione consacrata.

3.3 Sintesi

Da sempre esisteva una dialettica fra l'oggettivo e il soggettivo, fra il fideismo e il razionalismo. Ma la chiamata di Dio all'uomo non può essere ridotta a nessuno di questi riduzionismi – spesso radicali e fondamentalisti. La proposta della vocazione è un dialogo a doppia via. Da questa premessa esce fuori la necessità che la persona sappia bilanciare quello che è puramente soggettivo e quello oggettivo, il mero fideismo e il mero razionalismo. Anche per la sua maturità umana, la persona mai può essere estremista su nessun lato, ma deve trovare un sintesi tra ambedue.

Per essere sempre libera nella scelta di vocazione alla quale è stata chiamata, essa deve evitare queste *patologie* che in fin dei conti, tutti e due uccidono il soggetto, ossia riducono la libertà della persona la quale è indispensabile per poter fare una scelta giusta. Se l'uomo si limita soltanto al soggettivismo,

¹⁷ Cfr M. SZENTMÁRTONI, *Psicologia della Vocazione Religiosa e Sacerdotale*, Roma 2005, p 4.

questo può ridurre il mistero della grazia di Dio a un mero fatto psicologico. D'altro canto, se l'uomo focalizza tanto sulla chiamata di Dio e la rende come se fosse una chiamata imponente ed indiscutibile, ciò risulta nell'uccisione del soggetto perché questo non lascia spazio per la fantasia, l'interesse personale, e neanche alla creatività dell'uomo; il quale è stato chiamato a cooperare con Dio nella opera della creazione.

Ultimamente L.M. Rulla e i suoi collaboratori hanno fatto un tentativo d'integrazione della psicologia con la vocazione consacrata. Questo è concretizzato nella "teoria dell'autotrascendenza nella consistenza". Tale teoria mette in luce le relazioni dinamiche che intercorrono tra Dio e l'uomo nella genesi e anche nello sviluppo della vocazione. Essa mostra che Dio arriva alla persona tramite gli avvenimenti concreti della stessa persona; "la vocazione viene dall'Alto ma scaturisce contemporaneamente dal più profondo di noi stessi".¹⁸

Perciò da questo punto di vista la vocazione mai è una cosa statica e fatalistica. Invece è un progetto personale di vita che l'uomo gradualmente costruisce dialogando con Dio.

4. Grazia e Natura

Quando Dio chiama Maria per "una" missione, l'angelo le si indirizza come a colei che è "piena di grazia". Gli esegeti ci insegnano che "la grazia" con la quale Dio ha riempito Maria (ed eventualmente la stessa grazia colla quale riempie ogni persona ogni volta che la chiama per una missione) significa che Dio *ha guardato* la persona, ha girato il suo sguardo su quella tale persona. Ossia Dio è interessato a cominciare una relazione di dialogo con quella persona, perché sta per chiamarla ad una missione per amore, e così comunica anche se stesso.¹⁹

La vocazione o la chiamata che Dio fa all'uomo è un messaggio di rivelazione. Perciò, dato che Dio prende l'iniziativa e chiama la persona alla missione, instaura una relazione dialogale con cui egli vuole comunicarsi. Dio parla alla persona sia in modo *immediato*²⁰, che in modo *mediato*. La grazia di Dio che egli versa nella mente e nel cuore della persona è il contatto che

¹⁸ Ibid., p 5.

¹⁹ Cfr K. RAHNER, cit. in L.M. RULLA, *AVC*, III, p 374.

²⁰ Senza mediazioni.

Dio stabilisce con ogni persona.²¹ Il modo e l'intensità sono sempre diverse in ogni persona e in ogni situazione. Tutto ciò succede nell'esperienza immediata del mistero dell'amore di Dio verso tutti. Poi c'è anche il modo mediato col quale Dio versa la grazia nell'cuore dell'uomo, p.e. la parola scritta, o parlata e l'esempio stesso della vita di Gesù.

L'azione di Dio presuppone una certa partecipazione e disponibilità da parte dell'uomo. La grazia di Dio si basa sulla natura umana ed eventualmente la perfeziona.²² Perciò è molto importante cercare di analizzare quali sono le "componenti della motivazione umana" su cui si basa principalmente la chiamata di Dio.²³ Mentre Dio può chiamare una persona secondo alcuni motivi specifici per lei, tali motivi hanno le loro radici comuni basate sulla natura umana.

A proposito dell'aspetto della grazia nella vocazione che Dio fa all'uomo, Alessandro Manenti riferendosi allo studio di Rulla, descrive lo svolgimento della grazia di Dio con la natura e la cooperazione dell'uomo in quattro tappe:

- Prima tappa – l'appello divino (grazia operante)

Questo è il dono gratuito di Dio che parla nell'intimo dell'uomo. Perciò, a questo intervento di Dio l'uomo non può fare nessuna resistenza. Quindi la chiamata di Dio raggiunge l'intimo (cuore) dell'uomo senza nessun filtro e così non trova nessun ostacolo soggettivo: "Dio comincia a parlare nel nostro intimo senza alcun rumore di parole, solleva la nostra anima al suo amore, donandoci una percezione di se stesso, così che, anche se lo volessimo, non potremmo porgli resistenza"²⁴.

In questa prima tappa l'uomo non ha una consapevolezza chiara della grazia della vocazione di Dio. Egli percepisce soltanto un'affinità di base fra la propria persona e il possibile oggetto della sua scelta". Manenti e altri psicologi della vocazione ritengono che, questo è un aspetto conscio ma sconosciuto che affascina, attrae e incute timore reverenziale nella persona nei confronti di Dio.

²¹ Cfr L.M. RULLA – F. IMODA – J. RIDICK, *Antropologia della vocazione cristiana*, II, Bologna 2001², p 152. – L.M. RULLA., *Psicologia del Profondo e Vocazione*, Casale Monferrato 1989, pp 20-21.

²² Cfr "gratia supponit naturam et perficit" – San Tommaso d'Aquino.

²³ Cfr L.M. RULLA, *AVC*, I, p 228.

²⁴ Lettera di s. Ignazio di Loyola alla sorella Teresa Rejadella, cit. in K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella chiesa, quaestiones disputatae*, Morcelliana, Brescia 1970, p 137.

- Seconda tappa – l’inizio della cooperazione umana (grazia cooperante)

Ora l’uomo comincia a conoscere ciò che nella prima fase aveva “solo intuito senza conoscerlo”. Questo non è il momento della decisione; solo la valutazione emotiva e riflessiva. Qua nascono delle emozioni positive o/e negative e perciò nascono dei momenti di entusiasmo o di ripulsa. Se queste emozioni sono positive, Manenti dice che “ci mettiamo in uno stato di apprendibilità; [mentre] se è negativo ci mettiamo in uno stato di resistenza... se rifiuto a priori quel vago invito, lascio perdere l’occasione e ben presto scorderò quell’annuncio”.²⁵

Questo tipo di conoscenza è simile alla dinamica dentro il cuore di due persone quando si innamorano; l’amore non in quanto conosce già la persona, ossia l’oggetto d’amore per l’altro, ma che l’amore in quanto precede la conoscenza. Nel nostro caso, l’uomo è attratto verso Dio senza ben sapere chi sia quel Dio che egli ama.

- Terza tappa – la decisione iniziale (grazia attuale)

Mentre nelle prime due tappe l’uomo era passivo – accettando tutto senza nessuna possibilità di decisione o scelta – adesso qui entra l’attività diretta, conscia e conosciuta dell’uomo: “Questo momento di risposta si realizza in un *continuum* di intensità e intenzionalità: da una risposta iniziale fatta in modo anonimo e inespresso fino all’estremo più alto di risposta esplicita ed esclusiva ai desideri di Dio.”²⁶ Qua Manenti ci fa notare che questa decisione primitiva deve avere come caratteristica la decisione conscia come risposta alla grazia. Questa decisione dev’essere non solo spirituale (p.e. aiutare concretamente gli altri, pregare Dio...) ma dev’essere anche trascendentale – un livello più profondo rispetto al mero atteggiamento spirituale.

Quindi questa decisione iniziale non mira al solo benessere di questo mondo ma a una realtà superiore che si realizza nell’eternità, quando uno si unisce pienamente a Dio. Quando la decisione dell’uomo è risposta alla iniziativa di Dio ed è tentativo di raggiungere il futuro escatologico, a questo punto la scelta non è solo detta spirituale ma anche “cristiana e perfetta”. L’uomo perfetto non è quello che fa tutto bene sin dall’inizio e così è considerato da

²⁵ A. MANENTI, *Vivere gli Ideali*, I, Bologna 2002, pp 42-43.

²⁶ *Ibid.*, p 44.

tutti “impeccabile”, ma è colui che sa a che cosa è stato chiamato e in effetti modella (concretamente) il suo presente in base al futuro.

- Quarta tappa – l’integrazione della scelta fatta (grazia abituale)

Dopo che la persona fa la decisione, poi segue che essa metta i valori proclamati in atto, nella vita vissuta. Questo è il passaggio dal decidersi al fare, il quale è indispensabile per verificare se il valore proclamato è veramente integrato nella vita vissuta o meno. Questo accade in modo conscio (prima dimensione). Ora la persona mette a disposizione di Dio non solo ciò che è libero ma anche ciò che ancora non è liberato, cioè le disposizioni inconscie (seconda dimensione). Uno cerca un bene che non sia soltanto apparente ma reale – che lo aiuti a trascendersi di più per il regno di Dio. La persona cerca Dio in se stesso e così accorgendo che “[Dio] è amore” – un bene in se stesso – essa si dona *totalmente* a lui.

Con la sua grazia, Dio ama noi con lo stesso amore col quale egli ama suo figlio. Questo fatto si vede molto chiaramente nel vangelo di Giovanni quando Gesù conclude il suo insegnamento su questa terra dicendo: “e io ho fatto loro conoscere il tuo nome, e lo farò conoscere affinché l’amore del quale tu mi hai amato sia in loro, e io in loro” (Gv 17,26).

Dopo che Dio ha messo a disposizione la sua grazia, e la riversata nel cuore dell’uomo, poi tocca a quest’ultimo collaborare coll’“autore di grazia”. La collaborazione da parte dall’uomo con Dio consiste nell’adempiere ed internalizzare dei valori offerti, come esempi dalla vita di Gesù Cristo. Più che altro:

Un valore di Cristo viene internalizzato quando la persona è libera, disposta ad accettare il valore: a) come qualcosa che porta a trascendersi per l’amore teocentrico (e non solo egocentrico o sociale-filantropico), b) come un valore che la trasforma in Cristo, e infine c) per l’importanza intrinseca del valore stesso (cioè come importante per sé anziché come importante o gratificante per la propria persona).²⁷

Tutto ciò è l’azione della grazia di Dio che fa la proposta alla persona, che, per l’aiuto della volontà consciamente e liberamente risponde “sì”.²⁸

²⁷ L.M. RULLA, *AVC*, III, p 376.

²⁸ Cfr L.M. RULLA – F. IMODA – J. RIDICK, *AVC*, II, p 287. – Cfr L.M. RULLA, *Psicologia del Profondo e Vocazione*, Casale Monferrato 1989, p 21.

Bisogna dire che il carattere e la personalità dell'uomo contiene un'insieme di consistenze e di inconsistenze centrali. Adesso tutte queste caratteristiche rendono la persona più o meno libera, più o meno disponibile, ad internalizzare i valori cristiani che Dio gli presenta. Più si trovano delle "inconsistenze centrali" tra l'io-ideale e l'io-attuale, più saranno influenti dei bisogni che spingono la persona a cercare l'importanza per sé stessa e non l'importante in sé stesso – così da renderla sempre meno libera di autotrascendersi tramite i valori, in quanto meno disponibile ad abbandonarsi totalmente a Dio.²⁹ È lo stesso Concilio Vaticano II che insegna che la persona umana ha questa dialettica di base, e così è divisa in sé stessa.³⁰ Ad ogni modo essa è chiamata anche a conoscersi meglio e cercare gli ostacoli che la stessa persona, inconsciamente o consciamente mette all'azione di grazia di Dio.

D'altro canto, quando la persona conosce sé stessa, ed ha preso il coraggio di convertirsi e così ha reso sé stessa più libera, Rulla afferma che la grazia diventa "onnipotente" nel senso che "fa raggiungere il massimo possibile a ciascuno, cioè la perfezione"³¹. Qua conviene elencare alcune persone che hanno lasciato che la grazia di Dio producesse il frutto al massimo, p.e. san Paolo, san Agostino, san Ignazio di Loyola, ecc. Più che altro il desiderio di Dio è che tutti gli uomini aprano il loro cuore alla grazia, siano salvati e giungano alla perfezione, conoscendo la verità.

Tre punti conclusivi da mantenere chiari al termine:

► Dio chiama non perché vuole qualche cosa dall'uomo, ma perché egli vuole farlo partecipe della sua bontà. E quando fa questo, egli parla nella profondità del cuore, chiamando alla libertà per l'autotrascendenza dell'amore. Questa chiamata tocca la parte più intima dell'essere. La libertà e l'autotrascendenza sono i due presupposti dell'amore al quale ci chiama Dio.³²

²⁹ L.M. RULLA, *AVC*, III, pp 376-377.

³⁰ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, nn 10 e 13.

³¹ L.M. RULLA, *AVC*, III, pp 343, 423.

³² Per un approfondimento su questo tema della grazia in confronto con l'amore di Dio e la libertà umana, Cfr O.H. PESCH, *Liberi per Grazia*, Brescia 1988, pp 307s., pp 353s., e pp 376s. – L.F. LADARIA, *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato 1998².

► I desideri, quando sono fondamentali per la persona, motivano il suo essere e agire. Su questo c'è da ricordare, che esiste una convergenza tra le aspirazioni più profonde della persona umana e le chiamate mediate e immediate di Dio.

► Infine all'uomo è sempre data la capacità e la libertà di collaborare con la grazia, "scegliendo ciò che ha un significato di realizzazione per la propria vita". È solo così che egli può realizzare se stesso. "Ogni altro esercizio della libertà che è inconsistente con tale struttura e orientamento... non è uso, ma abuso" della libertà, e questo impedisce la persona di far fruttificare la grazia al massimo.³³

Bibliografia

Testi

IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*.

LADARIA, L.F., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1998².

MANENTI, A., *Vivere gli ideali, fra paura e desiderio*, I, Bologna 1988.

RAHNER, K., *L'elemento dinamico nella chiesa, quaestiones disputatae*, Morcelliana, Brescia 1970.

RULLA, L.M., *Antropologia della vocazione cristiana*, I, Bologna 1997².

———, *Antropologia della vocazione cristiana*, III, *Aspetti interpersonali*, Bologna 1997.

———, *Psicologia del profondo e vocazione*, Casale Monferrato 1989.

RULLA, L.M. – IMODA, F. – RIDICK, J., *Antropologia della vocazione cristiana*, II, *Conferme esistenziali*, Bologna 2001².

SZENTMÁRTONI, M., *Psicologia della Vocazione Religiosa e Sacerdotale*, Roma 2005².

Opere in collaborazione

CARDINALI, M. – EGAÑA, F., *Studenti all'opera... L'intervista*, in *La Gregoriana*, n 36, anno XIV, Novembre 2009, pp 32-35.

SCIPIONI, P., "...alla fine ho detto il mio sì", in PEDICO, M. (dir.), *Consacrazione e Servizio*, V, Maggio 2008, pp 33-36.

³³ Cfr L.M. RULLA, *AVC*, III, pp 425-426, passim.

PAUL SCIBERRAS

IL-KELMA T'ALLA FIL-HAJJA U L-MISSJONI TAL-KNISJA

Riflessjonijiet fuq l-Eżortazzjoni Apostolika Post-Sinodali *Verbum Domini*

Il-perspettiva tal-Eżortazzjoni

Jekk l-Eżortazzjoni Apostolika Post-Sinodali *Verbum Domini* hija l-iktar dokument ekkleżjali importanti li jitkellem fuq il-Kelma ta' Alla wara l-Kostituzzjoni Dommatika tal-Konċilju Vatikan II, *Dei Verbum*, digà mill-isem biss li nġhatat din l-Eżortazzjoni tidher tendenza ta' emfasi:

Dei Verbum tiffoka fuq il-Kelliem Divin, li tiegħu hija l-Kelma tar-Rivelazzjoni u dik miktuba;

Verbum Domini tiffoka iktar fuq il-Kelma nfisha. Fil-fatt nistgħu nġhidu mill-ewwel li *Verbum Domini* tat lura l-valur fundamentali tal-Kelma miktuba fit-TQ li bid-*Dei Verbum* kien donnu tnaqqar kemm xejn.

Il-publikazzjoni tal-Eżortazzjoni *Verbum Domini* ssegwi t-12-il Assemblea Ġenerali tas-Sinodu tal-Isqifjiet, li sar fl-2008, bit-tema "Il-Kelma ta' Alla fil-hajja u l-missjoni tal-Knisja". Harġet fil-11 ta' Novembru, imma ġġib id-data tat-30 ta' Settembru, tifkira ta' San Ġlormu, li żgur ma għandu bżonn l-ebda introduzzjoni fil-Knisja bhala dak li taha l-Bibbja Uffiċjali tagħha għal aktar minn 1,500 sena, u dak li tana l-massima: "Min ma jafx l-Iskrittura ma jafx lil Kristu" (*In Isaiam, Prol.*; cf. *Tractatus de Psalmis* 77. PL 24,17).

Verbum Domini tinghaqad ma' *Dei Verbum* u t-tliet enċikliċi *Providentissimus Deus* tal-Papa Ljun XIII (1893), *Spiritus Paraclitus* tal-Papa Benedittu XV (1920) u *Divino Afflante Spiritu* tal-Venerabbi Piju XII (1943), biex flimkien jaġhtuna l-haġra miljari fl-iżvilupp tat-tagħlim Kattoliku dwar l-Iskrittura. Fil-fatt, wiehed mill-ghanijiet tas-Sinodu kien li jirrevedi l-implimentazzjoni tad-direttivi dwar l-Iskrittura li harġu mill-Konċilju Vatikan II, l-aktar fid-*Dei*

Verbum, u biex jiżen sewwa kif il-Knisja qeghdha tilqa' l-isfidi tad-dinja ta' lllum bil-Kelma ta' Alla f'qalbha u f'idha u f'riglejha: "Musbieh għal riglejja l-Kelma tiegħek, u dawl fil-mogħdija tiegħi" (S 119, 105).

Dan is-Salm għandu strofi daqs kemm hemm konsonanti fl-alfabett Lhudi: tnejn u għoxrin strofa. Huwa akrostiku mibni fuq il-konsonanti tal-alfabet Lhudi. Anzi kull strofa fiha tmien versi, u kull strofa hija mibnija fuq tmien kelmiet differenti għat-Torah/Kelma ta' Alla. Is-salmista ried li anke b'dan il-mod juri li l-Kelma/t-Torah ta' Alla, li fuqha jitkellem is-Salm, tgħid dak kollu li hemm xi tgħid dwar il-hajja, għax jiġbor fih l-alfabett kollu u l-kliem Lhudi kollu li huma sinonimi għal Torah/Kelma ta' Alla. Dietrich Bonhöffer kien kiteb: "Bla dubju, is-Salm 119 hu partikolarment peżanti minhabba t-tul tiegħu u l-monotonija li jirrifletti. Imma propju għalhekk jehtigilna nimxu kelma b'kelma, frazi frazi, bil-mod hafna, b'kalma u b'galbu kbir, b'hafna paċenzja. Imbagħad niskopru li dawk li jidhru ripetizzjonijiet huma fir-realtà uċuħ godda tal-istess realtà waħda: l-imhabba għall-Kelma ta' Alla u n-namur magħha. Hekk kif din l-imhabba ma tista' qatt ikollha tmien, hekk ukoll ma għandhomx tmien il-kliem li jistqarruha. Il-kliem tiegħu jistgħu jakkumpanjawna tul hajjitna kollha, u fis-sempliċità tagħhom isiru t-talba tat-tifel, tar-raġel u tal-anzjan" (*Die Psalmen. Die Gebetbuch der Bibel*, Bad Salzflun: MBK Verlag 1940; ¹⁴1995; verżjoni Taljana: *Pregare i Salmi con Cristo*, Brescia ²1978, 48). Dan ix-xogħol ta' implimentazzjoni u ri-evalwazzjoni fid-dawl tal-Kelma ta' Alla, is-Sinodu jhoss li ma jistax jieqaf (ara §3).

L-objettiv tal-Eżortazzjoni

Il-paragrafu li jiftah l-Eżortazzjoni: "B'dan il-mod", jgħid il-Papa Benedittu, "nixtieq li niġbed l-attenzjoni għal ċerti approċċi fundamentali lejn skoperta mill-ġdid tal-Kelma ta' Alla fil-hajja tal-Knisja, bħala għajn ta' tiġdid kontinwu. Fl-istess hin, nixtieq nesprimi t-tama tiegħi li l-Kelma tiegħi postha dejjem iżjed fil-qalba ta' kull hidma ekkleżjali" (§1). Ninnutaw li sa mill-bidu nett tal-Eżortazzjoni, il-Papa jemfasizza l-Kelma bħala l-qofol tagħha. Minhabba l-perspettiva inkarnazzjonali tal-Eżortazzjoni sħiha, it-tlaħħim ta' ħsieb u riedet Alla fil-Kelma (Persuna u miktuba) ma jistax ma jkunx sottolineat il-hin kollu.

Distinzjoni meħtieġa qatigh fl-Eżortazzjoni hija r-relazzjoni bejn il-Kelma ta' Alla u l-Poplu ta' Alla; il-Poplu Nisrani: "Il-fidi Kristjana mhijiex 'religjon tal-Ktieb'. Il-Kristjaneżmu huwa '*religjon tal-Kelma ta' Alla*, mhux 'tal-kelma

miktuba u muta, imma tal-Kelma Inkarnata u hajja” (§7). Issa dan ifisser li l-kelma li ssalva għaddiet minn mohħ Alla, tlahhmet meta giet rivelata, ikkristallizzata ruhha meta nkitbet fi kliem il-bnedmin, inkarnat b’mod personali fil-persuna tal-Iben ta’ Alla ... imma li issa trid tghaddi minn kelmiet miktuba, għal Kelma mgħixa, għal hajja konkreta.

It-taqsimiet tal-Eżortazzjoni

Verbum Domini hija mqassma fi tliet partijiet ewlenin. **L-EWWEL TAQSIMA**, bit-titlu *Verbum Dei* (wiehed jinnota li anke hawn l-idea tal-Kelma hija mogħtija l-emfasi: mhux *Dei Verbum* imma *Verbum Dei*), tispjega “d-dimensjoni Trinitarja tar-rivelazzjoni”, li fiha “Alla l-Missier, għajn u origini tal-Kelma” jirrivela lilu nnifsu lill-umanità; lill-bniedem: *Alla li jitkellem*. Il-Papa jsejjah l-Inkarnazzjoni tal-Verb bħala l-aqwa espressjoni u l-espressjoni finali tal-kondixxendenza ta’ Alla (§§11-12). Din ir-rivelazzjoni tilhaq il-qofol tagħha fi Kristu. Fi Kristu Alla rrivela lilu nnifsu kompletament (§§12.14). Allura l-Ewwel Taqsima tagħti l-linji generali tas-sinifikat tal-Inkarnazzjoni; tal-Verb li sar bniedem. L-Inkarnazzjoni tfisser ukoll li r-rivelazzjoni ta’ Alla saret fiż-żmien u fl-ispazju, u dan jimplika minnu nnifsu l-kunċett tal-ispirazzjoni, jiġifieri li r-rivelazzjoni thaddan kemm l-element divin imma wkoll dak uman (§19). Imbagħad tiddiskuti t-tweġiba tal-bniedem għall-Kelma ta’ Alla, biex wara tagħti riflessjoni pjuttost twila fuq is-sugġett tal-interpretazzjoni tal-Iskrittura. Għalhekk l-ewwel kapitlu jistharreg ir-relazzjoni bejn l-Ewkaristija u r-rivelazzjoni. Il-Papa Benedittu jkompli jistharreg it-tweġiba tal-bniedem lil Alla li jinkixef quddiem il-kreatura tiegħu stess, l-aktar fit-talb. Alla jsejjah lill-bniedem fi djalogu miegħu (§23). “*Alla jisma’ lill-bniedem*” fil-parti *It-tweġiba tal-bniedem lil Alla*, jgħidilna l-§23: “Huwa decisiv, mill-punt di vista pastorali, li l-Kelma tiġi pprezentata fil-kapaċità tagħha li tidhol fi djalogu mal-problemi ta’ kuljum li l-bnedmin ihabbtu wiċċhom magħhom ... Il-hidma pastorali tal-Knisja teħtieġ li toħroġ għad-dawl b’mod ċar kif Alla jisma’ l-bżonnijiet tagħna u l-karbiet ta’ qalbna għall-għajnuna”. Hekk għamel Alla meta dahhal lil Marija, mudell per eċċellenza ta’ dan id-djalogu bejnu u bejn il-bniedem, djalogu mxappap bi smiġħ mimli fidi tal-Kelma (§27). Il-Papa għandu espressjoni sabiha u profonda tassew f’dan ir-rigward: “Għax Marija kienet mimlija kollha kemm hi bil-Kelma ta’ Alla, setgħet issir ukoll Omm li tnissel u twelled il-Kelma Inkarnata” (§28). Marija nisslet il-Verb ta’ Alla f’għufha għax qabel nisslitu f’qalbha.

Hawnhekk nistghu nagħmlu riflessjoni pastorali. Ahna u l-poplu tagħna drajna, pjuttost iżżejjed, li l-hajja tal-fidi tagħna tiġi ridotta għal relazzjoni ma' regolamenti u preċetti u kmandamenti, aktar milli hajja miftuħa għal relazzjoni personali, jiġifieri ta' persuna u persuni (Knisja) ma' persuna oħra; Alla. Minhabba f'hekk, l-omeliji tagħna donnhom bilfors ikunu moralistiċi. Il-mod li bih nikkwotaw l-Iskrittura huwa biex nippruvaw *statements* li nkunu għamilna, mod apoloġetiku, minflok l-Iskrittura bħala *anima theologiae*. Ninnutaw li din il-ħaġa kien indirizzaha Ġesù nnifsu, meta fid-Diskors tal-Muntanja, f'Mt 5-7, jiżvixxa l-kmandamenti bħala regolamentazzjonijiet tal-hajja u mhux bħala mezzi għal relazzjoni iktar personali. Ġesù jdaħħal il-perspettiva tiegħu fl-ubbidjenza tal-kmandamenti: "Smajtu x'intqal (la toqtolx, tagħmilx adulterju, tagħmilx divorzju, taħlifx fil-falz, tpattix, hobb 'l għajrek u obghod lill-għadu tiegħek ...) ... imma *jien* ngħidilkom." L-esperjenza pastorali turina li l-fidi tagħna ma tistax tiġi ridotta għal dan it-tip ta' Kristjaneżmu. Allura l-post tal-Kelma ta' Alla, li tagħtina din il-perspettiva personali ma' Alla, għax hemm djalogu kontinwu bejnu u bejna, djalogu li jilhaq il-qofol tiegħu fid-djalogu tal-Inkarnazzjoni, fejn qiegħed fina u fil-familji u fil-poplu tagħna? X' qiegħed isir biex dan il-post tal-primat tal-Kelma ta' Alla jissahħah?

Wara, il-Papa jikteb dwar l-*interpretazzjoni tal-Iskrittura, l-ermenewtika tal-Iskrittura fil-Knisja*, ir-rwol awtorevoli tal-Knisja, li tiggwida dik l-interpretazzjoni, u l-htieġa li tiġi evitata x-xabla biż-żewġt ixfar tagħha tal-approċċi tal-fundamentalizmu u tas-sekularizmu. Il-Papa jishaq li l-Iskrittura ma tistax tiftiehem kif għandu jkun:

- 1) jekk mhux f'attitudni ta' fidi hajja,
- 2) jekk ma tingħax fil-hajja ta' kuljum,
- 3) 'il barra mill-familja u l-komunità tal-fidi, barra mill-Knisja.

L-interpretazzjoni mhijiex fatt personali jew privat, 'il barra minn hdan il-komunità, għax "l-Iskrittura nkitbet mill-Poplu ta' Alla għall-Poplu ta' Alla, taħt l-inspirazzjoni tal-Ispirtu s-Santu" (§30). Għax l-Iskrittura hija l-Ktieb tal-Knisja, ma tistax tiftiehem sewwa 'il barra mill-Knisja.

Fil-§33 il-Papa jkellew b'mod iktar dirett lill-*eseġeti*. Il-Papa jsostni l-argumenti tiegħu fuq dak li tgħid id-*Dei Verbum* §12, biex ikun jista' jagħti linji gwida fix-xogħol tal-interpretazzjoni tal-Iskrittura. Il-Metodu Storiku-Kritiku huwa metodu ta' għajjnuna kbira, għax il-fidi Kristjana dejjem tingħax fl-istorja (*Metodu storiku*), u "jehtieġ li tiġi studjata bil-metodi ta' ricerka

storika serja” (*Metodu kritiku*) (§32). Imma, dan il-metodu waħdu m’huwiex biżżejjed. “Fix-xogħol tagħhom ta’ interpretazzjoni, ta’ tifsir, l-eseġeti Kattoliċi ma għandhom jinsew qatt li dak li huma qegħdin jinterpretaw hija l-Kelma ta’ Alla. Ma jkunux għadhom temmew ix-xogħol tagħhom meta jkunu ddeterminaw l-ghejjun tat-testi (*il-kritika testwali*), iddefinixxew il-forom (*il-formgeschichte*) jew fissru proċeduri letterarji (*kritika letterarja*). Ikunu laħqu l-għan veru tax-xogħol tagħhom meta jkunu fissru s-sens tat-test Bibliku bħala l-Kelma ta’ Alla għal-lum.”

Biex l-element divin tal-Iskrittura (*għax qed nittrattaw il-Kelma ta’ Alla*) jiġi apprezzat tajjeb u kif jisthoqqlu, tliet kriterji huma meħtieġa:

- 1) it-test irid jiġi interpretat bħala parti mill-unità shiħa tal-Iskrittura (dik li hija “eseġeżi kanonika” – Ngħidu aħna: id-divjet fuq id-divorzu fi żmien Mosè f’Dt 24, 1-4, dak li hemm fil-Ġenesi 1, 27; 2, 24, u dak li fakkar fih Ġesù nnifsu f’Mt 19, 4-6 mehuda flimkien);
- 2) it-Tradizzjoni tal-Knisja trid tingħata l-post meħtieġ; u
- 3) l-analogija tal-fidi tkun rispettata (§35).

Allura: il-metodu Storiku-kritiku abbinat ma’ attenzjoni partikulari għad-dimensjoni teoloġika tat-testi Bibbliċi.

Fil-§17, il-Papa jithadded fuq *it-Tradizzjoni*: “It-Tradizzjoni hajja hija essenzjali biex il-Knisja tkun tista’ tikber fiż-żmien fl-għarfien u filli tifhem il-verità rivelata fl-Iskrittura”.

“L-Iskirttura Mqaddsa hija l-Kelma ta’ Alla miktuba taħt *l-ispirazzjoni* tal-Ispirtu s-Santu. F’dan is-sens, wiehed jagħraf l-importanza shiħa tal-awtur uman li kiteb it-testi ispirati, u fl-istess hin Alla nnifsu bħala l-awtur veru” (§19). Allura hawnhekk jidhol bil-qawwa kollha l-vers li nsibu fit-2 Tim 3, 16-17: “¹⁶ L-Iskrittura kollha hija mnebbħa minn Alla, u tiswa biex wiehed jgħallem, iċanfar, iwiddeb u jrawwem fis-sewwa, ¹⁷ biex hekk il-bniedem ta’ Alla jkun perfett, imhejji għal kull hidma tajba.”

L-aġġettiv li jikkwalifika l-Iskrittura f’dan il-vers, “imnebbħa”, għandu żewġ tifsiriet fil-Grieg, għax l-aġġettiv *theópneustos* jista’ jkun attiv jew passiv. L-ispirazzjoni tista’ tkun passiva (kif normalment hu mifhum): il-kelma umana tirċievi n-nifs ta’ Alla u ssir kelma ispirata, kelma minfuħa minn

Alla. Alla jonfoh fiċ-ċappa ħgieg maħlul (*il-kliem uman*) u jibdilha f' oġġett artistiku mill-isbah (*il-Kelma tiegħu*). Il-kelma tircievi n-nifs ta' Alla. Imma l-ispirazzjoni tista' wkoll tkun attiva: anzi, propjament l-aġġettiv *theópneustos*, grammatikament, huwa attiv, mhux passiv. Il-Kelma miktuba fil-Bibbja tonfihlna lura lil Alla, tispiralna lil Alla. Santu Wistin qabad din it-tifsira u traduzzjoni attiva tal-aġġettiv, u fil-kitba tiegħu *De Spiritu Sancto*, III, 112, jgħid: "L-Iskrittura hija *theópneustos* mhux biss għax hija 'ispirata (*inspirata*) minn Alla', imma wkoll, u fuq kollox, għax 'tispira (*spirante*) lil Alla'. Id-*Dei Verbum*, 21 tgħid: "Il-Kotba Mqaddsa huma ispirati minn Alla (*ispirazzjoni passiva*) u miktuba darba għal dejjem, jghaddulna minghajr tibdil il-Kelma ta' Alla nnifsu, jagħmlu jidwi fil-kliem tal-profeti u tal-appostli l-lehen tal-Ispritu s-Santu (*ispirazzjoni attiva*)". Il-Kelma fl-Iskrittura tonfihlna lura lil Alla; Alla jaqbez lura lejna minn go dik il-Kelma miktuba.

L-unità tal-Iskrittura hija msejsa fil-fatt li l-Iskrittura kollha tipponta lejn Kristu, il-Verb ta' Alla (§§38-39). Dan ifisser li t-Testment il-Qadim jibqa' validu għall-Kristjani, anke jekk seħħ it-twertiq tiegħu (§40). Ir-relazzjoni intima bejn iż-żewġ Testmenti jeħtieġ li tkun murija kemm f' ambjenti pastorali u kemm f' dawk akkademiċi (§41).

Dwar *l-Ekumeniżmu*, il-Papa jgħid: "Konxju li l-Knisja għandha l-pedament tagħha fi Kristu, il-Kelma Inkarnata ta' Alla, is-Sinodu jixtieq jemfasizza ċ-ċentralità tal-istudji Bibbliċi fi hdan id-djalogu ekumeniku, immirat lejn espressjoni sħiħa tal-għaqda sħiħa bejn dawk li jemmnu fi Kristu" (§46).

Fl-istess kuntest tal-ekumeniżmu, il-Papa jsemmi l-inizjattiva ta' traduzzjonijiet komuni tal-Bibbja: "Inizjattivi ta' traduzzjonijiet komuni tal-Bibbja huma parti mill-isfida tal-ekumeniżmu. Nixtieq niringrazzja lil dawk kollha li huma mdahħlin f' dan ix-xogħol daqstant meħtieġ, u nagħmlilhom il-qalb biex ikomplu fl-isforzi tagħhom" (§46).

IT-TIENI TAQSIMA, *Verbum in Ecclesia* (mill-gdid: il-*Verbum*), tispjega kif il-Kelma ta' Alla tibqa' hajja u attiva fil-ministeru tal-Knisja. Din it-taqsimha ddawwar l-*spotlight* fuq kemm il-liturġija tal-Ewkaristija hija mxappa fl-Iskrittura u fl-importanza tal-qari regolari tal-Bibbja. Il-liturġija hija mhux biss il-*framework* privileġġjat li fih tixxandar, tinstema' u tintlaqa' l-Kelma ta' Alla, imma wkoll hija l-għan li għalih l-għarfien mimli fidi tal-Iskrittura jrid dejjem jirreferi (§52). Allura l-*Liturġija bhala l-post privileġġjat tal-Kelma ta' Alla*.

Huwa dmir tad-djarkni u s-saċerdoti li jwasslu lill-fidili biex jaraw u jghixu r-relazzjoni stretta bejn il-Kelma u s-Sagrament (§53). Għal dan il-ghan, jehtieg li tingħata formazzjoni shiħa u sfiqa lil dawk li jhabbru l-Kelma ta' Alla waqt il-liturgija: formazzjoni Biblika, liturgika u teknika (§58). Il-Papa jinnota li l-Kristjani (u nuża Kristjani minhabba l-isfumatura ċara ta' dawk li jappartjenu lil Kristu Ġesù) u l-Lhud huma marbuta haġa wahda bejniethom żgur fid-devozzjoni tagħhom komuni tal-użu tal-Iskrittura fil-qima, fil-liturgija u fil-fidi tagħhom. Il-Poplu Kristjan jaqsam mal-Poplu Lhudi l-Ewwel Testament: "Nixtieq intenni kemm il-Knisja tivvalorizza d-djalogu mal-Lhud. Kulfejn huwa għall-ġid, ikun tajjeb li jinholqu opportunitajiet għal-laqgħat u bdil ta' ideat, kemm pubbliċi u kemm privati, biex jgħinu fit-tkabbir ta' għarfien reċiproku, fi stima u kooperazzjoni reċiproka, anke fl-istudju tal-Iskrittura" (§43).

Il-§59 jithaddet fuq l-omelija. L-omelija hija l-proklamazzjoni li għandha twassal għal:

- 1) għarfien tal-misteru li qieghed jiġi ċelebrat;
- 2) sejħa għal missjoni;
- 3) thejjija tal-assemblea biex tistqarr il-Fidi tagħha, u għal-liturgija Ewkaristika.

Il-filosfu Søren Kierkegaard jgħid: "L-umanità hija marida bil-marda qerrieda tal-istorbju. Jehtigilha sawma mill-kliem. Jehtigilha li xi hadd jgħajjat f'widnejha, kif darba għajjat Mosè: 'Iskot u isma', Izraël'" (Dt 27, 9). U l-poeta Charles Péguy (1873-1914), li wara żmien twil ta' anjostiċizmu, haddan, mingħajr ma pprattika, l-Kattoliċeżmu, għandu djalogu bejn il-Knisja u wliedha. Fost l-oħrajn għandu dan xi jgħid dwar il-kwistjoni tal-kliem li jsir paroli fil-Knisja: "Ġesù Kristu ma ġiex fid-dinja biex jgħidilna frivolezzi. Ma għamilx il-vjaġġ mis-sema għal fuq l-art biex jiġi jgħidilna il-haġa muhgaġa u ċ-ċajtiet. Ma hemmx iktar żmien x'naħlu! Ma tax hajtu kollha biex jiġi jgħidilna l-hmerijiet." Min jaf kieku, bħala thejjija għall-omeliji tagħna, nibdew inħallu iżjed, hafna iżjed, il-Kelma ta' Alla nnifisha tghidilna x'għandna ngħidu lilna nfusna, l-ewwel nett, u mbaġhad lill-poplu tagħna? Min jaf kieku l-istatistiċi, il-film li rajna, ir-rakkonti, il-vjaġġi li għamilna, u l-bqija ... jibdew ikunu hafna iktar biss imramma fil-hajt li tibnilna l-Kelma ta' Alla nnifisha?

Il-fidili għandhom jaqdbu b'mod ċar mill-omelija li dak li jkun iħabbar l-omelija għandu fih xenqa radikali biex iwassal lil Kristu Ġesù, l-uniku ċentru

tal-omelija u tal-att liturġiku kollu kemm hu (§59). Fil-paragrafi ta' wara, l-Eżortazzjoni titkellem fuq l-istess linji dwar is-Sagramenti tal-Qrar u tad-Dilka tal-Morda, fuq il-Liturġija tas-Sigħat u ċ-ċelebrazzjonijiet tal-Kelma.

Paragrafu interessanti u utli, il-§72 jiftaħ is-sezzjoni il-*Kelma ta' Alla fil-hajja tal-Knisja*: “Nesprimi x-xewqa mqanqla tiegħi ta' f'joritura ta' staġun ġdid ta' mħabba iktar intensa għall-Iskrittura Mqaddsa min-naħa tal-membri kollha tal-Poplu ta' Alla, biex il-qari tal-Iskrittura f'attitudni ta' talb u mimli fidi jkun il-mezz li bih, bil-mod il-mod, iwassal għal relazzjoni personali b'għeruf fondi ma' Kristu Ġesù”.

Il-qari, ir-riflessjoni u t-talb mill-Iskrittura għandu jkun parti mit-thegġiġ tal-operaturi pastorali lill-familji nsara. F'dan ir-rigward, il-Papa jhegġeġ għal qari iktar assidwu tal-Bibbja (naturalment billi kull familja jkollha l-Bibbja tagħha), għal-*Lectio Divina* ... u għar-Ruzarju meditat b'riflessjonijiet qosra mill-Iskrittura nfisha (§§85-88).

IT-TIELET TAQSIMA, mill-§§90-120: *Verbum Mundo* (wiehed jerga' jinnota l-emfasi fuq *Verbum* mill-ġdid), tfakkar “fid-dmir tal-Kristjani li jhabbru l-Kelma ta' Alla lid-dinja li fiha jgħixu u jaħdmu.” Benedittu XVI jikteb fuq il-missjoni universali tal-Knisja li xxerred il-Kelma ta' Alla, u fuq id-dmir tagħha li tingasta l-prinċipji tal-Evangelju fid-dinja sekulari ta' llum.

F'din it-taqsimha, *il-missjoni tal-Knisja li thabbar il-Kelma ta' Alla*, l-Eżortazzjoni titkellem fuq it-tema tal-missjoni u l-evangelizzazzjoni. Il-Kelma ta' Alla mwassla lilna tagħmilna mhux biss semmiegħa imma wkoll habbara tagħha, u b'hekk tagħtina sehem mill-missjoni ta' Kristu Ġesù bil-qawwa tal-Ispirtu s-Santu (§91). Il-Kelma li nircievu aħna hija intiża għal kulhadd; ma nistgħux inżommuha għalina waħidna. La hija l-kelma tal-verità, allura hija ta' kulhadd (§92). Darba Kristu Ġesù qal lil-Lhud: “Jekk tibqgħu fil-kelma tiegħi, tkunu tassew dixxipli tiegħi u tagħrfu l-verità, u l-verità teħliskom” (Ġw 8, 31-32). Il-ħelsien tal-bniedem huwa żgur prijorità fil-moħħ u l-qalb ta' Alla; dan, jgħid Ġesù, isehħ fil-verità.

Kull parti tas-soċjetà għandha bżonn id-dawl ta' Kristu. “Mhijiex biss kwistjoni ta' predikazzjoni ta' kelma ta' konsolazzjoni, imma pjuttost kelma li tipprovoka, li ssejjah għall-konverżjoni u li tiftaħ it-triq għal laqgħa ma' Dak li permezz tiegħu tiffjorixxi umanità ġdida” (§93).

Dan ix-xogħol tat-thabbir tal-Kelma ta' Alla huwa missjoni ta' kull mghammed. L-għarfien ta' din il-missjoni “għandu jerga' jitqajjem f'kull familja, parroċċa, komunità, assoċjazzjoni u moviment ekkleżjali” (§94). Minhabba li hafna nies, l-aktar fid-dinja tal-Punent, huma “mghammda imma mhux evanġelizzati kemm imiss”, hemm il-htieġa ta' evanġelizzazzjoni ġdida (§96).

Is-sezzjoni ta' wara, *Il-Kelma ta' Alla u l-impenn fid-dinja* tfakkarna li din il-missjoni ma tistax lanqas thalli barra lill-foqra (§99) u l-htieġa biex s-soċjetà teqred l-ingustizzja minn go nofsha (§100).

Hafna żgħażaġh għandhom xewqa ġenwina li jsiru jafu iktar lil Kristu Ġesù. L-Evanġelju għandu jkun imhabbar lilhom b'mod ċar, u għandhom bżonn li jkunu mghallma l-Iskrittura biex ikunu jistgħu jaqsmu l-Evanġelju ma' shabbhom ta' mparhom (§104).

Il-fenomeni tal-migrazzjoni jista' jkun opportunità għall-Knisja li twassal lil dawk li jmorru minn post għal iehor minghajr ma jkunu semgħu bi Kristu l-valuri tal-Evanġelju (§105).

Is-sezzjoni ta' wara: *Il-Kelma ta' Alla u l-kulturi*. F'dan il-kuntest tal-Inkarnazzjoni tal-Kelma ta' Alla, l-Iskrittura hija l-*medium* li fih Alla jkellm lill-ġhalliema tar-Reliġjon, lill-artisti, lid-dinja tal-informatika, tidhol fil-fenomeni tal-inkulturazzjoni ... (§§111-114). Inkulturazzjoni vera u ġenwina ssehh meta “kultura li hija trasformata u rigenerata mill-Evanġelju, xxettel mill-istess tradizzjoni hajja tagħha espressjonijiet originali ta' hajja, ċelebrazzjoni u mod ta' hsieb Kristjani” (§114).

Fis-sezzjoni dwar *Il-Kelma ta' Alla u d-djalogu interreligiż*, l-Iskrittura tista' tkun ukoll pont bejn ir-religiġonijiet l-oħra, imma dan l-isforz għandu dejjem isegwi l-linji mfassla min-*Nostra Aetate* u l-Magisteru ta' warajha (§118).

Il-Kelma ta' Alla fil-hajja u l-missjoni tal-Knisja timplika l-inkarnazzjoni tal-Kelma fil-Knisja u fis-soċjetà. Mela Alla haseb il-hsieb tas-salvazzjoni tad-dinja, esternah u qalu, sar Ġesù Kristu, baqa' fil-Knisja u l-Knisja trid twassal dak il-hsieb ta' Alla lis-soċjetà.

Halli nieqfu naqra, nergħu passejn lura, halli l-kwadru tal-mużjak tal-Eżortazzjoni nharsu lejha naqra wahda mill-bogħod u nharsu lejha b'mod

shih, u mhux niffukaw fuq it-tessili li jikkomponuha wahda wahda, u nitilfu l-kwadru generali.

Digà emfasizzajna biżżejjed kemm l-Eżortazzjoni trid lill-qarrej jiffoka fuq il-Kelma: jisimha **Verbum Domini**; imqassma fi tliet taqsimiet li t-tlieta ghandhom il-kelma *verbum* bhala l-qofol tal-attenzjoni: **Verbum Dei**; **Verbum in Ecclesia**; **Verbum Mundo**. Ninnutaw, però, l-isfumaturi li hemm mal-kelmiet l-oħra li jikkwalifikaw il-kelma *verbum* f’kull każ. Il-*verbum* huwa ta’ Alla fit-Titlu tal-Eżortazzjoni, u fit-titlu tal-ewwel taqsim (Verbum Domini u Verbum dei). Dan il-*Verbum Domini*, dan il-*Verbum Dei* jghaddi għand il-Knisja (*Verbum in Ecclesia*). Alla ried li l-Kelma tiegħu, il-Kelma li lilu tikxfu quddiem il-holqien li hareġ minn idejh, li lilu tikkomunikah lill-istess holqien tiegħu, issib ġuf fejn tintiseġ, titlahham u titwieled; issib hamrija fejn tnibbet, tarmi u tikber, u tagħti l-frott. Għalhekk il-proċess tar-rivelazzjoni mhux

Verbum Dei → Verbum Ecclesia → Verbum Mundo
Il-Kelma ta’ Alla → Il-Kelma lill-Knisja → Il-Kelma lid-dinja
imma

Verbum Dei → Verbum **in** Ecclesia → Verbum Mundo
Il-Kelma ta’ Alla → Il-Kelma **fil**-Knisja → Il-Kelma **lid**-dinja

Il-Kelma jehtigilha l-ewwel tghaddi mill-ġestazzjoni fil-ġuf u l-hamrija tal-Knisja, biex, wara li tkun tlahhmet hemm, tithabbar lid-dinja fil-valuri u l-principji katalizzati fil-Knisja nnifisha. Dan hu li fil-metodu tal-*Lectio Divina* huwa l-mument tal-*Meditatio*, fl-elementi tiegħu tal-*gestatio* u l-*expectatio* u *acceptatio*:

Jekk inqisu l-perspettiva generali ta’ kif il-Papa Benedittu XVI jaqra l-missjoni tal-Knisja f’dak kollu li jghid, jikteb u jghallem, nahseb li ma niżbaljawx meta nġhidu li ċ-ċavetta interpretattiva, ermenewtika tal-Papa Benedittu tirrifletti ruhha fil-perspettiva inkarnazzjonali ta’ din l-Eżortazzjoni. Id-dokument mill-ewwel jiftagħna fl-Inkarnazzjoni tal-Kelma, tal-*Logos* ta’ Alla ... mhux ta’ b’xejn li propju l-bidu huwa riflessjoni fuq il-vers tal-Inkarnazzjoni: “U l-Verb sar laham u waqqaf it-tinda tiegħu f’nofsna” tal-v.14 tal-Prologu ta’ San Ġwann. Issa San Ġwann qieghed ikun konkretissimu li jsejjes l-analogija tal-inkarnazzjoni fuq dak li kien isir fil-hajja ta’ kuljum, fejn il-bniedem jara dejjem fejn idahhal rasu (il-kwistjoni tat-tinda), imma jkun iżjed konkret meta jghid li l-Verb waqqaf it-tinda tiegħu f’nofsna. U anke billi

juża l-kelma *logos*, l-awtur qieghed jerga' jinqeda b'inkarnazzjoni f'forma oħra. Hsieb, idea, kuncett ma jeżistix fil-moħħ biss. Irid jiġi espress f'kelma, disinn, moll, mudell, abbozz ... irid jiġi esternat, verbalizzat b'mod jew iehor. Imma fl-istess nifs, anzi bl-istess nifs li fih jesprimi din il-konkretezza li ha l-Verb ta' Alla, qieghed jghid: Imma, stennew naqra, għax din il-konkretezza ma rridhiex ittappan il-fatt li dan il-Verb huwa fl-istess hin Alla nnifsu. Dan jagħmlu billi biex jesprimi l-inkarnazzjoni tal-Verb, jinqeda bi tliet kelmiet li l-Lhud kienu jużaw minflok l-isem ineffabbli ta' Alla. Il-kelma "Verb, kelma" (*memra*) hija isem iehor li l-Lhud kienu jużaw flok l-isem JHWH. Il-verb "waqqaf it-tinda tiegħu (bil-Grieg *eskēnosen*) għandu għeruqu fil-kelma Lhuidja *xekinàh* (*skēnē*, tinda bil-Grieg - *xekinàh*) li nafu kif kienet tintuża għall-Preżenza ineffabbli ta' Alla f'nofs il-Poplu Lhudi, speċjalment fit-Tabernaklu li kien jakkumpanjah fid-deżert kulfejn imur. Għall-kelma "glorja" fil-frazi "rajna l-glorja tiegħu", il-Lhud kienu jużaw *j'qara*, li hija mill-ġdid isem iehor għal Alla. Allura bl-istess kliem li bihom qed jesprimi li l-Kelma ta' Alla saret laħam, u waqqfet it-tinda tagħha f'nofsna, biex issa l-Preżenza ta' Alla f'nofs il-Poplu tiegħu hija l-bniedem Ġesù Kristu, fl-istess kliem qieghed jghid li dik il-Kelma hija Divina, hija Alla. L-inkarnazzjoni tal-Kelma.

Il-bidu tal-Eżortazzjoni jitkellem fuq l-Inkarnazzjoni tal-Verb ta' Alla. Imma l-Eżortazzjoni fiha kapitlu sħiħ ukoll fuq il-Kelma ta' Alla u l-kulturi (§§109-116). U b'kulturi l-Papa jifhem il-kultura in ġenerali bhala espressjoni umana, jifhem l-espressjoni antropoloġika u filosofika tal-valuri anke ta' dawk li ma jemmnux. Jifhem ukoll il-mezzi ta' komunikazzjoni soċjali kważi kważi dak li jesprimi Marshall MacLuhan bl-espressjoni: "The medium is the message". Tista' toqghod iktar għall-Inkarnazzjoni tal-Verb Divin li l-Iben ta' Alla (il-*medium*, il-medjatur, personali għax persuna) sar bniedem, għax il-bniedem huwa l-aqwa mod kif Alla jghid: Jien inhobb! B'kulturi l-Papa jifhem ukoll l-espressjonijiet l-oħra kollha li bihom il-bniedem jgħix u jesternalizza lilu nnifsu. Allura l-Papa juri kif mod ta' inkulturazzjoni tal-Kelma ta' Alla huwa x-xogħol metikuluż u serju tat-traduzzjonijiet tal-Bibbja mill-Ilsna Originali għall-espressjonijiet lingwistiċi kollha li bihom jesprimi lilu nnifsu. F'dan ir-rigward irrid insemmi b'radd il-ħajr lil Alla li f'Malta għandna mhux biss iktar minn edizzjoni waħda tal-Bibbja mil-lingwi originali, imma għandna anke l-Bibbja kollha bil-Braille għal dawk neqsin mid-dawl u diversi partijiet bil-Lingwa Maltija tas-Sinjali għal dawk li huma *deaf*.

Bhala kategorija ċentrali Kristjana, l-Inkarnazzjoni torbot lill-bniedem haġa waħda ma' Alla. L-Inkarnazzjoni, jgħid il-Papa Benedittu fil-§109: “tirrivela wkoll ir-rabta li ma tinhallx li teżisti bejn il-Kelma Divina u l-kliem uman (propjament irridu nġhidu “*t-tkellim Divin u t-tkellim uman*” *bhala proċessi, aktar milli bhala xi riżultat tal-kapaċità ta' Alla u l-bniedem li jtkellmu*), li permezz tiegħu dan il-kliem uman Alla jikkomunika lilu nnifsu lilna ... Alla ma jirrivela lilu nnifsu lill-bniedem fl-astratt, imma billi jieħu fuqu lingwaġġi, immaġini u espressjonijiet marbuta ma' kulturi differenti.”

Li l-Bibbja mhijiex xi metjorita li waqgħet mis-sema tat-traxxendenza, imma li hija ż-zerriegħa miżrugħa fil-ħamrija tal-istorja huwa fatt storiku-kritiku u teoloġiku li jichdu biss il-fundamentaliżmu. Il-qalb u l-qalba tal-Kristjaneżmu hija l-Inkarnazzjoni, jiġifieri fil-*Logos* etern u infinit li jitlaqqam, jingasta u jixxappap is-*sarks*, jiġifieri ż-żmien, l-ispazju, l-eżistenza, il-kultura tal-umanità (Ġw 1, 14).

Benedittu XVI jerga' jorbot għoqda ma' linja tradizzjonali li fl-Enciklika *Divino Afflante Spiritu* ta' Piju XII kellha waħda mill-għoqod deċisivi tagħha, Ġwanni Pawlu II, meta indirizza l-Kummissjoni Pontifiċja Biblika fis-27 ta' April 1979, afferma li qabel ma sar *sarks*, laħam fis-sens strett tal-kelma, “l-istess Kelma Divina saret lingwaġġ uman, billi assumu l-modi li bihom jesprimu ruħhom diversi kulturi, li minn Abraham sal-Veġġent tal-Apokalissi offrew lill-misteru adorabbli tal-imħabba salvifika ta' Alla l-possibiltà li jsir aċċessibbli u komprensibbli minn ġenerazzjonijiet varji, minkejja d-diversità kbira tas-sitwazzjonijiet tagħhom. F'termini iktar sempliċi, il-Bibbja tippreżenta lilha nnifisha bhala mudell ta' inkulturazzjoni jew akkulturazzjoni kemm fuq livell *lingwistiku*, kemm fuq dak *letterarju*, u wkoll dak *tematiku*.

Fuq livell *lingwistiku*:

1) Saydon kellu bhala għan ewlieni għat-traduzzjoni tiegħu li juri li l-Malti tista' tużah għal xogħol xjentifiku; li t-traduzzjoni tal-Bibbja tgħin fl-iżvilupp tal-lingwa Maltija – ma ninsewx li beda t-traduzzjoni fl-1929, prattikament meta l-Kwistjoni tal-Lingwa kienet fl-aqwa tagħha fit-tletinijiet. Fi kliem il-Prof. Oliver Friggieri: “Saydon bħallikieku jirrevedi l-kompetenzi tiegħu u jistharreg miegħu nnifsu kif jista' jhaddimhom għall-kisba ta' tliet għanijiet ewlenin: l-għoti ta' traduzzjoni tal-Bibbja shiha lill-poplu Malti, u l-għoti ta' dinjità kbira hafna lill-Malti bis-saħħa ta' din it-traduzzjoni, u l-għoti ta' Bibbja bil-Malti għall-qadi tal-poplu Malti fi hdan il-Knisja Kattolika” (*Dahla*,

f' CARMEL BEZZINA, *Saydon: Biblista u studjuż tal-Malti*, Malta: Publikazzjoni Preca 2006, xiv).

2) Fil-lingwaġġ tagħna nużaw xita ta' espressjonijiet mehuda mill-Bibbja: għajn għal għajn u sinna b'sinna; iddawwar haddejk; dak li ktibt ktibt; in-naghġa l-mitlufa; oqbra mbajda; farizew. L-gharghar fi Brisbane, Queensland ġie deskritt ta' proporzjonijiet Bibbliċi: l-Awstralja mhix fil-Bibbja; Noè ma kien qatt l-Awstralja; u l-arka ma kienet se sservi xejn hemmhekk. Saħansitra fit-teknoloġija tal-informatika, għandna dak li nsejhulu s-sistema algoritmika tax-*Shibboleth*, sistema ta' aċċess individwali ta' *login* jew risorsi protetti b'*boundaries* speċifiċi. L-idea tax-*Shibboleth* ittiedet mill-Ktieb tal-Imħallfin, fejn insibu r-rakkont ta' Galaad li jieħu taht idejh l-aċċessi kollha tal-Ġordan. Meta xi hadd minn Efrajm ried jgħaddi lejn il-Ġordan għaċ-Ċisġordanja, kien hemm *access-points*, *checkpoints* u kienu jistaqsuh biex jgħid il-kelma "**X**ibboleth". Jekk kien jippronunzjaha "**S**ibboleth", kienu joqtluh hemm stess; kien ikun sinjal li ma hux minn Galaad. L-incident fil-Ktieb tal-Imħallfin bejn żewġ tribujiet tat-Testment il-Qadim, sab ruħu jaqdi s-sistemi algoritmici kontemporanji

Fuq livell *letterarju*, wiehed jaħseb biss fil-Ġeneri Letterarji Bibbliċi.

L-orizzont *tematiku*: fejn nibdew? fejn nieqfu? Arti viżiva, mużika, arti cinematografika, arkitettura

Verbum Domini terġa' ttnni u ttellet dawn l-aspetti.

Jekk nahfnu l-hsieb ewlieni tal-Eżortazzjoni, u l-ispunti għall-branki kollha li jahdmu fil-Knisja li toffrilna, imbagħad ingibu fix-xejn dak li kien qal f' battuta realistika hafna għal dak iż-żmien, il-poeta, kittieb u diplomatiku Franciż PAUL CLAUDEL fl-1946 (għoxrin sena qabel ma l-Konċilju Vatikan II ddefinixxa l-post tal-lajċi fil-Knisja; u qabilhom it-tnejn Dun Ġorġ kien ilu li fehem dan il-post u tahlhom): "Il-kattoliċi għandhom rispettt kbir lejn l-Iskrittura. Dan ir-respettt juruh billi joqogħdu 'l bogħod minnha kemm jista' jkun!"

GEORGE JOHN WOODALL

JOHN PAUL II'S 'THEOLOGY OF THE BODY' AFTER 25 YEARS

1. The Context of the 'Theology of the Body'

The series of catecheses given at his general audiences in Rome between 1979 and 1984, although not involving all general audiences in that period, are often known collectively in English as the 'theology of the body'. They were called 'Male and Female he Created Them: Catecheses on Human Love and Sexuality' in the official publication of 1985 in the Italian in which they were delivered.¹ It is known that they follow much of the thought developed by Karol Wojtyła, published especially in his book 'Love and Responsibility' in the original Polish in 1961,² but it has been brought to light in recent years that he had elaborate notes in Polish for what became his catecheses before he was elected as Supreme Pontiff in 1978.³ His book, *Love and Responsibility* had been translated into other languages years before, but it is true to say that it was not widely known before he became Pope.

The concept, the 'theology of the body', has come to summarise the teaching of John Paul II on sexuality and marriage. His catecheses are subdivided into six inter-related parts and the theology of the body is expressly treated in the first cycle and pursued thereafter. Closely connected to this concept is that of 'body language' and especially of sexual body language, as well as the concept of 'personalism'; indeed, taken together, these concepts constitute key elements of what is now identified as John Paul II's anthropology and especially as his sexual anthropology. He is considered to have made a new

¹ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano* (Libreria Vaticana, Citta Nuova, Roma, 1985); the edition used here will be the revised English translation, edited by M. Waldstein: *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body* (Pauline, Boston, 2006).

² K. Wojtyła, *Love and Responsibility* (translated by H.T. Willetts, Ignatius, San Francisco, 1993); original Polish edition, 1960.

³ M. Waldstein, 'Introduction' to the 2006 edition of John Paul II, *Man and Woman ...*, 3, 11-14.

and significant contribution to our understanding of human sexuality, not only through his philosophical reflections, but precisely through his theological perspectives, theological insights expressed in his Papal Magisterium and notably in these catecheses.

In order to assess the significance of the theology of the body after 25 years, it is necessary to see what he wrote and taught in its context. One very obvious purpose of *Love and Responsibility*, an essentially philosophical work, was to address the burning issue of the 1960s in the Church and in the wider world of the role of procreation in marriage and, in particular, the responsibilities of married couples in relation to procreation when there were pressing reasons of health, finances, etc., which might have suggested that it would have been responsible not to have another child at present, and to address this in the context of an understanding of conjugal love. There had been much criticism of the Church's Magisterium, even before but especially after Pius XI's *Casti connubii*, for saying little about love, although most couples married these days because they loved one another, and when it was recognised that the conjugal act could not always lead to procreation in fact because of the laws of nature.⁴ Wojtyła's contribution in the 1960s was one of a number of efforts to situate the discussion of marriage and of procreation within the context of conjugal love. In his key book he refers to procreation as the primary end of marriage, in full accordance with doctrine since the 1917 Code, Benedict XV, Pius XI and Pius XII had incorporated this Thomistic perspective into formal Church doctrine.⁵

From the earliest discussions of the Second Vatican Council on marriage, it was clear that the desire of the Council Fathers was to produce a document on marriage which was not too technical, but one which would give full recognition to the role of love in marriage and one which would express Church doctrine in fully personalistic terms.⁶ Karol Wojtyła took part in

⁴ Cf., H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Ostdeutsche Verlagsanstalt, Breslau, 1935); D. von Hildebrand, *Die Ehe* (Kösel-Pustet, München, 1929); ID., *Gesammelte Werke*, III, *Das Wesen der Liebe* (Habel, Regensburg, Kohhammer, Stuttgart, 1971).

⁵ K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, 66-68; cf., *Codex iuris canonici* (1917), c. 1013 § 1; Pius XI, *Casti connubii*, *Acta apostolicae sedis*, 22 (1930) 539-592 at 543-547 and 559-561; Pius XII, Allocution to the Sacred Roman Rota, 3 October, 1941, *Acta apostolicae sedis* 33 (1941) 421-426; ID., Allocution to Italian Midwives, 29 October, 1951, *Acta apostolicae sedis* 43 (1951), 838-852 at 848-849.

⁶ Theological Commission, 'De ordine morali', nn. 30-31, in *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series II (praeparatoria), III, *Acta commissionum*

the discussions of the document, in which the main Conciliar teaching on marriage was included, *Gaudium et spes*; he was in harmony with much of this endeavour. However, an indisputable under-current to the discussions of the Council in this area was the debate over responsible parenthood, the decision about which Paul VI reserved to himself as Pope, which was being examined by the Pontifical Commission set up by John XXIII and expanded by Paul VI to offer advice to the Holy Father on this matter.

At the Council some of the Fathers and certainly some of the *periti* or experts who spoke about conjugal love and about personalism were of the opinion that Magisterial doctrine on procreation should be changed or at least nuanced and developed. Properly stated, the question was whether the centuries-old theological and Magisterial condemnation of contraception would cover the newly invented anovulant pill, which would not interfere with the conjugal act as such in its performance.⁷ The Council Fathers did not express themselves precisely on the matter which Paul VI would decide, but there were divergent tendencies under-pinning the debates on the part of *Gaudium et spes* on marriage. From what he had written earlier in *Love and Responsibility* and from what he wrote and taught later, there is no doubt that Karol Wojtyła did not consider that the elaboration of a personalistic approach to marriage and to conjugal love implied accepting contraception as morally legitimate, even in some circumstances. Here he was in fact in agreement on this with other writers of the time, such as Von Hildebrand and Martelet.⁸

The reaction to *Humanae vitae*, of incomprehension and of rejection by many, led to a plethora of writings in the 1970s, many of which sought to find ways of recognising the encyclical's doctrine at one level, while practically providing interpretations of human sexuality, of human love, of the moral act, which would allow for some kind of exception, at least in difficult cases. In this context, there was a development of the personalistic thinking which had

et secretariatuum praeparatoriorum concilii oecumenici Vaticani II, pars I (Typis polyglottis vaticanis, Roma, 1969), 40-43; ID., 'De castitate, virginitate, matrimonio, familia', *Ibid.*, nn. 10-16, 90-134 at 104-107; A. Wenger, *Vatican II*, I, *Chronique de la première session* (Centurion, Paris, 1963), 166-172, 285.

⁷ G.J. Woodall, *Humanae vitae forty years on: A new commentary* (Family Publications, Oxford, Maryvale, Birmingham, 2008), 37-39.

⁸ Von Hildebrand, *The Encyclical Humanae vitae: a Sign of Contradiction: An Essay on Birth Control and Catholic Conscience* (Franciscan Herald Press, 1969); G. Martelet, 'Pour mieux comprendre l'encyclique "Humanae vitae"', *Nouvelle revue théologique* 90 (1968), I, 897-917 and II 'Signification et portée de l'encyclique', *Ibid.*, 1009-1063.

animated the Council and the sketching of anthropologies, including sexual anthropologies, as a result. There was also explicit talk of the role of body language in the realm of human sexuality, one Canadian moralist writing a book in the mid-70s entitled *The Sexual Language*, other writers incorporating such concepts into writings on human sexuality.⁹ Many of these authors sought to argue that the person was more important than laws or acts, that sexuality was not a matter of merely biological processes, but of inter-personal relationships and that, however much contraception was wrong in general or better however much openness to new life in the conjugal act was a positive value which Paul VI sought to defend, yet for a proportionately grave reason, in the light of pressing circumstances and with an intention to be open to procreation more generally in their married life, perhaps the wrong done through contraception in those circumstances might remain wrong only at a theoretical or pre-moral level, but would not be truly morally wrong.¹⁰

This latter interpretation of the human person and of human action ended up stating quite the opposite of the key doctrinal specification Paul VI had made in *Humanae vitae*.¹¹ A personalism which saw person as more important than body, a view of conjugal love which saw the couple as taking decisions as persons about their own behaviour on the basis of good intentions and circumstances, with what they actually chose to do being considered as no more than a physical or biological (hence less than personal) element, a perception of body language as capable of a variety of expressions as the couple might choose ‘responsibly’, were all features of Catholic moral theological writing and discussion at the time Karol Wojtyla became Pope. To be sure, they were not the only approaches to be adopted. A through-going personalism, which incorporated the doctrinal development about the role and meaning of conjugal love expressed at the Council and summarised in *Humanae vitae*, giving full place to procreation as the super-abundant fruit of that love, showed Von Hildebrand’s appreciation of the encyclical.¹² G. Martelet wrote specifically

⁹ A. Guindon, *The Sexual Language* (University of Ottawa Press, Ottawa, 1976); P.S. Keane, *Human Sexuality: A Catholic Perspective* (Paulist, New York, Ramsay, Toronto, 1977); M. Vidal, *Morale dell’amore e della sessualità* (Cittadella, Assisi, 1982): original Spanish. These works present moral teaching significantly at odds with that of the Magisterium.

¹⁰ Keane, *Human Sexuality*, 65-70, 84-90, 123-125; Vidal, *Morale dell’amore e della sessualità*, 337-339.

¹¹ Paul VI, *Humanae vitae*, 1968, nn. 6, 14.

¹² D. Von Hildebrand, *The Encyclical Humanae vitae...*, 29-35.

to help people understand the encyclical, highlighting the origin of all human love in the Trinity, the role of love in marriage, the way in which body and soul were integrated into the persons to whom God granted the vocation to marital love.¹³ Such contributions were fully coherent with a paper given in Milan in 1978 on *Fruitful and Responsible Love* by Cardinal Karol Wojtyła, some months before his election as Pope, in which he explained the responsibilities inherent in conjugal love, which spouses embraced in exchanging consent to marry each other and which included a responsibility in relation to procreation, which might well involve seeking to avoid another child for serious reasons, but which could never be compatible with contraception.¹⁴

The new Pope, John Paul II, was faced with a synod of bishops on marriage and the family, already planned before his election, with which he decided to continue. His profound convictions about personalism, his insights into the meaning and nature of conjugal love and his awareness of the need to explain and defend the doctrine on responsible parenthood lie behind his decision to deliver the catecheses on human love and sexuality, which can be called the ‘theology of the body’. He stated expressly that he did not intend to preempt the discussions of the synod Fathers (and indeed most catecheses were delivered after the synod had taken place), but it would seem that he wished to begin to explain, to remove confusion about what was meant and what was implied by personalism, by conjugal love, by the language of the body and by its theology. Certainly, he intended to justify and under-pin with his theology of the body the doctrine on responsible procreation, the focus of the sixth cycle of the catecheses.

2. Some Key Elements of the Theology of the Body

A strikingly original aspect of John Paul II’s theology of the body was the attempt to root it in the biblical presentation, initially of the Genesis narratives of creation, although it proceeds also on the basis of the Sermon on the Mount and of the letter to the Ephesians, amongst other passages. Although the Pope was not a professional exegete, his insights appear to be compatible with key aspects of exegesis. Of particular importance is his analysis of the situation of

¹³ Martelet, ‘Pour mieux comprendre ...’, 916ff; ID., ‘Un profetismo contestato: il messaggio della *Humanae vitae*’ in F. Guy, A. Zimmermann e D. Tettamanzi (a cura di), *La coppia, l’amore e la vita* (Ancora, Milano, 1980), 253-271 at 258-263.

¹⁴ K. Wojtyła, *Fruitful and Responsible Love* (St. Paul’s, Slough, 1978), 18-27.

the first man, as presented in chapter 2 of praeter-historical Genesis, honoured to know God, his creator and superior to plants and animals, whom he proceeds to name in what could be seen as the beginnings of botany and zoology, but at the same time still profoundly ill-at-ease and lacking, precisely because he is alone and perceived himself to be alone as the only exemplar of his own species yet to exist. This constitutes what John Paul calls ‘original solitude’.¹⁵ Of course, the theology of the body is already operative insofar as this human being perceives himself as existing and perceives other creatures, something only possible because he is (also) a bodily being, capable of discerning reality around him.¹⁶ At the same time, he is truly a personal bodily being, or a more-than-bodily-being, a spiritual being, not only capable of reflecting upon himself as such, but indeed of perceiving himself before God.¹⁷ This implies precisely that the body is to be understood not only as more than a biological conglomeration in the sense of existing inseparably from the spiritual and so of participating in the person of who the human being is, but also in a properly theological dimension because in this Genesis text man perceives himself in relationship with God, by whom he was made and upon whom he depends absolutely (as creature).¹⁸

The original solitude betokens not that God’s creative plan was ill thought out or executed, but that it was as yet not completed in its realisation at the human level, that a complementary, but distinct and indeed sexually distinct human being was to be created, according to God’s plan, of the same stuff as the first man, signalling a profoundly common equality and yet a unique identity in a different human being, but one not only similar to the first but complementary to the first.¹⁹ This differentiation and complementarity involve a sexual differentiation and complementarity and indeed the sexual dimension of both is their most obvious feature. Here the Pope confirms what he has established on the basis of the first Genesis account of man created in the image and likeness of God as male and female. What emerges from both texts is the orientation of the human being, in the masculine and in the feminine realisation, to God and hence a further properly theological dimension insofar as they are

¹⁵ John Paul II, Catecheses, 10 and 24 October, 1979, *Man and Woman ...*, 146-148, 150-153.

¹⁶ *Ibid.*, Catecheses, 5 September, 7 November, 1979, 131-133, 156-161.

¹⁷ *Ibid.*, Catechesis 31 October, 1979, 153-154.

¹⁸ C. West, *The Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II’s Man and Woman He Created Them*, revised edition (Paulist, New York, 2007), 11-16.

¹⁹ John Paul II, Catechesis 7 November, 1979, *Man and Woman ...*, 156-161.

created as destined for communion with God. Furthermore, both the creation of woman as a ‘help’ for man, in a way which radically supersedes any sub-human creature, and also the ecstatic joy expressed at the discovery of one created like himself, but different from himself, signal anthropologically and theologically the truth that these two are destined for one another, that their complementarity is ordered towards a ‘communion of persons’.²⁰

One legitimate interpretation of these biblical accounts is that they provide the foundations of an anthropology which emphasises the social and political nature of the human being, that life on earth in total isolation was not God’s purpose, nor does it correspond to the proper flourishing of human beings. This social dimension is presented by some, on the basis of Gen. 2, 23-25, as if that were the full meaning of that text.²¹ However, the merely social dimension of the human person would cohere with ‘This at last is bone of my bone and flesh of my flesh’, but it would hardly account for the profundity and intimacy of the ‘two becoming one flesh’. Rather, this points to the reality we know as marriage and to the conjugal union as the source, in cooperation with God, of new human life, something signalled by the birth of children from these first parents (Gen. 4, 1) and by God’s will that male and female be fruitful and multiply, according to the priestly account (Gen. 1, 28).

This interpretation was the normal interpretation of these passages in the past, which John Paul makes his own. What he portrays in the catecheses, in the theology of the body, however, is the deeply inter-personal nature of social inter-action in general and of marriage and of conjugal love in particular. It is here that he uses a further concept, that of the ‘nuptial meaning’ or of the ‘spousal meaning’ of the body, to affirm that it is through the body that human persons communicate with one another, express themselves, reflect upon themselves, and that such specifically human actions are impossible except through the body.²² The concept, however, involves more than this, since it expresses both an anthropological and a moral truth, the anthropological truth being that just noted, the moral truth being that they ought to relate to one another in such a way as always to respect that anthropological truth. In other words, he reaffirms the fundamental truth taught at the Council, that the person is ‘*corpore et anima unus*’, one in body and in spirit, that these two intrinsic

²⁰ *Ibid.*, Catechesis, 14 November, 1979, 161-165.

²¹ Cf., M. Gilbert, ‘Une seule chair: Gen 2; 24’ *Nouvelle revue théologique*, 100 (1978), 66-69.

²² John Paul II, Catechesis 14 November, 1979, *Man and Woman ...*, 161-165.

dimensions of the human person are in fact inseparable from one another in this earthly existence, their separation meaning death.²³ This anthropological truth implies that the bodily dimension of the person is an intrinsic part of who the person is, not something which the person has, and that no-one should ever treat another's body or his or her own body as an object, but only ever as part of the intrinsic subjectivity of the person in whose dignity it shares.²⁴

This is particularly true in sexual relations. There are some very obvious forms of sexual encounter, such as rape, prostitution and acts of paedophilia, in which the manipulation of another's body occurs in a specifically sexual act. Yet, in any casual relationship, in which a person's body is used sexually and then left or in a trial relationship where each effectively sees how he or she gets on with the other with the underlying willingness to leave the relationship if not satisfied with the experiment, or in a relationship without the life-long commitment of marriage where the precise implication of the lack of such an undertaking is that one or other or both may leave if and when they deem fit, each one is using the other as an object.²⁵ Those who enter trial marriages or long-term sexual relationships with one another may deny that they are doing what Pope John Paul describes here, but the story is very different if their expectations are not met, if they are abandoned by their partner; often they will say: 'I felt used' or 'when he had what he wanted, he abandoned me'. While most often it may be men who are the more guilty, at times these days it is the woman who uses and abandons the man. In truth, both parties to such sexual intimacy outside of marriage are actually using their own body and the body of the other for pleasure and sexual gratification, or as a means of verifying whether they relate well in this area, etc., in other words as objects and not as subjects. It should be noted that the pleasure experienced and sought in properly conjugal acts, in which spouses give themselves to one another in a fully personal way and so which respect the theology of the body, is entirely legitimate. Experience shows that it is not at all impossible for abusive sexual relationships to occur in marriage, where one spouse uses the other, imposes themselves upon them unjustly or unreasonably; it is particularly hurtful when the rest of the relationship is one of scorn, contempt or total lack of regard. Marriage is the only proper place for intimate sexual relationships (cf. 1 Cor.

²³ Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, 1965, n. 14.

²⁴ Woodall, *Humanae vitae* ..., 43-45.

²⁵ John Paul II, *Familiaris consortio*, 1981, nn. 80-81.

7: 2-3), but of itself it does not automatically make these right and good or fulfilling in the authentic sense.

The spousal or nuptial meaning of the body is an aspect of the theology of the body because its proper understanding implies respect for the dignity of the human person in his or her bodily dimension and in his or her sexual dimension, as created and willed by God. John Paul II expresses the vocation, the God-given call, to people to love one another, with respect for this intrinsic dimension of their beings.²⁶ The real danger of degrading another human being by lustfully dwelling upon them as sexual objects is the point of Jesus' prohibition not only of adultery perpetrated as such, but also of committing adultery in the heart (Mt. 5, 27-28). It lies behind St. Paul's theology of the body, when he condemns using the body which is meant for communion with the Lord, for prostitution or fornication, in a way which leads people to becoming slaves of corrupting bodily passions and forgetting that those who are baptised belong to the Lord as temples of his Holy Spirit (1 Cor. 6: 9-20).²⁷ The Pope's catechesis on avoiding 'lust in the heart' was mis-interpreted in the media at the time, as if he were condemning the natural attraction between a man and a woman, when, in fact, he was referring to the degradation of a woman as a object of deliberately lascivious thoughts and, in doing so, was capturing an essential point of the teaching of Jesus himself in defence of the intrinsic goodness of human sexuality and of the inviolable dignity of the human body of each and every human being.²⁸ Interpreting this passage also in the light of the Johannine denunciation of the three-fold concupiscence of the flesh, of the eyes and of pride in possession (1 Jn. 2:15-16), the Pope underlines the fact that this distorted tendency which can arise in our hearts is presented by John as coming from the 'world' and not from God;²⁹ in fact, in Johannine theology, the 'world' represents all that is opposed to God and to Christ.

John Paul II's theology of the body in effect takes up an aspect of Catholic moral theology and of Catholic doctrine which was not explicitly mentioned in the treatment of marriage at the Second Vatican Council, which tried to present matters as positively as possible and in a way which would make dialogue

²⁶ ID., Catechesis 18 August, 1982, *Man and Woman ...*, 475-478.

²⁷ Cf., I. Fuček, 'Prospettive teologiche ed etiche in tema di corporeità umana', *Medicina e morale*, 40 (1984), 933-948.

²⁸ John Paul II, Catecheses, 16 and 23 April, 1980, *Man and Woman ...*, 225-233.

²⁹ *Ibid.*, Catechesis, 30 April, 1980, 234-238.

with the world easier, namely, marriage in relation to sexual concupiscence. This latter was never the Church's main teaching on marriage, which was always positive in seeing marriage as an 'office' or as something to be built up under God, concerned not only with the good of children, but with building up faithful and enduring relationships between the spouses themselves. Yet, it was recognised from the time of St. Paul that another aspect of marriage was that it was the setting in which those with strong sexual passions could find a way of life in which those passions could be properly directed.³⁰ Pope John Paul examines concupiscence, as the disordered desires which we find within us as the result of the damage done by original sin, as a threat to the proper relationship which ought to exist between human beings in the exercise of sexuality, as a constant danger to the spousal meaning of the body, exposing people to the danger of treating themselves and others, their bodies, as objects of sexual gratification and not as persons to be respected also in their sexual, bodily dimensions.³¹

The conjugal act can be seen as the greatest instance of the spousal meaning of the body, since it makes possible and brings about the deepest level of communion possible for two human beings on this earth. In the richly personalistic words of *Gaudium et spes*, it facilitates and effects 'the mutual giving and receiving' of the spouses, or the mutual gift of themselves.³² This personalistic language of the Council is much richer than that of the mutual exchange of the 'right over the body (*ius in corpus*)' for acts suitable for procreation'.³³ The depths of this inter-personal communion between spouses is signalled by the biblical expression of the 'two becoming one flesh', taken from Genesis, but used by Jesus in his profound, if challenging, teaching on the meaning and requirements of marriage (Mt. 5: 31-32; 19: 3-10; Mk. 10: 1-10), as well as by St. Paul (1 Cor. 7: 10-11). It is in the marriage of two

³⁰ For the moral theological background see St. Augustine, *De bono coniugali*, i – vi, J-P. Migne, *Patrologia latina*, series Latina prior, XL, 373-396 at 373-378; St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, supplement, q. 44 a. 3; q. 49, a. 2 ad 1; q. 65 a. 1; for Magisterial teaching see *Codex iuris canonici* (1917), c. 1013 § 1); Pius XI, *Casti connubii, Acta apostolicae sedis*, 22 (1930), 561.

³¹ John Paul II, Catecheses 14 and 28 May, 1980, *Man and Woman ...*, 238-246; cf., Wojtyła, *Love and Responsibility*, 40-44, 147-173, where he speaks of the norm which ought to guide all morality, what he calls there the 'personalistic norm'; this would preclude any behaviour rooted in the disordered concupiscence resulting from original sin.

³² *Gaudium et spes*, n. 49.

³³ *Codex iuris canonici* (1917), c. 1081 § 2.

baptised persons that the specifically Christian vocation of matrimony is said to mirror the inseparably loving and spiritually fruitful relationship of Christ and the Church (cf. Eph. 5: 21-33).

In the catecheses in which he elaborated the ‘theology of the body’, John Paul II presented a truly positive and uplifting picture of the vocation of every human being, created in the image and likeness of God as a person, with an intrinsic bodily dimension, called by God to share in fulness of communion with him in heaven, but also to a communion with one another, a communion of persons, in which authentic giving and receiving of one another as persons would be the characteristic of love. This vocation or these different dimensions of our vocation are threatened by selfishness and by the tendency of concupiscence and are damaged by the reality of sin to the point where self-gratification, using our own and others’ bodies as mere instruments for doing as we please, can weaken gravely and distort our perception of the true meaning of who we are also in our bodily dimension. Associated with such phenomena are doubt, suspicion, concern with mere sensuality, regarding and treating women as inferior or as objects of male domination.³⁴ In fact, the danger is that the desires of man and woman to be united with one another bodily are directed by disordered concupiscence to the “appeasement of the body, often at the cost of an authentic and full communion of persons”.³⁵ He goes on to explain that, as a result of concupiscence, the desire of man and woman to unite with one another risks being reduced to the desire for an object of pleasure, with the authentic meaning of the theology of the body as being orientated not only to fruitfulness but to communion of persons by the free, mutual gift of self being forgotten.³⁶

The fulness of revelation in Christ, however, is not only to be understood as confirming and strengthening truths which can be recognised in the Old Testament, even in relation to marriage, but it brings out their real and deeper meaning, including that of the theology of the body. Moreover, Christ, as the fulness of revelation, not only teaches us more fully to correct limitations and distortions, but above all he changes our human reality precisely through his redemptive act of dying and rising from the dead, opening up for us, in him by the Holy Spirit, the way to the Father and to eternal life. Precisely in and through his bodily acts, in which his divinity was also operative, he freed us

³⁴ John Paul II, Catechesis 4 June, 1980, *Man and Woman ...*, 246-250.

³⁵ *Ibid.*, Catechesis, 25 June, 1980, 253-257.

³⁶ *Ibid.*, Catechesis, 23 July, 1980, 257-260.

from the power of sin and of death.³⁷ This unique fact of the encounter of God with us in Jesus Christ, in the human body he assumed through Mary by the Holy Spirit to communicate with us and to communicate to us the power of the eternal love of the Blessed Trinity, means that our vocation to love is renewed and deepened. Even more, our capacity to respond to it, with hope of being able to fulfil it, is part of his gift to those who accept him in faith. In essence, the redemptive act of Christ makes it possible for us not to lose sight of the theology of the body by the obscurity and the distortion which stem from concupiscence and sin nor to despair of living in accordance with its demands, the intrinsic requirements of love, of respect for human dignity.³⁸ Quite the reverse; in Jesus, as his disciples, we are effectively re-directed and sustained by the grace of the Holy Spirit on our journey, which culminates in that fulfilment in which the Church as Bride will be definitively united to Christ as Bridegroom in the wedding of the Lamb at the end of time (Apoc. 19:7).³⁹ Christ's self-giving in the incarnation, in his death and in the power of his resurrection constitutes the core of that salvific mystery in which divine love opens up fully to human love and, in Christ himself, finds its perfect human response to the point where, in him, the members of his Body, the Church, are brought into communion between God and man. That communion of persons is realised in its fulness and the fruitfulness of the reciprocal love of Christ and the Church attains its perfection in the definitive communion of the Blessed Trinity and of the communion of all the saints. Here, by reason of the redemptive act of Christ and by reason of the theological or redemptive meaning of his body as communicated to us in the Spirit, our weak human bodies are changed and transfigured into images of his glorious risen body, in which we participate by the power of that same Spirit (1 Cor. 15: 42-57).⁴⁰ This great mystery of Christ's redemptive act of love makes it possible for us to perceive the meaning of the theology of the body and to live in accordance with it, despite the damage done by concupiscence and by sin.⁴¹

Against the background of these elements of dogmatic theology and of theological anthropology, that is the understanding of the human person in the light of the mystery of revelation, it is necessary to indicate some of the moral

³⁷ *Ibid.*, Catecheses, 27 January, 10 February, 1982, 401-405, 409-412.

³⁸ *Ibid.*, Catecheses, 29 October, 1980, 7 July, 1982, 309-314, 450-453.

³⁹ *Ibid.*, Catechesis, 18 August, 1982, 475-478.

⁴⁰ *Ibid.*, Catechesis, 10 February, 1982, 409-412.

⁴¹ West, *Theology of the Body Explained ...*, 46-48.

implications for how we all as human beings ought to behave and especially for how the baptised, as disciples of Christ, ought to behave. However, it is not primarily a question of stating obligations or norms, but rather of signalling the moral implications of the vocation we all have as human beings, which is brought out fully in Christ, and the explicitly Christian vocation of those who are disciples in relation to our authentic and ultimate good, sharing fully in the eternal, loving communion of God in full communion with one another – and that in our bodies, risen from the dead in Christ.

Anthropologically, it has been seen that God created us human beings as equals, but in a way which is sexually differentiated and complementary, in a way which indicates a vocation to the establishment of a communion of persons through self-giving and receiving love. The Pope's examination of the meaning of the periscope in which Jesus condemned a man looking lustfully at a woman as 'already committing adultery with her in his heart' (Mt. 5: 27-28) discloses the fact that he is ceasing to treat her as an equal, personal subject and, instead, is reducing her in his heart and mind to an object of his sexual gratification, even if he never actually perpetrates the external act of adultery. In this internal act, in fact, lies the serious sin of thought of adultery; it needs to be emphasised that this is not a condemnation of a man looking at a woman or of a woman looking at a man in admiration nor of being attracted sexually to someone of the other sex, but precisely rests in looking at her 'lustfully' or as an object of sexual gratification.⁴² This point emerges from John Paul's later catechesis, where he argues that, in such a lustful disposition, the woman is deprived of her attraction as a person to become the object of attraction for the possible satisfaction of the man's sexual urge.⁴³ He is most clear that this disordered desire is not a matter of mere urges or inclinations, but of deliberate disordered 'desire' or lust. That means it is imputable to the person responsible because he deliberately treats her (or a woman deliberately treats a man) in such a way. Of course, not all desire, nor even all sexual desire is wrong, since the desire and attraction of and woman towards one another is in itself good from creation as created by God and attracts them to one another to what is good in God's plan and so for them.⁴⁴ Here we may think of the

⁴² The term 'desire', used in Waldstein's translation, does not seem to capture this morally negative feature of the concept exactly, although his explanation in brackets ('in a reductive way') and on the footnote on p. 225 shows his intention to convey that meaning; cf., John Paul II, Catechesis, 16 April, 1980, *Man and Woman ...*, 225-229.

⁴³ *Ibid.*, Catecheses, 24 September, 8 October, 1980, 289-292, 298-301.

⁴⁴ *Ibid.*, Catechesis, 24 September, 1980, 289-292.

good of the communion of persons, as well as that of procreation. The Pope is perfectly correct to deny that this implies a dualistic Manichaean approach to sexuality, of the body imprisoned in a body, with all that is material, bodily and sexual regarded as evil, either in what he teaches or in the Christian tradition properly understood; Rather, ‘what is at issue is that man and woman’s way of existing as persons, or rather this existing in a reciprocal “for” that can and must ... serve the building of the unity “of communion” in their reciprocal relations’.⁴⁵ Thus, a fundamental moral implication of the Gospel of Christ is that we ought never to regard or treat ourselves or anyone else in such a reductive way, under the impulses of concupiscence, but that we ought always to regard and treat them as personal subjects.⁴⁶ The rooting of our actions in our ‘heart’, the very core of our being, as the Second Vatican Council called our conscience, clearly designates what we deliberately or intentionally choose to do.⁴⁷ It is in a transformation of the person’s understanding and commitment, hence at the level also of his intentionality and in his ethos, that Christ’s redemptive work and his salvific message can be seen; morally, he is called in Christ to resist the disordering tendencies of concupiscence and to recognise anew the spousal meaning of the body, which that deviation and its consequences obscure.⁴⁸ Distinguishing the term ‘eros’ from its usual reductively sensual interpretation in modern society to bring out its authentic meaning as that which attracts us to what is good, true and genuinely fulfilling, it is in basic harmony with ‘ethos’ or with what we ought to be seeking; in other words, pursuing deliberately and ethically what is good and true, we are called to embrace that which, by God’s will and creative work, attracts or draws us to what is truly fulfilling of us, each and all, as human persons. Benedict XVI, more recently, has underlined the proper meaning of ‘eros’ as one key element of love, as the person in his unified totality yearning and striving to enjoy fulfilment and so for God, and has emphasised the need for it to be joined to ‘agape’ as the love by which we ought to will and act in a self-giving way towards others and towards God.⁴⁹ John Paul II notes that, when ‘eros’ is properly understood, there can be an ‘erotic spontaneity’ in the sense of allowing oneself to be led from within the heart,. And form within the

⁴⁵ *Ibid.*, at 291-292.

⁴⁶ *Ibid.*, Catechesis, 8 October, 1980, 298-301.

⁴⁷ Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, n. 16; cf. John Paul II, *Veritatis splendor*, 1993, nn. 54-59, for a correct interpretation of this teaching.

⁴⁸ John Paul II, Catechesis, 22 October, 1980, *Man and Woman* ..., 306-309.

⁴⁹ Benedict XVI, *Deus caritas est*, 2005, nn. 3-7.

structures of masculinity and femininity, towards what is fulfilling, towards God, although this requires continual discernment and commitment, in order to live according to the demands of the spousal meaning of the body.⁵⁰ It should not be thought, however, that this happens of itself nor even that it is a question essentially of human effort and determination, although the latter is certainly a component in the development and living out of any virtue. It is precisely the mystery of Christ's redemption which makes the difference, since this foundational reality of the life of all disciples does not only enable us to recognise better who we are called to be and how we are called to live, but, through the gift of God's life to us (grace), we are rendered capable of living out that vocation happily and perseveringly. This dimension of the theology of the body is not to be neglected because it is the means by which, on a daily basis and systematically, we can have the well-grounded hope of resisting the distorting effects of sin and of concupiscence and of living as sexual human beings in a way which respects us and others as persons, which facilitates and nurtures the building up of a communion of persons in the fruitfulness of love in the various senses mentioned above.

The theology of the body is intended by John Paul II to apply to the body of every human being. We have seen too that our bodies are to be understood theologically as given by God in creation, enabling us to recognise ourselves and other human beings, sexually differentiated and complementary, as persons, to relate to one another as personal subjects who accept that our bodiliness participates in the persons whom we are and so in our inherent and fundamental human dignity. We have seen that our vocation is to build up communion of persons and ultimately to share in the eternal communion of the Trinity in the communion of the saints in our risen bodies. The theology of the body, however, goes further and gives attention to the particular vocations within the Church which different people have, distinguishing the two fundamentally different ways of living out our sexuality as disciples, in the celibate and in the marital vocations. Discerning which is our particular calling in Christ and being faithful to it will be part of living out the theology of the body. In the case of both, there is the matter of the charism or particular gift which God has bestowed upon us, so that one of these callings will normally be more readily discernible as ours; in the case of the marriage of two baptised persons with one another, there is the further gift of God of the sacramental grace of matrimony to enable them to live out their calling faithfully and

⁵⁰ John Paul II, Catechesis, 12 November, 1980, *Man and Woman* ..., 319-321.

happily. The vocation to celibacy or to consecrated chastity is one which is based on a counsel rather than on a command, not for those incapable of marriage and presumed by Jewish tradition to be cursed in some way, but in a new and positive sense for those who have the charism to live in that way.⁵¹

It is a paradox that those called to live out the celibate vocation or that of consecrated chastity, which involves celibacy, are still to observe the spousal meaning of the body. To remain celibate for the sake of the kingdom of heaven (Mt. 19: 11-12) does not remove the responsibility towards oneself and towards others of acting in a way which respects our bodies as part of the persons we are; in the case of baptised Christians also as temples of the Holy Spirit (1 Cor. 6: 19-20). It is all the more incumbent upon those with this vocation that they respect their own and others' bodies at every level, of thought, speech and action. It implies a recognition of the basic goodness of what God has created in our bodily dimension too, including an appreciation of the basic goodness of human sexuality, as well as of marriage.⁵² No-one despising these realities and no-one with a basically sneering attitude towards those of the opposite sex would have the right attitude for this specific vocation; indeed such dispositions would clearly be at odds with the fundamental values and tenets of the theology of the body as such. Only someone who esteems marriage could evaluate adequately what is implied also at the personal level in sacrificing this truly good way of life for the sake of giving witness to what counts even more and above all, the kingdom of heaven, in a way which is so dramatically different as to cause others to ask and to recognise or to recall why a person would make such a sacrifice. Disrespect for the body, for sexuality, for marriage, is incompatible with the celibate vocation in Christ. Celibacy is a complementary vocation in the Church, a minority and exceptional vocation,⁵³ whose eschatological significance is to point in a direct way to the over-riding value of heaven, to love of God above all and, without the specific commitments of one who is married, to be at the disposal of the Church more fully and more readily to build up the communion of persons of the Church and to nurture a spiritual fruitfulness. In fact, one who recognises marriage as good and as the usual vocation for most in the Church can accept this different call as a call to something more or greater, but still orientated towards the

⁵¹ *Ibid.*, Catecheses, 10 and 17 March, 1982, 412-419.

⁵² Paul VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 1967, nn. 50-57.

⁵³ John Paul II, *Familiaris consortio*, nn. 11, 16; I. Fuček, *La sessualità al servizio dell'amore: antropologia e criteri teologici* (Dehoniane, Roma, 1993), 53-56.

development of an authentic communion of persons. In imitation of Christ who gave up this marital option for the sake of the kingdom, the element of sacrifice involves not only the affective union of marriage, but also those types of acts which are specific to marriage and the blessing of procreation. Yet, the celibate who renounces these goods for the sake of what is good above all is still affected by concupiscence and the requirements of the theology of the body apply to him too.⁵⁴ It entails developing attitudes of mind and virtuous dispositions coherent with a way of life which is without the sexual intimacy proper only to the married. It means cultivating ways of thinking and acting which never reduce the human person to the object of sexual gratification, in lustful thought, in conversation or in action. More positively, it means fostering a deep love of Christ in prayer, since celibacy is a vocation of love and it will become empty if not so fostered or if it is treated as a form of social work. The ‘original solitude’, of which John Paul II spoke at the beginning of the catecheses, does not mean that the one with a celibate vocation is to be in total isolation. The Pope’s point is not an objection to celibacy, but an indication directing us to the communion of persons. This is clear not least because Jesus himself lived a celibate life for the sake of the kingdom as a fully human being, which is the main reason why it is an esteemed calling in the Church. Jesus lived his celibacy being available to serve the needs of all, men, women, children, without ever despising them or mis-treating them. Celibacy demands real affective maturity, a capacity to live and to live in basic contentment this way of life; where it is lived with real commitment to love of God and neighbour, especially in the Church, there is neither solitude nor damage. No repression of our sexuality is involved; rather, a channelling of all of our selves, including our sexual dimension, into the service of the Lord with an undivided heart. The virtue of chastity, part of the temperance, involves a firm and persevering determination, rooted in the heart, to respect ‘the spousal meaning of the body in its integral truth’. Living according to the Spirit and by a ‘pedagogy of the body’ or by a process of self-education which looks beyond the body as a biological organism and which challenges the menace of concupiscence, the development of chastity is possible.⁵⁵

The underlying purpose of John Paul II’s catecheses on sexuality and human love lies in addressing the meaning of marriage and of the family, which were

⁵⁴ John Paul II, Catechesis, 31 March and 7 April, 1982, *Man and Woman* ..., 422-429.

⁵⁵ John Paul II, Catecheses, 1 and 8 April, 1981, *Man and Woman* ..., 355-364.

the focus of Christ's teachings, around which the catecheses were structured.⁵⁶ The fifth and sixth cycles of the catecheses address these questions, the fifth being structured around an analysis of the letter to the controversial passage of the Ephesians, in which the husband is called the 'head' of his wife, who is called to 'submit to' or 'obey' him (Eph. 5: 21-33). John Paul corrects the common mis-interpretation of this text. As he states, there is no question of domination and subjection, as if the relationship were one of power. He indicates that what is proposed is a mutual subjection of the spouses to one another in Christ.⁵⁷ In fact, the text is often read apart from its context, in which all Christians are urged to submit to Christ in all things and no longer to live according to the pagan values which had characterised their lives before being baptised (Eph. 4: 22-24), but, more fundamentally, the whole of the letter focuses upon the revelation of the mystery of God's plan for mankind, revealed in its fulness in Christ, and upon our vocation as a response to this initiative of divine love.⁵⁸ The controversial text is often not read as it stands, since it does not say that a husband is head of his wife, without further ado, but 'as Christ is Head of the Church' (Eph. 5: 23). By adding what this entailed, that Christ, in his love for the Church, gave himself up for her (Eph. 5 25), on the cross, indicates that the measure of the husband's love for the wife is to be that of total, self-giving love until death and even to the point of dying for her, if need be, the very opposite of a self-centred, domineering relationship. Nor is the response of the wife, to 'submit to' or to 'obey' her husband, simply left at that; rather, this is to be done 'as the Church submits to Christ' (Eph. 5 24), which means in a response of love of the same kind and to the same degree, totally self-giving until and to the point of death.⁵⁹ What is at stake here is a reciprocity of love between two equals, although the manner in which it is expressed can lead people into thinking otherwise, if they read it only superficially. Furthermore, the husband and wife being considered here are both baptised, 'having been washed with a form of words' (Eph. 5: 26), which means they are both disciples, with a vocation to marriage as their particular vocation within the Church. Hence, the Pope brings out the fact that they, like all disciples to whom Ephesians speaks, are called to live their lives in 'fear of the Lord' or with deep respect and awe (*pietas*) or that they owe this respect to the Lord equally. In him, as husband and wife, they owe respect

⁵⁶ *Ibid.*, Catechesis 8 April, 1981, 360-364, especially 362.

⁵⁷ *Ibid.*, Catechesis, 11 August, 1982, 472-475.

⁵⁸ West, *Theology of the Body Explained ...*, 382-383.

⁵⁹ John Paul II, Catecheses, 11, 18 and 25 August, 1982, *Man and Woman ...*472-483.

to one another, mutually.⁶⁰ The same passage gives a number of pointers as to what this mutual loving relationship entails, including that a man should love his wife as he loves his own body, since he would never deliberately harm himself (Eph. 5: 28). This responsibility of care is a mutual one, which implies practical responsibilities pertaining to food and care, specifically noted (Eph. 5: 29), care in sickness, and the like, and which must avoid any hatred (Eph. 5: 29). Yet, John Paul II's reflections on the passage in terms of the theology of the body contrast the mis-interpretation of a relationship of male domination with one which is rooted in an authentic theology of the body. This is because the former relationship reduces the wife to the level of an object to be used as the husband sees fit, whereas the proper meaning of the text is exactly the opposite, that of collaborating with one another in a way which respects both as persons, clearly also in a specifically sexual context. Indeed, the reference in the passage to the 'two becoming one flesh' (Eph. 5: 31) recalls the very text of Genesis which the Pope had used to express the depth of meaning of the theology of the body, a text used in Jesus' debate with the Pharisees and by Paul in 1 Cor. 7. The use of this text in Ephesians 5 points to the significance of the conjugal act, according to John Paul, as being that act in which the married couple give should themselves to one another in self-giving love in view of promoting further the communion of their persons. Here he makes a crucially important point, namely, that the union effected is not an ontological one, but a moral one; the husband was to love his wife as he loves his own body, but she is not his own body, and vice-versa; he says their unity is an intentional unity, a moral unity, stemming from their mutual love. Nor, in becoming one flesh, do they become fused into one being or into a '*tertium quid*'; the union is a genuine interpersonal union and it is true that 'in some sense' they become part of one another, but they do not lose their individual identities.⁶¹

These various moral responsibilities which may be discerned on the basis of Ephesians are mutual responsibilities of spouses. They give some concrete pointers to what is involved in the theology of the body for baptised spouses. However, it is not primarily a question of discerning moral responsibilities on their own, but of perceiving the nature of the vocation of a baptised married couple. It needs to be added that this marriage is a sacramental one; it involves the sacrament of matrimony because both spouses are baptised and every valid

⁶⁰ *Ibid.*, Catechesis, 11 August, 1982, 472-475.

⁶¹ *Ibid.*, Catechesis, 1 September, 1982, 483-487.

marriage between two baptised persons is of its nature sacramental.⁶² What this means for the theology of the body is that the gift of the specific sacramental grace of matrimony is bestowed upon the couple at the point when they marry, when they exchange consent validly, but that sacramental gift of Christ to this couple on their wedding day is actually a gift to them as a couple for the rest of their married life, until the death of one of them. In the line of the teaching of John Paul II, this means that their marriage is endowed with the presence of God in Christ in a very particular way, not only to stimulate the couple to live out their marriage, to build up the communion of persons between themselves, to be open to new life and to foster the communion of persons within their family, but to assist them in this in reconciliation of differences and conflicts, in understanding one another, in sharing their life joyfully, in assisting them in the building up of the Church in and through their marriage and family life as a domestic church, etc. In these and in other ways, the divine, spiritual presence of the Lord is able to operate effectively in their lives, encouraging them to recognise their responsibilities and enabling them to fulfil them. The ‘great mystery’ of which Ephesians speaks (Eph. 5: 32) is the relationship of Christ and the Church, but this is done in explicit analogy with the husband-wife relationship of what we now call a sacramental marriage; the Pope says that Jesus’ gift of himself to the Church is ‘*a spousal love by which he married the Church and makes her his own Body*’.⁶³ Thus, this couple is sustained by and imbued with God’s presence and strength, their love is borne up by Christ’s love for the Church, unless this is blocked at times by their sin.

At this point, it is worth noting that John Paul II, in his catecheses on the theology of the body, uses the expression ‘sacrament’ about the human body itself. This he does very early on, when discussing the Genesis narratives. In this broad sense, he uses it as a synonym for the spousal or nuptial meaning of the body or even for the theology of the body. The reason is that the Latin word ‘*sacramentum*’ translates the Greek word ‘*mysterion*’ or ‘mystery’ and Ephesians 5 uses this word (‘*mysterion*’ - Eph. 5:32) to refer to the Christ-Church relationship in connection with the husband-wife relationship. At the time of the New Testament explicit recognition of matrimony between the baptised had not yet been given formally; that came many centuries later. What the Pope means in using the term about the human body in general, and not

⁶² *Codex iuris canonici* (1983), c. 1055 § 2.

⁶³ John Paul II, Catechesis, 22 September, 1982, *Man and Woman* ..., 495-499 at 499; emphases in original.

just in its specifically sacramental sense, is that the body is the exterior, visible aspect of a being who cannot otherwise be seen or with whom communication is otherwise impossible, that the body is the exterior dimension of the much deeper mystery of the person. This is entirely true to a core meaning of the Greek word and it helps to underscore the teaching on the theology of the body in relation to all people. John Paul II explicitly uses the term ‘sacrament’ in a broad sense and acknowledges that it is wider than the more technical sense of sacrament, relating to the seven particular sacraments of the Church. In this broader sense, which he also acknowledges requires analogical interpretation, he speaks of marriage as part of the ‘original sacrament of creation’ and indeed as the ‘primordial sacrament’.⁶⁴ Indeed, he underlines the basic sense of the mystery of God and of his salvific plan, revealed in some way in creation and through marriage, but he also interprets the broad sense of ‘sacrament’ operative in Ephesians as not just a reference to an underlying mystery, but as a re-creation or radical renewal of the ‘salvific substance’ of the ‘primordial sacrament’. This can be seen as part of what is meant by the ‘new creation’ in Christ.⁶⁵ He presents this primordial sacrament as an ‘efficacious sign of God’s salvific action from the beginning’ and so understands Christ’s words on indissolubility as ‘an exhortation’ that spouses ‘*might conscientiously share in the redemption of the body*’. What is intended here is that every man and every woman is entrusted with an inherent dignity by Christ (cf., Mt 5: 27-28), in regard to their masculinity and femininity in the body.⁶⁶ In marriage redemption of the body grounds a hope of overcoming fleshly concupiscence through the sacramental covenant, as the basis of an indissoluble communion of persons.⁶⁷

Already in commenting upon Genesis, John Paul had remarked upon the inherent meaning of the body as being orientate to fostering an authentic communion of persons and had added that God had bestowed upon that reality the blessing of procreation. He now states that, life according to the Spirit (not according to concupiscence), also expresses itself when, in their reciprocal union in the ‘knowledge’ by which they become one flesh, spouses ‘submit their masculinity and femininity to the blessings of procreation’.⁶⁸ Marriage,

⁶⁴ *Ibid.*, Catecheses, 8 and 15 September and 6 October, 1982, 487-495, 503-507; see also footnote 88 on ‘sacrament’ and ‘mystery’, pp. 489-490.

⁶⁵ *Ibid.*, Catecheses, 20 and 27 October, 1982, 510-517.

⁶⁶ *Ibid.*, Catechesis, 24 November, 1982, 517-520 at 518; emphases in the original.

⁶⁷ *Ibid.*, Catechesis, 1 December, 1982, 520-525.

⁶⁸ *Ibid.*, Catechesis, 9 January, 1980, 181-185 at 184.

both in its primordial reality and in the order of redemption, comes from the Father and not from the world, affording a basis for hope for persons, spouses, parents, children and future generations.⁶⁹ In marriage, seen as a specific sacrament of the Church, the spousal dimension of love and the redemptive dimension of love come together: Christ married the Church (spousal) and gave himself for her (redemptive), while the spousal meaning of the human body, as sexually differentiated and complementary, is united to the redemptive meaning and ‘created anew’.⁷⁰

With specific reference to matrimony as a particular sacrament of the Church, John Paul II reminds us that the couple themselves are the ministers of the sacrament, presupposing that they are both baptised. He goes on to say that the words which express their consent to marriage and to one another relate to who they are as persons also in their bodily dimension; the words would not effect marriage part from their persons. They take up the language of the body and place it in the context of the communion of persons, promising to love and honour one another as man and wife, in sickness and in health until parted by death. ‘The persons – the man and the woman – become this gift in their masculinity and femininity while they discover the spousal meaning of the body and refer it reciprocally to themselves in an irreversible way: in the dimension of life as a whole.’⁷¹ The spousal love of every baptised person is rooted in their participation in Christ’s spousal love for his Church, which redeems their bodies and makes it possible for them to live not dominated by concupiscence, but in a way which is consistent with the theology of the body.⁷² They become a sign, a visible and efficacious sign, of Christ’s salvific union with the Church, the latter transmitting grace to them as their gift for the rest of their lives, their promises involving a commitment to one another in marriage until parted by death.⁷³

One further point needs to be made about the marriage of the baptised. As has just been noted, the theology of the body is greatly deepened by the reflection upon Ephesians 5. The inclusion in the text of the quotation from Genesis has led to the conjugal act itself being considered in relation to the

⁶⁹ *Ibid.*, Catechesis, 1 December, 1982, 520-525.

⁷⁰ *Ibid.*, Catechesis, 15 December, 1982, 525-529.

⁷¹ *Ibid.*, Catechesis, 5 January, 1983, 531-534.

⁷² A. Matthéeuws, *Union et procréation: développements de la doctrine des fins du mariage* (Cerf, Paris, 1989), 214-215.

⁷³ John Paul II, Catechesis, 5 January, 1983, *Man and Woman ...*, 531-534.

specific sacramentality of the marriage of the baptised and to the act as an act of consummation of the love of husband and wife. If we recall that the language of the body is not just vocalised, but is expressed in various forms of non-verbal communication, then the significance of the conjugal act as one of consummation can be appreciated. Although many married couples cannot express their love for one another in poetry, they can and do so in and through bodily gestures, of which the deepest possible is the conjugal act. It is here that the couple can give and receive one another fully in an act which can both express and deepen the communion of their persons and at the same time be the source at the human level, in cooperation with God's creative act, of new life. In the light of John Paul's theology of the body, the conjugal act has come to be seen as a particularly deep way of renewing their marriage promises or their consent to marriage to one another and their continuing, reciprocal gift of self; indeed, it can be seen in this way and in this way it would be a deep consummation of what their marriage is meant to be.

In fact, the image of marriage to express the covenant between God and Israel in the Old Testament and the Christ-Church relationship of the new and everlasting covenant in the New Testament are not just presented in the Bible in terms of words, but also through the language of the body, through the intimate 'knowledge' of a married couple in one flesh or, by contrast, in the act of adultery. John Paul calls upon the married couple, especially the baptised couple, to see themselves as prophets, called to express faithfulness and truthfulness in an integral and authentic language of the body and to avoid the lying, false language of adultery. Indeed, the exchange of consent between them and before God involves their intentional or deliberate commitment to choose, to live in accordance with the demands of this language of the body in their married life in an indissoluble conjugal bond.⁷⁴ Moreover, in the various acts which make up their married life, but particularly in their specifically conjugal act, they should express themselves to one another in the language of the body in an integral and truthful way; otherwise, by the body language which they deliberately undertake they would be falsifying that language. Given that we are all damaged by sin and by concupiscence, including those in a sacramental marriage, the risk of mis-reading and of mis-using the language of the body is always there;⁷⁵ hence, the need for renewed commitment, for forgiveness, for making use of the sacramental grace of matrimony.

⁷⁴ *Ibid.*, Catechesis, 19 January, 1983, 538-542.

⁷⁵ *Ibid.*, Catechesis, 9 February, 1983, 545-547.

In the final cycle of the series of catecheses John Paul II turns to the very special language of the body involved in the conjugal act, referring especially to spouses in a sacramental marriage. He makes explicit mention of what was a development of doctrine in Paul VI's encyclical, namely, the principle of inseparability, that the unitive and procreative meanings of the conjugal act ought never deliberately to be separated from one another.⁷⁶ The Pope considers that re-reading the language of the body in truth is an indispensable condition for acting in truth according to the norm taught in the encyclical. When Paul VI proposed the principle of inseparability as the basis for the doctrine on responsible parenthood, he referred it to the 'innermost structure' of the conjugal act; hence John Paul II roots it in the nature of that act and of the acting persons of the spouses themselves. He adds that, since the conjugal act both unites the couple as husband and wife and enables them to generate new life, both arising from the 'innermost structure of the act', they 'must read (this is the logic proper to reason, logical necessity) *at one and the same time*, the "*two meanings* of the conjugal act" and also the "*inseparable connection* between the two meanings" ...⁷⁷ Since the value taught by Paul VI's norm (re-iterating the constant teaching of centuries) on responsible parenthood, condemning contraception, is taught there in a binding way, acts which are in conformity to it are morally right, whereas those which do not conform to it are intrinsically immoral. Since it is rooted in natural law, conforms to reason, and in the moral order established by God, handed down in the Tradition and taught constantly by the Magisterium that norm could not be different.⁷⁸ Part of the moral order willed by God, which underlies the truth expressed in that norm is the theology of the body, according to John Paul. He notes that the Council's statement that a true contradiction, objectively, between the demands of conjugal love and those of responsible parenthood cannot exist, while Paul VI uses the principle of inseparability between the unitive and procreative meanings of the conjugal act.⁷⁹ John Paul II quite rightly recalls the fact that Paul VI, in his encyclical, operated on the basis of an integral anthropology, of what John Paul later calls an integrated theology of the body, as distinct from partial perspectives. After discussing the nature of responsible parenthood,

⁷⁶ *Ibid.*, Catechesis, 11 July, 1984, 617-620; cf., Paul VI, *Humanae vitae*, n. 12; Woodall, *Humanae vitae* ..., 83-89.

⁷⁷ John Paul II, Catechesis, 11 July, 1984, *Man and Woman* ..., 619-620; emphases in original.

⁷⁸ *Ibid.*, Catechesis, 18 July, 1984, 620-622.

⁷⁹ *Ibid.*, Catechesis, 25 July, 1984, 622-625; cf., *Gaudium et spes*, n. 51.

which can involve seeking generously to increase the number of children or, for serious and unselfish reasons to seek to avoid another conception, and after noting the possible immoral use of ‘natural methods’ for reasons of an immoral intention, he points to the key distinction in the methods chosen (direct abortion, direct sterilisation and contraception are immoral even with a good intention; recourse to natural methods when there is a good intention is morally upright). Contraception involves deliberately separating the unitive and the procreative meanings of the conjugal act, which is deprived of its inner truth because deliberately deprived of its procreative capacity so that it ‘ceases to be an act of love’. Although there may be a union of bodies, there is no longer any true communion of persons. When the language of the body is not spoken in this intimate act between spouses in a way which respects its full or integral truth, then ‘one can speak neither of the truth of the reciprocal gift of self nor of the reciprocal acceptance of oneself by the person. Such a violation of the inner order of conjugal communion, a communion that plunges its roots into the very order of the person, *constitutes the essential evil of the contraceptive act.*’⁸⁰ The term ‘evil’ here could well be replaced by ‘moral wrong’. In fact, John Paul expressed this truth, in terms of the language of the body, in a different way, when he distinguished between truthful and false use of body language, specifying contraceptive body language essentially as a lie:

‘When couples, by mean of recourse to contraception, separate these two meanings (of the conjugal act)..., they act as “arbiters” of the divine plan and they “manipulate” and degrade human sexuality and with it themselves and their married partner – by altering its value of total self-giving. Thus, the innate language that expresses the total reciprocal giving of husband and wife is overlaid, through contraception, by an objectively contradictory language, that of not giving oneself totally to the other. This leads not only to a positive refusal to be open to life, but also to a falsification of the inner truth of conjugal love, which is called upon to give itself in personal totality.’⁸¹

The virtue of chastity, as a way of living our sexuality, is not a question of repressing sexual desire as such, although it does involve rejecting disordered desires rooted in concupiscence; more positively, it means learning ever anew to recognise the good of the person in his or her sexual dimension and to relate to oneself and to others as sexual human beings in a way which neither reduces anyone to the level of an object for sexual gratification nor

⁸⁰ John Paul II, Catechesis, 22 August, 1984, *Man and Woman ...*, 630-633, especially 633; emphases in original.

⁸¹ ID., *Familiaris consortio*, n. 32.

acts against the intrinsic goodness and intrinsic fruitfulness of love. It implies fostering the communion of persons in this context. Learning the language of sexual encounter which approaches natural methods of discerning fertility for reasons of responsible parenthood is part of developing that virtue, of living in harmony with the implications of the theology of the body.⁸²

The theologically rich perspective of John Paul II does give a new light on the question of marriage and procreation. His earlier work in Poland, *Love and Responsibility*, had laid some of the bases for what followed. Although a member of the Commission which advised Paul VI on responsible parenthood, he had been prevented by political authorities from attending a key meeting when the majority report was elaborated. Subsequently, it appears, as Archbishop, he set up a commission in Cracow, which examined the question and the memorandum sent to Paul VI earlier in 1968 gave some of the outlines of what is later called a theology of the body.⁸³ His reflection continued and his Papal catecheses do provide a most valuable teaching, which help to justify in these terms the doctrine taught by Paul VI.

It has to be said that the unique capacity of the conjugal act to express and to realise deeper communion between the two spouses is marred by those who mis-use that act or by those who engage in intimate encounters in the sexual act outside of marriage. Sexual intercourse, as intimate genital encounter, is the act through which people are particularly vulnerable to being hurt, abused and discarded. The theology of the body, as presented by John Paul II, becomes the vehicle for proclaiming profound truths about our human nature and especially our bodily human nature in general. It is used in a way which highlights very effectively the deep meaning of marriage, especially of Christian marriage as a special vocation by which the baptised follow Christ in this state of life, but it is also a core concept which he uses to demonstrate the real dangers which bedevil human beings exposed to the selfish tendencies due to sin and which threaten and regrettably also characterise a society which has often reduced the sexual dimension of the human body and of the human person to a commodity of mere consumer use and which has largely abandoned those

⁸² ID., Catecheses, 29 August, 5 September and 10 October, 1984, *Man and Woman ...*, 633-639, 641-644.

⁸³ Y. Semen, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, 3rd edition (San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005), 47ff, 172ff; original French, *La sexualité selon Jean-Paul II* (Presses de la Renaissance, Paris, 2003).

social and moral values which served to protect human beings against such exploitation.

3. An Evaluation of Some Concepts used in this Theology of the Body

The value of the anthropology elaborated by John Paul II is considerable and, as will be seen below, it is capable of covering not only themes addressed by him expressly, but questions pertaining to a broader range of questions in sexual ethics and bioethics.

At this point, however, it will be useful to dwell on some concepts which he used in order to articulate the theology of the body. We have already noticed the concept of the ‘nuptial’ or ‘spousal meaning of the body’. In essence this concept seeks to emphasise the fact that human beings, in the earthly phase of their existence,⁸⁴ relate to one another and can only relate to one another in and through the bodily dimension of their persons. The language ‘spousal’ and ‘conjugal’ meaning of the body brings to mind the conjugal act itself, but the concept is much broader than that and certainly would extend to the way in which husband and wife relate to one another in the whole of their lives as a married couple. In this broader sense too this concept would pertain to their conversation, writing letters to one another or more recent forms of communication such as e-mails, text-messages, and the like. It would include their everyday activity of their dealings with one another in the house, in relation to their children, areas in which they should not only be of mutual help to one another, but develop in real communion of persons in the context of a sharing of the whole of their lives with one another (*‘consortium totius vitae’*).⁸⁵ The specific intimacy of the conjugal act would then be part of a broader and more general ‘conversation’ or ‘language’ between the spouses. Since this concerns human beings, there is no guarantee that the language they use with one another in these various dimensions will always measure up to the vocation they have to love one another and, if both baptised, to reflect in their body language the language of the total, self-giving and spiritually fruitful love of Christ for the Church. Nevertheless, married love has the capacity to express, deepen and develop the love of man and wife to an extent not paralleled in any other encounter between two human persons. For two

⁸⁴ Cf., John Paul II, *Evangelium vitae*, 1995, nn. 30, 38, 47.

⁸⁵ Cf., *Gaudium et spes*, n. 48; *Codex iuris canonici* (1983), c. 1055 § 1.

baptised spouses the specific Christian vocation of marriage is rooted in this anthropological truth of the language of the body, in the theology of the body as already given in creation, but is deepened immeasurably by the specific call of Jesus that they live out their vocation as his disciples precisely in and through marriage as a sacramental reality. Their perception of this call is implied in their recognition that they are meant for one another, that their lives henceforth and to be shared in the fullest possible way, and that it is in responding to this specific call to them as individuals now to become and to live as a married couple that their baptismal call to holiness, already focused and developed in the generic vocation received and accepted in confirmation to lead lives of specific witness to Jesus Christ, is to be channelled and directed. Their assent to this specifically Christian vocation of matrimony they profess in and through the exchange of their consent to marriage and to marry one another.⁸⁶

There is no doubt that the term ‘language of the body’ or ‘body language’ could apply just as well to relationships which are not specifically marital; it has the advantage of allowing our behaviour as human beings to be characterised not only by what we say or write, but also by the gestures we make, of a handshake or embrace, of sympathy in time of distress or loss, of friendship or of the formalities of official meetings, of annoyance or even of anger and aggression. Clearly, the language of the body would extend to all forms of sexual language, by which persons express themselves in their specifically sexual dimension. It may be asked whether it is really helpful for all of this to be brought under the heading of the ‘spousal’ or ‘conjugal’ language of the body.

For example, since this term is used by John Paul II to refer not only to married couples or to those with a vocation to marriage, but to all human beings, a literal interpretation of the term might suggest that there would be a problem with some human beings not marrying and with the specifically celibate or virginal vocations within the Church. Quite obviously, the Pope did not intend to restrict the term to those with a specifically marital vocation, since he included a section of his catecheses, the fourth cycle, on virginity and since he stressed the complementary nature of the marital and the virginal or celibate vocations. Such persons are no less bodily and sexual human beings than are spouses; no less than spouses they express themselves and inter-relate with other human beings in and through their body language, as male or female,

⁸⁶ Cf., Second Vatican Council, *Lumen gentium*, 1964, nn. 11, 35; *Codex iuris canonici* (1983), c. 1057 § 1-2.

but they commit themselves to not expressing that language through the more precisely sexual encounters of intercourse, even though their body language can and should be fruitful in a spiritual sense. Since the Christian vocations of celibacy and of consecrated chastity or virginity, properly understood, are necessarily motivated by a profound and all-important commitment to the values of the kingdom of heaven and since, motivated by this absolute good, those with such vocations give up the possibility of marriage and of those specific sexual encounters which are proper to marriage, it may be wondered whether ‘spousal’ or ‘nuptial’ is the best way of describing the bodily dimension of such persons and the behaviour ought to be theirs. Two justifications for using this terminology also of them can be discerned: first of all, it is precisely because they are human beings, thus also bodily and sexual beings, precisely insofar as they are endowed by the Creator with this inherent capacity to inter-relate in a sexually intimate and marital way, that their sacrifice of that way of living for the sake of the kingdom of heaven has sense and value as a sacrifice. Secondly, human beings live at present in what John Paul II elsewhere called the ‘earthly phase’ or ‘state’, implying of course a new and definitive state, that of full communion in Christ and in Him with one another in heaven, in which men and women will not marry and have children, the very state which the celibate or virgin serves and aspires to with an undivided heart, but which is also portrayed in the New Testament in terms of a spiritual, eschatological marriage between the Church as Bride and Christ as Bridegroom.

Another concept used in the catecheses is that of the ‘sacrament’ of the body, in which the Pope presents the human body as a ‘sacrament’ of the person, by which he means that the body is the outward sign of a deeper inner reality, which is in fact also spiritual, in the human person in his or her totality, in and through which the person both expresses and communicates this inner self to others, in which he or she receives others, thereby enabling love between them to be expressed and to grow into a deeper communion and so to be fruitful. This concept too is used to explicate further the theology of the body. It can be seen that the concept is capable of an interpretation which is positive and which can be helpful in the ways noted. However, it can also be problematic. As used in this generic sense, the term ‘sacrament of the body’ concerns all human beings, including non-Christians, those who are married, those intending to marry, those with a specifically celibate or virginal vocation and

those who are celibate in the proper sense of the term more broadly, namely that of not being married.

The New Testament uses sacramental imagery to talk about the marriage of the baptised, where a husband and wife, both washed clean by water with a form of words, i.e. both baptised, are said to reflect the union between Christ and His Church. This is one of the biblical bases for the later identification of matrimony, as the marriage of two baptised persons to one another, as one of the specific sacraments of the Church, in which the total self-giving and receiving of these spouses is to express and to imitate in their lives the total self-giving of Christ for the Church in the Paschal mystery. This great ‘mystery’ or ‘sacrament’ is said to apply to Christ and the Church (Eph. 5: 32). It is an evidently analogical reality, which requires that it be applied with care and with nuances to avoid erroneous understandings and applications.

The true or valid marriage of two persons, where at least one is not baptised, is a non-sacramental marriage, but one which is still brought about by God and which, therefore, neither the couple nor civil authority may put asunder; it is intrinsically indissoluble. In a very real way this non-sacramental marriage involves spouses who are endowed with bodies, sexually differentiated and complementary, in and through which they give and receive one another, also in and through intimate conjugal acts. John Paul II’s reference to the human body as a ‘sacrament’ would seem properly to apply also to such a couple, insofar as their bodies are the exteriority of their persons and insofar as they have entered a life-long, faithful bond of love open to new life. Some have wished to speak here of a ‘natural’ sacrament of matrimony, as distinct from a true and proper sacrament of matrimony between two baptised persons, and such a perception would seem to cohere with what John Paul II is saying at this generic level of what he calls the ‘primordial sacrament’; he uses this broader sense of sacrament quite deliberately, as being older than the more specific sense of the term, from which he is careful to distinguish it. A third level might wish to look at celibacy and virginity as specific Christian vocations and to see the body there as ‘sacrament’, but in the light of the remarks made above. Yet, that could run into a difficulty, since celibacy as such is certainly not a sacrament. It is linked to the ministerial priesthood as a vocation, but it is distinct from the sacrament of Holy Orders, since it is not intrinsic to priesthood, but rather a highly appropriate state of life for one who is or who is to be a priest; hence, in the Latin rite, so-called permanent deacons who are already married do

not take a promise of celibacy at diaconate ordination (although they are bound to celibacy if their wife dies) and a Papal dispensation from celibacy has been granted in a number of cases of men who have exercised particular ministry in a non Catholic Christian community, who, already married, have been received into full communion with the Catholic Church and who have sought ordination as priests. Moreover, the profession of the evangelical counsel of consecrated chastity is also not a sacrament. Thus, applying John Paul II's concept of the body as a 'sacrament' to any of these persons would seem to call for a much greater degree of analogical qualification than that already needed, on the basis of the New Testament, for Christian spouses in their mirroring of the Christ-Church relationship.

What does all of this mean? To call the human body a 'sacrament' of the person has the benefit of stressing the inseparability of body and soul, of body and person, until they die and that of underlining how the body expresses the inner mystery of who the person is. Yet, the concept is analogical; using 'sacrament' as equivalent to the word 'mystery' or in a generic sense, the Pope's point is clear and it reinforces what has been said about treating the person in our dealings with one another as an end and never as a means, about never using one's own body or that of another, even with their consent, as an object. It certainly cannot be understood to be a sacrament in the strict sense of Catholic doctrine, the human body does not and cannot as such convey grace, which can only ever be the specific gift of God. Moreover, it does not automatically express or communicate the full truth of the person, since we can deceive and manipulate in and through our body language; we are persons who languish under the influence of concupiscence and who sin, so that then, through our bodies, we operate apart from grace or in direct opposition to grace. For this reason we need to collaborate with God's grace, if Christians, and in all cases need to develop the moral virtue of chastity, namely of learning to live out our sexuality, according to our state in life, in a way which respects the theology of the body, not repressing sexual urges, but channelling them into ways of treating ourselves and others as sexual human beings which never involve misuse, in a way which integrates those passions with the rest of our being and of our lives in good living.

This leads us back to the context of the sacramentality of marriage, in which two baptised persons are called to express and to imitate the Christ-Church relationship in what Ephesians rightly identifies as a great analogy or mystery.

While this couple's vocation is to incarnate in their lives the mystery of Christ's total self-giving love and its fruitfulness, they do not do this automatically. The specifically sacramental grace of matrimony is a gift by Christ of his own presence and of that of the Blessed Trinity to animate, to strengthen and to nurture this couple throughout their married life, this being given on their wedding day, but for the whole of their lives until the death of one of them. However, while that sacramental grace, like that of any sacrament, is given 'ex opere operato', when they exchange valid consent to marry each other, its efficacy in their lives remains conditional upon their not posing an obex to its operation through sin ('ex opere operantis'), since it would then be dormant or latent until it revived when reconciliation was effected. This means that a degree of caution is needed before assuming that John Paul II's concept of the body as a 'sacrament' is taken beyond a generic level as the expression of the person, with all the ambiguity which that implies in our fallen state.

John Paul himself details some of the ways in which the truly sacramental marriage of two baptised persons needs to be interpreted analogously in respect of the Christ-Church relationship. Jesus Christ is both God and man, He alone is our Redeemer through the cross and resurrection. Although Ephesians 5, 21-33 uses the analogy in a way which initially identifies Christ with the husband and the Church with the wife, both spouses remain creatures in need of redemption by Christ. The Pope is especially concerned to point out that the analogy, properly understood with the necessary analogical qualifications, does not undermine in any way the fundamental dignity of the wife nor the basic equality of husband and wife.

Any analogy needs to be understood and interpreted in a way which brings out the key point or points of the comparison, in which the comparison is valid, in order to distinguish them from those points in which the comparison cannot properly operate. Furthermore, the qualifications found in the biblical text itself need to be given full weight. Thus, it does not say that a husband is 'head of his wife' without further ado, nor that the wife should submit to or obey her husband without further specification; rather a husband is head of his wife 'as Christ is the Head of the Church', something which entailed Him giving his life on the cross for the sake of the Church and thus specifying the profound and unconditional nature of the love which the husband ought to show to his wife in a total self-giving sacrifice which is the very contradiction of any despotic or tyrannical treatment of her. Conversely, the wife's submission

or obedience is not unconditioned, but is ‘as the Church submits to Christ’, in other words in a response in gratitude of total self-giving love to him who acts towards her in that way. Their marriage implies their mutual help, but much more, the sharing of the whole of their lives in such mutual, sacrificial love, which is at the same time fruitful in general terms and open to new life. Yet, both spouses remain creatures and disciples of the Lord in living out this specific vocation in the Church and for that Christ’s abiding presence through the sacramental grace of matrimony is a source of strength, forgiveness, joy and comfort which they need throughout their married life in order to be able to live out that vocation happily and fruitfully.

That fruitfulness can also be seen prophetically and ecclesiologicaly, in that the vocation of the baptised couple is to render present in the world a visible sign of the union of Christ with the Church and the grace of the sacrament, of Christ’s presence in them, is to enable them to do this more effectively.⁸⁷ The husband and wife are to represent Christ as bridegroom and the Church as bride in some way, but the analogy of Christ as head and Church as body is fundamental in underlining the redemptive act of Christ. The Eucharist, as sacrament and sacrifice, contains Christ in all he is, but there he gives himself to his disciples, as bridegroom to his bride, the Church, in a self-giving love which those making up his body, the Church, accept in receiving him. thus, the Eucharist can be seen rightly as a foundation for the lives of those in a sacramental marriage, nourishing and sustaining them in that vocation.⁸⁸

One further analogical qualification must be noted. The human body as such does not convey grace and, in this, talk of a ‘sacrament’ of the body is likely to lead to grave error. Moreover, even with the marriage of a baptised couple and so of a truly sacramental marriage, there needs to be much more caution about how the living out and renewal of this relationship is presented. Although the conjugal act is capable of expressing and of deepening the self-giving union of the married couple and, simultaneously, of procreating new life in collaboration with God as creator, grace is not communicated by the conjugal act itself nor is God directly involved in the conjugal act as such. One of the key truths of Judaeo-Christian revelation, in marked contrast to ancient Near East pagan religions, is that God remains always creator and never engages in sexual acts, much less in rites of sacred prostitution common to

⁸⁷ Cf., J. Laffitte, ‘Creati per amare: la sessualità umana secondo Giovanni Paolo II’, *Medicina e morale*, 2007, 939-975 at 968-971.

⁸⁸ *Ibid.*, 971-972.

such religions.⁸⁹ Thus, while it is true that God's creative act is necessary for the conjugal act to give rise to new human life, he does not actually engage in that entirely human act and the manner in which the real collaboration of spouses with God is effected remains a matter of mystery. Hence, the theology of the body is rich, but it must not be mis-represented.

Seen in this way the analogy required for understanding sacramental marriage is perfectly coherent with the theology of the body, since what has been said implies that denigration, humiliation, violence are all incompatible with the meaning of the sacrament of matrimony, which thus reinforces and confirms the moral implications of the theology of the body. The analogy needed for speaking of non-sacramental marriages is greater. Here the spouses do not have the specific call to reflect and to imitate the Christ –Church relationship, but they are called to love one another, to develop communion first with one another in a way which is open to new life, according to the primordial plan of God revealed in Genesis. In ways known to God alone, he guides such spouses in their married lives; their responsibilities towards one another as spouses imply the moral requirements inherent in the theology of the body, excluding anything incompatible with a life-long, faithful union open to new life and any action, intimately sexual or otherwise, which demeans one or other of them, treating their bodies as mere objects instead of as part of their persons, sharing that inviolable personal dignity.

Finally, this latter point summarises the implications of John Paul 's use of the term 'sacrament' for the human body, which are nothing other than the moral implications of the theology of the body as such, applying to each and every human being. It may be asked whether using the term 'sacrament' in this very generic sense is really helpful, whether it is not more likely to lead to confusion even about the specific meaning of a sacrament of the Church. The truth is that there is a biblical foundation for these positions and John Paul II has analysed a number of them in depth in order to explain their significance. Furthermore, the eschatological climax is portrayed in relation to marriage (Apoc. 19: 7, 2 Cor. 11, 2-3 and implicitly Jn. 2, 1-11), as the image of the fulfilment at the end of time, developing the image of the wedding feast in (eg. Is. 25: 6-8). The Church's mission in the meantime is to spread the Gospel to all people in the hope that they will embrace it in faith and become part of the Church at its culminating moment at the wedding feast of the Lamb. There is

⁸⁹ P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture Sainte* (Cerf, Paris, 1964).

no doubt that the expressions are legitimate, but the analogical qualifications necessary to interpret them correctly must not be forgotten.

4. Some More Recent Questions and the Theology of the Body

Some questions which were matters of discussion or concern in the years in which John Paul II delivered these catecheses have become more widespread or have provoked more heated debate in the intervening years. It may be useful to make some comments on these, to the extent that they could be examined from the perspective of the theology of the body. Such questions would be the view that a woman has the right to do as she wishes with her body by aborting an unborn child if there are particular difficulties (eg. to her health or that of the unborn child, or if she was raped or if the pregnancy was ‘unwanted’. or even because she does not want the child). Related to this in some significant respects is the matter of the treatment of the human embryo, especially in regard to procedures connected with procreation which replace the conjugal act. More radically, it might be asked if and how John Paul II’s theology of the body might impact upon homosexual or even trans-sexual persons who want to be sexually intimate with one another, who want to marry or who want to have children together. There is, too, the challenge from radical feminism, which denies the whole theology of the body and maintains that gender is what individuals decide it should be, that it is a social construct and not a given of nature or of creation.

a. Abortion

The claim that a woman has the right to do what she wants with her own body involves a reductive interpretation of the human body to the level of a thing, an object or a possession at her disposal. This claim is to be challenged also at the level of her own understanding of herself and of her body. As with any human being, if something malfunctions in the body, we often feel pain and are alerted to a problem, but, when we tell someone about it or go to a doctor, we may say ‘My leg hurts’ or ‘I have a pain in my leg’, two statements which here are inter-changeable, precisely because the leg is a constitutive part of the body which is part of who that person is. If someone is assaulted in the street, they might say: ‘My head has been wounded’ or they might equally say ‘I have been wounded’. At first sight, this might seem to support the view that the body belongs to the woman or to a man and that they have the right

to do what they want with their body. This is not the case. The theology of the body expresses what the Second Vatican Council had taught, that the human person is 'one in body and spirit'; the person knows he or she is unwell or has been attacked and often the person will recall for years or for ever this bodily experience as a personal experience undergone.

None of this justifies an attitude of doing what we wish with our bodies, as if the parts of our bodies were not constitutive of who we are, but mere objects, other than us, of which we may dispose, such as money, clothes, houses, etc. The key insight of Catholic doctrine on this point goes back well before the Second Vatican Council. Thomas Aquinas recognised this truth in his teaching on what came to be called the principle of totality, still a key principle in medical ethics and in bioethics today, and in the moral norm that we ought never directly to violate our bodily integrity.⁹⁰ Both are as true now as they were then and they relate to what John Paul II called the theology of the body. Thus, although my ear is my ear and is part of my body, which is part of who I am as a person, I should never deliberately have it removed and should never deliberately impair its functioning, except in the case where it has become a real danger to my health or to my survival; in that latter case only, it may be removed or another operation or procedure upon it may be undertaken in order to save my life, to improve my health or to try to prevent a deterioration of my health which is diagnosed as likely unless such is done. This distinguishes those parts which make up my body, which are constitutive parts of my body and as such of me as a person, from non human realities which I possess and of which I may dispose according to principles of justice.

Of course, in the context of abortion, the claim of a woman to have the right to do as she pleases with her body is the affirmation of what is no right at all. No-one has any right to do as they please with their body, as we have just seen. Here, though, the underlying reality is that the woman is pregnant, something deliberately obscured by the way this claim is expressed. It does not matter for the moment how she became pregnant, whether she is married, whether the sexual act was consensual, even, for the moment, whether she was the victim of rape. A key truth of her situation is that she has another human being living within her; let it be clear that there is no doubt at all that this other being is human, since he or she belongs to the human species and absolutely not to any other and there is no doubt at all that this human being

⁹⁰ St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 64 a. 2, 5, q. 65, a. 1-2.

is different from his or her mother, with quite a distinct DNA. This other human being within her came into being through conception or fertilisation as a single cell human being, whose development is integrated, coordinated and progressive; this entirely innocent being, entirely innocent also in the case of rape, needs the protection and nurture of his or her mother for nine months in the womb and after.

Various theories, some rooted in biology, some in sociology, some in philosophy, have sought to argue that this new human being is not (yet) a person and so has (as yet) no rights. None of the biological arguments are that strong on examination, since none of the stages of development through which the embryo and then foetus passes constitutes a new beginning, whereas the conclusion of the process of conception does and since to say that this embryo or foetus is not yet able to reason or to choose is not to deny that the potential there would be likely to develop later. A number of so-called risk factors for the health of the child himself or herself are not in fact such, since a potential risk is not an actual risk and since the risk in a number of cases is not great. It is true that we cannot tell when a human being begins to have a soul; it was argued, even by many Catholics including St. Thomas Aquinas, in the past that it was likely that the human soul was present after some weeks of the pregnancy, but that argument was based in part upon presuppositions about biology which discoveries in the 19th century have shown to be inaccurate; in any case, some others had argued for ensoulment from the start. Importantly, though, even such opinions did not justify abortion, but led only to Church penalties for abortion being more serious after the supposed time of ensoulment than before.⁹¹

Church doctrine on this point has been clarified since John Paul II proclaimed his theology of the body and rightly insists that the human embryo, from the time of conception, ‘is to be respected and treated as a person’, with all the rights of the person, including the most basic right of the right to life, from that time.⁹² We cannot discern the presence of the soul, but nor may we risk killing directly an innocent human being. The Church has always taught that no-one may deliberately and directly kill an innocent human being, including

⁹¹ J. Connery, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective* (Loyola University Press, Chicago, 1977).

⁹² John Paul II, *Evangelium vitae*, n. 60; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Donum vitae*, 1987, I, n. 1; ID., *Dignitas personae*, 2008, n. 5.

an unborn child at any stage or for whatever reason, without doing grave moral wrong. No-one more innocent than an unborn child can be imagined.

The proper response to the very real difficulties and pressures upon women is to find other ways of helping them. Often, in a situation of shock, tension and crisis, they are unable to see any solution or, worse, are subjected to pressures not only by a society which has compromised its respect for human life most gravely in the last half century, but even by family and friends. Practical help, with money, temporary housing, health-care, etc., may not have been examined or considered seriously, but some pro-life organisations literally save lives in such circumstances by affording such help. Adoption societies can also be of assistance where someone really does not want or feel able to care for a child they have conceived. Careful expert advice and help can prepare a couple to accept and welcome a disabled child where disability is not only feared, but is verified.

One of the theories proposed for trying to justify abortion was that the embryo was alive only biologically and there was no real 'human' life until the mother had called her child into existence' into a social relationship by accepting it. Nothing could be more untrue; the child's existence is a fact, even if not seen without the aid of instruments, and it is a fact which even the mother's rejection through abortion confirms. Besides, any relationship involves two terms and the relationship does not establish those terms in the created order. The reverse is true and it is perhaps a dimension of the theology of the body which can be developed. The conception of the child makes itself known to the mother in and through her body and makes her aware of the fact that she is carrying within her a reality which is neither a constitutive part of who she is (as would be her arm or her leg) nor an object which is at her disposal, but another human being, calling to her for recognition, nutrition, protection and care. This new human being is not an unwanted child, since every child, even if the fruit in part of sinful human behaviour, is always wanted and loved unconditionally by God who created him. We may say that conception, pregnancy, if not surrogate, necessarily involves the reality of the child, within but distinct from the mother, in a sense 'asking' not to be consigned to the solitude of an early death, but seeking to be recognised and accepted as 'bone of my bones and flesh of my flesh', to be assisted in the life-long task of growing as a person.

b. Conjugal Sterility and ‘Surplus’ Human Embryos

The desire of a married couple to have a child is perfectly natural and the blessing of procreation is one of the first mentioned in the Bible. In one sense it is possible, therefore, to talk about a child as the object of a couple’s desire. This, however, needs clarification because in a very real sense a human being, here an as yet hypothetical human being, cannot be treated as an object.⁹³ The desire or the wish of spouses for a child is good and healthy and does not of itself imply anything wrong or disordered, since what most couples mean is that they hope they will be able to have a child, if it is God’s will, in and through their most intimate acts of love. When the conjugal act is open to new life, it retains its other inherent meaning of uniting the couple more fully to each other, expressing and deepening their inter-personal communion with one another as spouses; a child is not a sheer accident of such encounters, since, when not deliberately closed off by the spouses from their openness to life, this is part of the inherent meaning of the act they engage in as spouses. The communion of persons is one proper fruit of this conjugal act, one which John Paul II has indicated is the fuller meaning of the image and likeness of God (the latter being verified in each single human being created, but in a deeper sense being verified especially in the communion of persons which arises from the encounters made possible through the bodily dimension of the person).⁹⁴ The further fruit of the conjugal act in the conception of new life is a super-abundant fruit of this conjugal love of the spouses, quite properly desired by them and sought by them in this way. Nor is there anything wrong in itself with a married couple struggling with conjugal sterility desiring to have a child with the assistance of medical, surgical or technological means which do not distort the intrinsic meaning of their marriage and of the conjugal act.⁹⁵ Thus, carefully monitored hormone treatment can assist in some cases, surgical repair is possible in other instances, as with some forms of tubal infertility where the ovarian tubes cannot receive or collect the ovum, or even through procedures which are not properly therapeutic, but which assist the conjugal act to attain this purpose by facilitating, for example, the overcoming of an obstacle in the ovarian tubes or in the cervical mucus.

⁹³ M. Rhonheimer, *Etica della procreazione: contraccezione, fecondazione artificiale, aborto* (PUL, Mursia, Roma, 2000), 133-139.

⁹⁴ John Paul II, Catechesis, 14 November, 1979, *Man and Woman ...*, 161-165.

⁹⁵ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Donum vitae*, II, B, n. 7; ID., *Dignitas personae*, n. 12.

Very different in fact is the case where a couple's desire for a child is altered to the point where it becomes such a yearning as to be an obsession, where a child is sought at all costs and where any technical procedure which might be thought to render this possible is accepted, irrespective of whether it is morally upright or not.⁹⁶ The short-circuiting of the moral or ethical dimension occurs when a technical means is seen to satisfy a desire and is not evaluated beyond this level. Another way of looking at it is so to concentrate on a good intention and on the pressing circumstances as to neglect or to dismiss what is being deliberately done to realise the objective. Often it is one spouse in particular who yields to such tendencies, which then produces the risk of the other spouse being pressurised, especially if the infertility is identified in him, to allow the use of donated gametes, thereby rupturing radically the marital relationship in a way analogous to adultery. The education of any subsequent child risks becoming a further battlefield between the one who is the genetic parent and the other spouse who risks being upbraided as incapable of having a child to start with. Fractions later in the marriage would then reflect the key fact that, from the inception of these procedures and before, the obsession with having a child has superseded the bond of love between the couple in the marriage, a desire has been distorted into becoming an obsession turning a new human being into an object almost of possession.

The 'logic of production' has been seen to be at work in IVF and in similar procedures. Here we see the very opposite of the personalist tenets of the theology of the body. The gametes are provided, sperm often through masturbation often stimulated by pornographic literature in fertility clinics, hardly the expression of marital love, even if the motivation for undergoing such procedures stem from such love. Ova are usually stimulated to produce hyper-ovulation and are collected under anaesthetic. The gametes are selected by third-party technicians and fertilisation concurs in a glass dish, with the subsequent embryos being assessed for strengths and weaknesses, with stronger quality products being selected for transfer to the womb and, as in factory production, inferior products being discarded, stored or used in experimentation for the alleged good not of those embryos but of others, in which they will be destroyed. Not only this, but fertility clinics apparently use contracts which give the technician the 'right' to interrupt the pregnancy should inability be suspected, not even verified. All of this is to ensure a product

⁹⁶ E. Schockenhoff, *Im Laboratorium der Schöpfung: Gentechnologie, Fortpflanzungsbiologie und Menschenwürde* (Schwabenverlag, Ostfildern, 1991), 43-44.

which satisfies a client, which affords no bad publicity, since problems are eliminated. Pius XII had warned against turning the domestic hearth into a scientific laboratory;⁹⁷ neither he nor the Magisterium today rejects authentic science and technology, which assists the conjugal act, but rightly what replaces what should be the most deeply interpersonal, intimate act of marriage.⁹⁸ The proof of this replacement and the proof that the doctrinal distinction between replacement and assistance is valid and important is provided when a couple having undergone IVF find themselves with a child of a different colour from both of them, when technicians in the laboratory have mixed up the products they are manipulating.

One key aspect of this question is the nature of the infertility in question. Unfortunately, IVF has had most of the publicity in the last thirty years, most of the funding too. Yet, in any sphere of medical intervention a careful and precise diagnosis is a prerequisite for action and careful and effective prevention of the problem is a second key aspect, both sorely neglected all too often in cases of conjugal sterility. The latter would include not using systematic mechanical contraceptives, which damage often irreparably the endometrium or chemical which systematically disrupt and distort the bodies functioning, as well as counselling people not to leave marriage until very late and not to leave seeking a child until the woman is at the upper limit of her fertile age, when complications and disabilities in the unborn child are likely to increase

However, a married couple who had almost gone through with IVF, but who would not compromise on abortion and who withdrew when they saw the detail of the contract they were asked to sign, were recommended to a pro-life clinic for investigation. It was found that there was an occlusion in the ovarian tubes and the NEST ('natural egg sonographic transfer') procedure, perfectly in accordance with Catholic doctrine, was performed, after which they conceived naturally. The NaPro Technology programme, pioneered by Dr. Thomas Hilgers in the United States, refers to natural reproduction technology, but it is essentially a series of increasingly detailed diagnostic procedures to identify precisely who is affected by which specific form of infertility, after which, in many cases, but not in all, it is possible to deal with the precise problem identified and for a couple to conceive.⁹⁹ Here there is

⁹⁷ Pius XII, Allocution to Italian Midwives, 29 October, 1951, *Acta apostolicae sedis* 43 (1951), 838-852 at 850.

⁹⁸ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Dignitas personae*, n. 3.

⁹⁹ T. Hilgers, *The Medical and Surgical Practise of NaPro Technology* (Paul VI Institute,

true therapeutic interest in the bodily dimension of the human person, seeking to identify what is not functioning properly in order to repair it if possible (therapy) or to circumvent it in morally proper ways if not. Neither the persons concerned nor their bodies are treated as products, with quality control checks, but the inherent personal dignity of the human body as part of the person is scrupulously respected throughout. These are ways in which the theology of the body can be applied in areas not expressly addressed by John Paul II in his catecheses. In addition, the procreation is recognised as an inherently personal good, whose term is a new human being brought about by the unique collaboration of the spouses with the act of God; it is not a mere biological facet of an act whose personal features are exclusively located elsewhere, a perspective found in the majority report of the Papal Commission on the Family and Procreation prior to *Humanae vitae*.

c. Homosexual Persons and Trans-sexual Persons

These two groups of persons are not in the same category at all, but some common observations in their regard will be useful. The reasons why someone becomes homosexual remain a matter of great dispute. Studies suggesting some level of genetic predisposition have been limited and the reliability of their conclusions is disputed. Another focus of attention has been that of nurture or upbringing, but genealogical factors have not been shown to be conclusive. The impact not so much of an over-intense relationship between a boy and his mother, with Freud's Oedipus complex in mind, might have some part to play, but Nicolosi argues that it is especially the inability to establish a good relationship with the father; where the latter's treatment of the son is systematically distant, disapproving or aggressive, this can be critical for the emergence of a homosexual orientation.¹⁰⁰ Yet, again, it has been suggested that homosexual tendencies may be developed by associations with homosexual persons, with some level of initiation into their perspectives and culture, while the recent propaganda fostered by homosexual persons and other groups politically aligned to them may well have its effect too.

The trans-sexual person is different in that a homosexual person usually has no doubt that he is male or that she is female and accepts this as a given without any great problem. The trans-sexual person, however, perhaps in part under the

Omaha, Neb., 2004).

¹⁰⁰ J. Nicolosi, *Healing Homosexuality: Case Studies of Reproductive Therapy* (Aronson, Northvale, 1993).

impact of a lack of synchronisation between genetic or chromosomal levels of sexuality and gonadic or genital developments in the womb, perhaps due to the abnormal dosages or the wrong timing of the emergence of the hormones which are responsible for such developments (although trans-sexual persons are to be clearly distinguished from those with identifiable abnormalities, such as hermaphrodites or pseudo-hermaphrodites, etc.) develops the over-powering conviction of being in the wrong body, that is of having been born wrongly as a boy when in fact being a girl or vice-versa.¹⁰¹ The trans-sexual person is not the same either as a transvestite, who normally knows the gender to which they belong, but who likes dressing in the clothes of the opposite gender. A trans-sexual person, as such, remains of the enduring conviction of belonging properly to the opposite sex or gender, some being helped to cope by hormone therapy and counselling, others seeking gender re-assignment surgery, which often fails to resolve the deep and powerful conflicts from which they suffer. (It is worth remembering that radical gender re-assignment surgery changes nothing at the chromosomal level – their DNA and their chromosomal or genetic sexual identity remains exactly as it was before, which may explain in part the continuing severe depression of many.)

People in these situations and others often experience enormous tensions and trials in their lives. There is no doubt that such persons are human beings, with the dignity of being persons, enjoying basic human rights (eg to life, to food, shelter, freedom to pursue and to express the truth, etc.). As Catholics, we believe that they are or are destined to be called to holiness, that they are loved by God, that they are our neighbours whom we are to love, that, if Catholics themselves, they have a right to proper pastoral care within the Church.¹⁰²

In terms of the theology of the body more generally, we know that people are born with defects or with the propensity for defects to develop; in fact, no-one is genetically perfect and the question might be posed not as whether someone is disabled, but as to how they are disabled. Clearly, there are major differences in the degree of disability, but all remain human beings, one in body and spirit and most can and do communicate in some way, are capable of some degree of communion with others, along the lines indicated by John Paul II.

¹⁰¹ S. Cipressa, *Il fenomeno transessuale tra medicina e morale* (Istituto siciliano di bioetica, Acireale, 2001), 14-17, 32-53, 58ff.

¹⁰² Congregation of the Doctrine of the Faith, Letter to the Bishops of the Catholic Church on the pastoral care of Homosexual Persons, *Homosexualitatis problema*, 1986, nn. 10, 13-16.

Radical claims are being advanced these days by groups of homosexual persons, trans-sexual persons, feminists, etc., to argue on the one hand that God made them the way they are and that, since action follows being, they should live out their homosexuality, their trans-sexualism, etc., without hindrance, as they see fit. The most radical claims perhaps are those which argue that sexuality and what they call gender (being male or female or of any inter-mediate state) are decided neither by nature nor by God at creation, but by the entirely free choice and decision of the individual concerned, that no-one is conceived or born male or female, but that these are social constructs. Indeed, it is said parents should refrain from imposing traditional gender role models, in terms of clothes their children wear, games they play, other children with whom they associate, etc. The success of those particularly committed to such opinions in such groups in advancing their claims politically, through the European Union and its Convention on Human Rights, for example, has been notable. Whereas a few decades ago it was common to claim that individuals with such orientations should be left to live their own lives in private, it being no business of either Church or state, many of them now demand public recognition as such, in so-called marriages, in civil partnerships and the like.

The sexual differentiation and complementarity, which John Paul II, placed at the basis of his theology of the body is challenged by such pretensions. Sometimes it is said that this theology is appropriate, but only for heterosexual persons. It is acknowledged that homosexual persons cannot generate new human life through their intimate genital acts, but they argue that this is only a biological limit, since two homosexual persons could build up a relationship of complementary love between themselves and it is precisely this which some of them would have recognised as marriage.

It needs to be said that sexuality is a very important aspect of being human; even in the celibate for the kingdom or in the person consecrated to chastity, there is to be no rejection or repression of his or her sexuality, whose intimate genital expression however is not to be exercised. Yet, there is more to the human person than his or her sexuality and no-one is to be identified by a reductive reference to his or her sexuality.¹⁰³ In other words, as with all human beings, homosexual persons and trans-sexual persons may be able to contribute to the well-being of society in all sorts of way, through their specific gifts or abilities in other spheres of life, in their work, etc., and they may be able to

¹⁰³ *Ibid.*, n. 16.

build up bonds of communion with various people at the level of friendships, as do all people, including celibates.

Propaganda and even ideology claim that homosexual persons and perhaps to a lesser extent transsexual persons can establish sexual communion with one another through intimate acts in a way analogous to marriage. Yet, the degree of difference between two homosexual persons is not sufficiently great to make possible an authentic communion of persons of the sort which pertains in marriage, a factor perhaps in the much higher rate of instability in such relationships. Not all homosexual persons are at ease with their homosexuality and those who are not may well perceive in some inchoate way the impossibility of realising this level of communion with someone else of the same sex. The inevitable frustration needs to be channelled into healthy relationships of friendship, without the intimate encounter which seeks to imitate the conjugal act. That it is an attempt at such imitation is signalled also by biological realities, since the vessels usually employed are not the same at all and do not correspond; that heterosexual encounter can also occur outside of the correct place does not alter this fact. The alimentary canal is a uni-directional tract of the human body, essential for assuming what we need and for removing what is no longer of use.¹⁰⁴ Its use as a sexual vessel increases the likelihood of damage, even grave damage, to that part of the body, as well as increasing the risk of sexually transmitted diseases through lesions occurring more frequently and more seriously since it is used for activity to which it is not suited. The claim that authentic sexual communion can be achieved and fostered in this way is at best self-deceptive. When a 'couple' of homosexual males decide to have a child, as has happened, they have to decide which one of them is to be the source of the sperm, they have to find a woman prepared to hire out her womb as a surrogate and they have to go through IVF procedures. How can this build up their communion or even manifest 'their' fertility, since one of them has contributed nothing except his consent and money and will remain in no sense the father of the child? The vast social experiment of allowing adoptions by homosexual 'couples' cannot render either partner a mother; rather the fiction of role playing seems inevitably to be involved and, of course, the one who is the un-consenting object of such experimentation is the innocent child.

¹⁰⁴ J. Di Camillo, *A Bioethical Assessment of Male Homosexual Intercourse* (unpublished Licence dissertation, Ateneo Pontificio 'Regina Apsotolorum', Roma, 2009), 14-16.

In the case of trans-sexual persons, perhaps hormone treatment and certainly careful counselling are to be recommended. Gender re-assignment surgery, amongst other things, involves the deliberate mutilation of perfectly healthy organs, destroying fertility, in most cases. What is inserted is usually a form of imitation of the genital organs of the other sex, which are not functional. There have been cases of trans-sexual persons undergoing a form of such surgery in which mere imitation organs are added, but with the original functioning organs not being removed and of the individual then giving birth, allegedly ‘as a man’. The extent to which the human body here is being manipulated for essentially selfish purposes, almost as a propaganda exercise, is dramatic.

d. Radical Feminism and the Theology of the Body

Very briefly, it has been noted that radical feminism, as distinct from the traditional feminism which quite rightly sought and seeks proper equality between man and woman, has been involved in fostering the idea that gender is chosen and constructed rather than given. Radical feminism has also been associated with the explicit campaign to liberate every woman from patriarchal domination, such domination being especially associated with the woman’s role of being wife and mother. Hence, the concern to dissociate themselves from heterosexual couples who marry in many cases and to promote the argument that any form of sexuality, heterosexual outside of marriage, homosexual, bi-sexual, trans-vestitism, trans-sexualism, is authentic and ought to be fostered on an equal basis with marriage. Some have gone to the extreme of denigrating their bodies, especially their wombs, seeing motherhood and family based on marriage as the epitome of enslavement to a patriarchal society.¹⁰⁵ On the other hand, IVF and other procedures of substitution for the conjugal act are welcomed as facilitating what people choose to do with their bodies, as they see fit.

This is an ideology which is the direct contrast to John Paul II’s theology of the body. Some of its implications have just been noted above. In a way which is different but analogous to what we have seen in regard to the bodily dimension of homosexual persons and of trans-sexual persons, this systematic denigration of the body which is part of who they are as women cannot be good. Such feminists are not in the position of trans-sexual persons (unless they happen also to be such), since they do not believe at all that they were

¹⁰⁵ J. Lorber, *L’invenzione dei sessi Sex and Gender* (Il saggiatore, Milano, 1995), 25, 36-40, 46, 148-149.

meant to be male. They rejoice in their femininity, but seek to detach from it (not literally) the ‘shackles’ of their genitalia.

Any such form of denial of a basic aspect of part of who we are as persons is incompatible with the theology of the body and with any healthy integration of the human person. Denial of reality can never be positive nor helpful to any person and, as such, is incompatible with personalism. That some groups who propose arguments along such lines become very aggressive in their campaigning and sometimes more generally is not so surprising, since it would appear to result from the deep tensions involved in denying key part of who they are. Paradoxically, attempts to assert so-called rights to engage in particular forms of sexual behaviour on the basis of ‘accepting’ oneself as a homosexual person or as a trans-sexual person seems to stem from focusing on one perceived aspect of their genuinely difficult situation, but equally from a denial of another. However much they may deny it, their inability to live and their deep desire or sub-conscious inclination to be able to live an authentic marital and family relationship; effective counselling to be assisted in accepting the very real limits to their possibilities, but to live within those limits chastely, is to be commended as a genuine means of assisting such persons.

Conclusion

Mere biology is not the same as natural moral law. Paul VI did not canonise mere biology, but pointed to human goods at stake in what cannot be divorced from biological foundations. John Paul II clarified what is meant by natural moral law, to counter the accusation of mere biologism, by insisting that it refers to the nature of the human person, which is the person himself in the unity of his spiritual and biological inclinations and of all the other specific characteristics necessary for the pursuit of his end’. Human procreation necessarily involves some reference to the biology of the human body and any attempt to discuss the former without the latter would be absurd. The medical profession rightly concerns itself deeply with human biology to pursue the human good of medicine, in attempting to heal or to limit deterioration or to palliate suffering in the persons whom they serve through their skilled activity. This echoes profoundly the theology of the body elaborated by John Paul II in an area which was not the direct concern of his catecheses. More profoundly, for all the sympathy there can be with those facing often traumatic personal difficulties, the instances, just noted, of advancing claims and positions which

fly in the face of some of the biological realities of who we are as human beings cannot assist human beings truly to flourish, neither in making possible the responsible generation of children and their proper upbringing, nor in facilitating the development of an authentic communion of persons, either between two individuals, or more generally in society. The theology of the body of John Paul II certainly retains its validity after 25 years. It affords a much more reliable foundation even for these more recently disputed questions than the alternatives which others have proposed.

DANIEL XERRI

CRISTO È LA VIA DELL'UOMO

Il legame indissolubile tra l'umano e il cristiano in Giovanni Paolo II¹

Il 1 Maggio 2011 Giovanni Paolo II è stato proclamato Beato. Nell'omelia, durante la celebrazione tenuta in Piazza San Pietro, il Papa Benedetto XVI ha detto: “Karol Wojtyła salì al soglio di Pietro portando con sé la sua profonda riflessione sul confronto tra il marxismo e il cristianesimo, incentrato sull'uomo. Il suo messaggio è stato questo: l'uomo è la via della Chiesa, e Cristo è la via dell'uomo.”²

Nella sua prima enciclica, la *Redemptor hominis*, Giovanni Paolo II aveva affermato espressamente:

La Chiesa non può abbandonare l'uomo, la cui «sorte», cioè la scelta, la chiamata, la nascita e la morte, la salvezza o la perdizione, sono in modo così stretto ed indissolubile unite al Cristo. E si tratta proprio di ogni uomo su questo pianeta, [...] Ogni uomo, in tutta la sua irripetibile realtà dell'essere e dell'agire, dell'intelletto e della volontà, della coscienza e del cuore. L'uomo, nella sua singolare realtà (perché è «persona»), ha una propria storia della sua vita e, soprattutto, una propria storia della sua anima. L'uomo che, conformemente all'interiore apertura del suo spirito ed insieme a tanti e così diversi bisogni del suo corpo, della sua esistenza temporale, scrive questa sua storia personale mediante numerosi legami, contatti, situazioni, strutture sociali, che lo uniscono ad altri uomini, e ciò egli fa sin dal primo momento della sua esistenza sulla terra, dal momento del suo concepimento e della sua nascita. L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale - nell'ambito della propria famiglia, nell'ambito di società e di contesti tanto diversi, nell'ambito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù), nell'ambito di tutta l'umanità - quest'uomo è la prima strada

¹ In questo studio prendo in considerazione solo i primi quindici anni del pontificato di Giovanni Paolo II che ritengo sufficienti a dare una valutazione chiara del suo pensiero, “i primi quindici anni di un pontificato che ha impresso una svolta alla storia non solo della Chiesa, ma del mondo” (*Quindici anni nella luce* [Editoriale], in *Studi Cattolici*, 37 [1993], p.675).

² BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Beatificazione del Servo di Dio Giovanni Paolo II*, Piazza San Pietro, 1 Maggio 2011.

che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima e fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione.³

Citando poi il Concilio Vaticano II, il Papa spiega le contraddizioni che vive dentro di sé l'uomo di oggi, e che proprio lo rendono oggetto dell'attenzione della Chiesa:

È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si contrastano a vicenda. Da una parte, infatti, come creatura, egli sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte, si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, egli è costretto sempre a sceglierne qualcuna ed a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di raro fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe. Per cui soffre in sé stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società.⁴

1. La domanda sull'uomo

L'uomo del terzo millennio sta conoscendo sempre meglio sé stesso e il mondo che lo circonda, ma allo stesso tempo si accorge sempre più dei suoi limiti e dell'insufficienza di quello che sa. Questo è il paradosso dell'uomo di oggi.⁵ Giovanni Paolo II così si esprime:

L'uomo odierno sa molto di più su sé stesso e sul mondo che l'uomo delle generazioni passate. Conosce molto meglio le strutture e i meccanismi che condizionano i processi della sua vita e della sua attività. La somma della scienza specifica sull'uomo - così come su tutta la natura morta e viva - è colossale. Contemporaneamente l'uomo - con tutta l'enormità di questa scienza specifica su di sé - non conosce sé stesso fino in fondo. Rimane per sé stesso un incomprensibile enigma. O piuttosto un mistero inscrutabile. E sempre di nuovo lo travaglia la domanda sul senso: sul senso di tutto, e soprattutto della sua umanità. *Cur homo?* Perché l'uomo?⁶

Ma ecco allora che sorge spontanea la domanda: che cosa può - o deve - fare l'uomo di oggi per comprendere questo "*incomprensibile enigma*" e scrutare

³ *Redemptor hominis*, 14.

⁴ *Gaudium et spes*, 10, citato in *Redemptor hominis*, 14.

⁵ Cfr. LATOURELLE R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982, p.35.

⁶ *Per rispondere alle domande sull'uomo accanto alla scienza è necessaria la sapienza*, Omelia durante la Messa per gli universitari, 17 Dicembre 1981, in *Insegn.* IV/2, p.1156. Cfr. anche: *Discorso per l'inaugurazione della III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano*, Puebla, 28 Gennaio 1979, in *Insegn.* II/1, p.220.

questo “*mistero inscrutabile*” che è egli stesso? Giovanni Paolo II lo dice schiettamente: l’uomo deve incontrare Cristo, conoscere Cristo, guardare a Cristo, l’uomo perfetto. Già Paolo VI aveva affermato: “Gesù è [...] il vero uomo, il tipo di perfezione, di bellezza, di santità, posto da Dio per impersonare il vero modello, il vero concetto di uomo”.⁷ Perciò, dice Giovanni Paolo II, la domanda riguardo all’uomo deve incontrare la domanda riguardo a Cristo:

Si devono incontrare nella nostra coscienza queste due domande: *cur homo?* e: *cur Deus-homo?*, se noi dobbiamo imparare le «vie della vita», cioè le vie della vita veramente degna dell’uomo. Forse nessuna epoca, più della nostra, ha sentito il bisogno di sottolineare la dignità dell’uomo e, nello stesso tempo, forse nessuna è caduta in tante collisioni con questa dignità.⁸

La domanda sull’uomo sfocia, così, necessariamente nella domanda su Cristo, perché solo nella risposta a questa seconda domanda può trovare una risposta soddisfacente la prima. [...] Per noi cristiani, infatti, l’unico orientamento dello spirito, l’unico indirizzo dell’intelletto, della volontà e del cuore è quello che porta verso Cristo, redentore dell’uomo; verso Cristo redentore del mondo.⁹

In questi testi il pontefice conferma quello che dice il Concilio Vaticano II quando afferma che “solamente nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell’uomo”.¹⁰ Solo Cristo può rivelare l’uomo all’uomo, e questo perché lui, solo lui, è l’uomo perfetto. Gesù Cristo dunque “non solo è veramente uomo, come ciascuno di noi, ma è la verità dell’uomo, l’avvenimento nella storia nel quale Dio ha scelto di svelare il mistero dell’uomo, di rivelarne l’autentico significato”.¹¹

2. Gesù Cristo è l’uomo perfetto

I vangeli rivelano che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo. Il fatto che egli è Dio non significa che è meno uomo. Anzi, proprio per il fatto che è Dio, egli è più uomo, perché porta in sé la perfezione non solo del divino ma anche

⁷ PAOLO VI, *Il mistero di Cristo Dio e uomo*, Allocuzione del 3 Febbraio 1965, in *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965), p.848.

⁸ *Per rispondere alle domande sull’uomo...*, op. cit., p.1157.

⁹ *Risposta sicura del Concilio all’interrogativo sull’uomo*, Al raduno nazionale dell’Azione Cattolica Italiana, Villa Pamphili (Roma), 21 Giugno 1980, in *Insegn.* III/1, p.1803. Cfr. anche: *Redemptor hominis*, 7.

¹⁰ *Gaudium et Spes*, 22.

¹¹ BUTTIGLIONE R., *La strada verso la speranza*, in Aa. Vv., *Davanti alla «Redemptor hominis»*, Milano 1979, p.53. Cfr. anche: LATOURELLE R., *L’uomo «decifrato» da Cristo*, in Aa. Vv., *Annunciare Cristo ai giovani*, Roma 1980, pp.265-280.

di tutto ciò che assume nell'Incarnazione, cioè dell'umano. Infatti, “come l'Incarnazione non altera né distrugge la natura divina del Verbo, così la divinità non altera né distrugge la natura umana di Gesù Cristo. La rafforza, invece, e la rende perfetta nella sua condizione originale di creatura”.¹²

Nell'Incarnazione, dice Giovanni Paolo II, la natura umana è stata assunta dal Verbo di Dio “*senza per questo venire annientata*” anzi perfezionata e “*innalzata a una dignità sublime*”.¹³ Quindi Gesù Cristo è il vero uomo, l'uomo perfetto, ossia “*la pienezza dell'umano*”.¹⁴

Giovanni Paolo II trova questa verità riguardo all'uomo perfetto sulle labbra del governatore romano Pilato quando, presentando Gesù flagellato e coronato di spine davanti ai suoi accusatori e a tutto il popolo, dice: “Ecco l'uomo!” (Gv 19,5):

Il governatore romano non trovò altra parola per definirlo di fronte agli accusatori riuniti, se non questa: «Ecco l'uomo!» (Gv 19,5). Questa parola di un pagano ignaro del mistero ma non insensibile al fascino che promanava da Gesù anche in quel momento, dice tutto sulla realtà umana di Cristo: Gesù è l'uomo!¹⁵

«Ecce homo» diceva Pilato, senza ben comprendere la portata delle sue parole: «Ecco l'uomo!». ¹⁶

Il Papa è convinto che nella sua Incarnazione, Gesù ci ha svelato l'uomo secondo il piano originario del Creatore, cioè l'uomo perfetto, l'uomo senza peccato, l'uomo perfettamente libero.

2.1 L'uomo senza peccato

Gesù Cristo è l'uomo perfetto innanzitutto perchè, essendo uomo-Dio, è senza peccato. Nella sua Incarnazione, “il Cristo ha assunto tutto quello che era umano al fine di dare la salvezza a tutto ciò che costituisce l'essere e la

¹² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, in *La Civiltà Cattolica*, 134 (1983) 1, p.58.

¹³ Cfr. *Redemptor hominis*, 8; *Redemptoris mater*, 4.

¹⁴ Cfr. *Antropocentrismo e teocentrismo congiunti in Cristo fondamenti del servizio pastorale della Chiesa*, A un gruppo di vescovi USA in visita «ad limina», 2 Settembre 1988, in *Insegn.* XI/3, p.506. Cfr. anche: *Gesù Cristo vero uomo*, op. cit., p.260.

¹⁵ *Gesù, uomo solidale con tutti gli uomini*, Udienza generale, 10 Febbraio, in *Insegn.* XI/1, p.398.

¹⁶ *Levate gli occhi verso Gesù Cristo*, Messaggio ai giovani, Parc-des Princes (Parigi), 1 Giugno, in *Insegn.* III/1, p.1614.

vita dell'uomo. Vi è un solo aspetto della vita umana che non ha fatto suo: il peccato. Ma, appunto, il peccato è una degradazione dell'uomo".¹⁷ Dice il Papa:

Il peccato non è in alcun modo un arricchimento dell'uomo. Tutto al contrario: lo deprezza, lo diminuisce, lo priva della pienezza che gli è propria (cfr. *Gaudium et Spes*, 13).¹⁸

Perciò, "rimanendo esente da peccato, Gesù ha potuto essere l'uomo perfetto, l'ideale di umanità che si può guardare e ammirare senza riserve."¹⁹ Una conferma biblica di questa verità riguardo all'uomo Gesù si trova nella lettera agli Ebrei dove si dice che egli si è fatto "in tutto simile a noi fuorché nel peccato" (Eb 4,15). Anche San Paolo afferma che Gesù "non aveva conosciuto il peccato" (2 Cor 5,21). Lo stesso apostolo dirà poi che "colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore" (2 Cor 5,21). Solo Gesù dunque poté lanciare la sfida: "Chi di voi può convincermi di peccato?" (Gv 8,46). Nelle parole del nostro pontefice: "*Cristo è l'unico che veramente è senza peccato, e che, anzi, non può neppure peccare!*"²⁰

Già nella sua enciclica *Dives in misericordia*, del 30 Novembre 1980, aveva detto: Cristo, "*unico fra tutti i figli degli uomini, era per sua natura assolutamente innocente e libero dal peccato!*"²¹

In questi testi il Papa conferma la fede della Chiesa espressa nel Concilio Fiorentino il quale afferma che Cristo "sine peccato conceptus, natus et mortuus", cioè "senza peccato è stato concepito, è nato e morto!"²² Proprio perché senza peccato, dunque, Cristo è il vero uomo: "Ecce homo!" Egli è l'"uomo nuovo, uomo vero, uomo perfetto".²³

¹⁷ GALOT J., *Il mistero della redenzione*, in GIOVANNI PAOLO II, *Il Redentore dell'Uomo. Testo dell'enciclica con commenti originali di Baragli E., Noce A. del, Fabro C., Galot J., Grasso D., Sorge B.*, a cura di UGENTI A., Roma 1979, p.57.

¹⁸ «*In tutto simile a noi fuorché nel peccato*», Udienda generale, 3 Febbraio, in *Insegn.* XI/1, p.347.

¹⁹ GALOT J., *Il mistero della redenzione*, op. cit., p.57.

²⁰ *Senso della sofferenza alla luce della Passione*, Udienda generale, 9 Novembre 1988, in *Insegn.* XI/4, p.1470.

²¹ *Dives in misericordia*, 8.

²² Cfr. DENZ. - SCHÖNM., n.1347.

²³ Cfr. *Annuncio della prossima visita in Venezuela*, Recita dell'Angelus, 28 Ottobre 1984, in *Insegn.* VII/2, p.1063.

Il fatto che Gesù è senza peccato, continua ad osservare il Papa, non lo separa e non lo allontana dagli uomini ma al contrario lo rende più uomo e rende più possibile la sua unione con ogni uomo.²⁴

2.2 *L'uomo perfettamente libero*

Gesù Cristo è l'uomo perfetto anche perché è perfettamente libero. Spesso la libertà viene considerata come “una delle categorie più adatte per introdurre la singolarità della persona di Gesù”.²⁵ Gesù è l'uomo perfettamente libero perché è senza peccato. Non possiamo separare il concetto di peccato da quello di libertà. Il peccato, infatti, è la conseguenza del mal uso della libertà dell'uomo.²⁶ Se Gesù Cristo è senza peccato significa che la sua libertà è rimasta intatta, perfetta.

Per Giovanni Paolo II, la vera libertà non è la facoltà di fare tutto ciò che piace, ma è “la capacità dell'essere umano di realizzare, senza costrizioni, ciò che corrisponde alla sua vocazione di figlio di Dio, fatto ad immagine del suo Creatore”.²⁷

La libertà di Gesù, dunque, “va intesa sullo sfondo della fede di Israele. La libertà di Gesù è la trascrizione vissuta delle esigenze del Regno: è il Regno fatto persona. [...] La libertà di Gesù non è contro qualcuno o qualcosa ma è, piuttosto, a favore di quella umanità nuova e di quel disegno che si riassume nel regno”.²⁸ Questo disegno è il disegno del Padre; è la volontà del Padre. Infatti, secondo il pontefice, la volontà del Padre e i suoi comandamenti costituiscono “*l'ultima garanzia della libertà*”.²⁹ Il peccato è l'opporsi alla volontà del Padre. Di conseguenza, il peccato diventa “*l'ostacolo principale*” alla libertà dell'uomo.³⁰ Esso toglie la libertà all'uomo e lo rende schiavo. La schiavitù del peccato è, secondo il Papa, la peggiore fra tutte: “Tutte le

²⁴ Cfr. *Gesù, uomo solidale con tutti...*, op. cit., p.394.

²⁵ Cfr. COLZANI G., *Gesù, il volto umano di Dio*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 78 (1997), p.520.

²⁶ Cfr. *Nella prospettiva della Croce la libertà si presenta come dono e vocazione, ma oggi anche come sfida*, Omelia durante la Messa nella chiesa di San Stanislao dei Polacchi, Roma, 28 Giugno 1992, in *Insegn.* XV/1, p.1977.

²⁷ Cfr. «*La libertà deve poggiare sul fondamento granitico della verità*», Recita dell'Angelus, 17 Ottobre 1993, in *Insegn.* XVI/2, p.1046.

²⁸ COLZANI G., *Gesù, il volto umano di Dio*, op. cit., p.520.

²⁹ Cfr. *Nella prospettiva della Croce la libertà...*, op. cit., p.1977.

³⁰ Cfr. «*Accogliete la gioia, la libertà e l'amore di Gesù*», Inaugurazione del Giubileo dei giovani, 12 Aprile, in *Insegn.* VII/1, p.996.

altre schiavitù dell'uomo hanno un carattere secondario, rispetto a quella fondamentale, che è il peccato!"³¹

Ora Gesù Cristo è colui che ha cercato di fare sempre e solo la volontà del Padre (cfr. Gv 8,29). Egli è, come abbiamo visto sopra, l'uomo senza peccato; quindi l'uomo perfettamente libero e l'immagine perfetta di Dio:

La autentica libertà è un segno speciale dell'immagine di Dio nell'uomo. Gesù uomo comprende in sé la più alta forma di libertà umana, per cui consacra al Padre la sua vita e la sua morte e vive in totale accordo con la sua volontà. Egli afferma che la sua libertà è per il Padre, dicendo: «Io faccio sempre le cose che gli sono gradite» (Gv 8,29).³²

Nel vangelo Gesù stesso si dichiara uomo libero quando identifica sé stesso con la verità. Prima dice: "Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi" (Gv 8,32) e così fa capire che l'uomo libero è l'uomo che sta nella verità. Poi in un altro passo afferma: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv 14,6). Così, identificandosi con la Verità, Gesù si dichiara perfettamente libero.³³

3. Rivelando Dio, Cristo rivela l'uomo all'uomo

Essendo perfettamente libero e quindi senza peccato, Gesù Cristo è l'uomo perfetto. Proprio per questo, dice Giovanni Paolo II, Gesù può rivelare l'uomo all'uomo: "*Cristo ha rivelato «pienamente» l'uomo all'uomo proprio per il fatto che egli «non aveva conosciuto peccato»*".³⁴

Ma, secondo le parole del Concilio, Cristo rivela l'uomo all'uomo rivelando Dio. Gesù Cristo è, infatti, prima di tutto il rivelatore del Padre e del suo amore. Ecco le parole del Concilio: "Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione".³⁵

³¹ *Nella prospettiva della Croce la libertà...*, op. cit., p.1978.

³² *I vescovi: i più autorevoli catechisti del loro popolo, i principali araldi del mistero del Verbo incarnato*, A un gruppo di vescovi degli Stati Uniti in visita «ad limina», 8 Luglio 1988, in *Insegn.* XI/3, p.52.

³³ Per il rapporto tra verità e libertà, cfr. «*La libertà deve poggiare...*», op. cit., pp.1045-1047; COTTIER G., *Una lettura della «Veritatis splendor»*, in *Rassegna di Teologia*, 34 (1993), pp.603-614.

³⁴ «*In tutto simile a noi...*», op. cit., p.347.

³⁵ *Gaudium et spes*, 22.

In queste parole del Concilio due sono le verità che qui dobbiamo sottolineare: il fatto che Cristo “svela pienamente l’uomo all’uomo” e il fatto che lo faccia “rivelando il mistero del Padre e del suo amore”.

Giovanni Paolo II riflette spesso su questa affermazione conciliare. Nel suo insegnamento “Cristo è posto come mistero fondativo e veritativo della intelligenza e realizzazione del mistero dell’uomo”.³⁶ Per lui Gesù Cristo è “*l’icona del mistero trinitario*” e allo stesso tempo “*l’icona vivente dell’uomo*”:

Cristo è venuto nel mondo come l’icona vivente del mistero trinitario - Padre e Figlio e Spirito Santo - eterna realtà dell’Essere che è Verità e Amore, aperto sul mondo nella creazione, e comunicato all’uomo nella redenzione. Egli è, al tempo stesso, l’icona vivente dell’uomo, della sua redenzione ed elevazione e quindi della sua vera grandezza, nonostante il dramma personale e sociale, scoperto, enunciato e sperimentato nei giorni della caduta dei progenitori.³⁷

In Cristo troviamo dunque la rivelazione di Dio e dell’uomo. “Il vero volto di Dio e il vero volto dell’uomo [...] si incontrano fisicamente nell’uomo Gesù Cristo”.³⁸ È nel rivelare il volto di Dio che Cristo rivela il volto dell’uomo.

La lettera agli Ebrei dice che “Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio” (Eb 1,1). Secondo queste parole della Bibbia, Dio incomincia a rivelarsi già nell’Antico Testamento per mezzo dei profeti. Già nell’antica alleanza, infatti, troviamo ciò che il Papa chiama “*una rivelazione iniziale e progressiva*”³⁹ del mistero trinitario. In questa rivelazione, però, la distinzione delle Persone nell’unità di Dio rimane tuttavia sempre “*nell’ombra*”. Lo afferma il Papa parlando della rivelazione dello Spirito Santo.⁴⁰ La rivelazione di Dio raggiunge il suo culmine

³⁶ VALENTINI D., L’enciclica «Redemptor hominis» e la teologia fondamentale, in *Salesianum*, 44 (1982), p.139.

³⁷ *In Cristo, icona vivente dell’uomo, ogni persona ritrova in pienezza le ragioni della sua dignità*, Recita dell’Angelus, 16 Dicembre 1990, in *Insegn.* XIII/2, p.1668.

³⁸ STRUMIA A., *Redemptor Hominis: a dieci anni dall’enciclica*, in *Sacra Doctrina*, 34 (1989), p.617.

³⁹ Cfr. *La rivelazione dello Spirito Santo in Cristo*, Udienza generale, 28 Marzo, in *Insegn.* XIII/1, p.775.

⁴⁰ Cfr. *Pedagogia della Divina Rivelazione sullo Spirito Santo*, Udienza generale, 22 Agosto 1990, in *Insegn.* XIII/2, p.304. Cfr. anche: *Preparazione alla venuta dello Spirito Santo alla luce delle promesse veterotestamentarie*, Udienza generale, 31 Maggio, in *Insegn.* XII/1, pp.1395-1404; *Il nome «Spirito» nella rivelazione dell’Antico Testamento*, Udienza generale, 3 Gennaio 1990, in *Insegn.* XIII/1, pp.9-18.

nella persona di Gesù Cristo: “*Dio si comunica gradualmente all’uomo, introducendolo successivamente nella sua soprannaturale «auto-rivelazione», fino all’apice che è Gesù Cristo*”.⁴¹

Gesù è la Parola definitiva di Dio. Egli è “il Verbo” di Dio (cfr. Gv 1,1s); la stessa Parola di Dio fatta carne (cfr. Gv 1,14). Ora, normalmente, la parola comunica i propri pensieri e rivela quello che c’è nell’uomo. Questo è vero anche nel caso di Dio. Dal momento in cui Gesù è la Parola di Dio, egli è anche la Rivelazione di Dio. «Rivelare» significa rendere noto, rendere presente.⁴² Dio si rivela e quindi si rende noto, presente, e in più si comunica, si dona, in Gesù:

La verità su Gesù Cristo Figlio di Dio costituisce, nell’autorivelazione di Dio, il punto-chiave mediante il quale si svela l’indicibile mistero di un Dio unico nella santissima Trinità. Infatti, secondo la Lettera agli Ebrei, quando Dio «ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,2), ha svelato la realtà della sua vita intima - di quella vita nella quale egli rimane un’assoluta unità nella divinità, e al tempo stesso è Trinità cioè divina comunione di tre Persone.⁴³

Il pontefice dice che solo Gesù poteva rivelare questo mistero della comunione trinitaria e trova nel Nuovo Testamento le ragioni per questa sua affermazione:

A questa comunione rende direttamente testimonianza il Figlio che «è uscito dal Padre ed è venuto nel mondo» (Gv 16,28). Solamente lui. [...] Solo il Figlio poteva introdurci in questo mistero. Poiché «Dio nessuno lo ha mai visto»: nessuno ha conosciuto l’intimo mistero della sua vita. Solamente il Figlio: «il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18).⁴⁴

Perciò, il Figlio poteva rivelare il mistero della Trinità solamente perché egli stesso ne fa parte; perché egli stesso è Dio. Rivelando sé stesso il Figlio rivela la Trinità, e rivelando la Trinità rivela sé stesso. In altre parole, Gesù Cristo è il rivelatore “di sé stesso e «in sé stesso» del Padre e dello Spirito Santo”.⁴⁵

⁴¹ *Gesù compimento definitivo della rivelazione di Dio*, Udienza generale, 3 Aprile 1985, in *Insegn.* VIII/1, p.901.

⁴² Cfr. *Nella croce e nella risurrezione la dimensione del mondo si incontra con quella di Dio*, Omelia durante la Messa per gli universitari, 30 Marzo 1982, in *Insegn.* V/1, p.1042.

⁴³ *Gesù Cristo rivelatore della Trinità*, Udienza generale, 20 Agosto, in *Insegn.* X/3, p.228.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Cfr. COLOMBO G., «*Dominum et vivificantem*». *L’enciclica di Giovanni Paolo II*, in *Teologia*, 11 (1986), p.112.

Ora quando Dio si rivela, si dona; e quando si dona, si rivela. Dio si è rivelato nel Figlio e nel Figlio si è donato. Questa donazione trova il suo culmine nell'altro «Dono» che è lo Spirito Santo che il Padre e il Figlio insieme mandano nel mondo.⁴⁶ Così, all'autorivelazione di Dio corrisponde la sua autodonazione. Nell'Incarnazione si trova l'apice della Rivelazione e l'apice della Donazione di Dio all'uomo in Gesù Cristo:

Nel segno salvifico della Santissima Trinità il dono dell'Incarnazione costituisce, quindi, il vertice ed il centro di tutta la Rivelazione che Dio ha voluto fare di sé stesso all'uomo, e il vertice della donazione salvifica che Dio fa di sé e della sua vita per la nostra salvezza.⁴⁷

Rivelando il mistero di Dio, Cristo rivela il mistero dell'uomo. Essendo “l'icona vivente della Trinità” Gesù Cristo è anche “l'icona vivente dell'uomo”. Nelle parole di Giovanni Paolo II, nella sua Incarnazione Gesù ha rivelato l'uomo perfetto, “specchio dello splendore trinitario” e “iconostasi di Dio”:

Cristo, nella sua Incarnazione, ci ha svelato l'uomo perfetto. [...] La Scrittura ci rivela la natura dell'uomo creato a somiglianza di Dio, specchio dello splendore trinitario che nessuna debolezza, nessun peccato e nessuna malformazione può oscurare o alterare completamente. L'umanità dell'uomo è l'iconostasi di Dio.⁴⁸

Già nel prologo di Giovanni, Gesù viene presentato come “la luce vera che illumina ogni uomo” (Gv 1,9). È lui il Rivelatore non solo di Dio ma anche dell'uomo. Egli rivela la vera dignità dell'uomo, la sua alta vocazione, il vero senso della vita e della storia. Nella *Redemptor hominis* il Papa dice:

In Cristo e per Cristo, Dio si è rivelato pienamente all'umanità e si è definitivamente avvicinato ad essa e, nello stesso tempo, in Cristo e per Cristo, l'uomo ha acquistato piena coscienza della sua dignità, della sua elevazione, del valore trascendente della propria umanità, del senso della sua esistenza.⁴⁹

In un'altra occasione, a un gruppo di vescovi degli Stati Uniti in visita «ad limina», Giovanni Paolo II dice:

⁴⁶ Cfr. *Dominum et vivificantem*, 20-21.

⁴⁷ *Alla materna cura di Maria affido la città e la diocesi di Grosseto*, Recita dell'Angelus, 21 Maggio 1989, in *Insegn.* XII/1, p.1308. Cfr. anche: *Redemptoris mater*, 9.

⁴⁸ *Una società costruita senza precetti morali corre il rischio di generare nell'uomo una visione della vita senza speranza*, Ai vescovi della regione apostolica Centro-Est della Francia in visita «ad limina», 28 Marzo 1992, in *Insegn.* XV/1, p.997.

⁴⁹ *Redemptor hominis*, 11.

Per comprendere pienamente l'umanità, la sua dignità e il suo destino, il mondo deve comprendere Cristo. Cristo non soltanto rivela Dio all'uomo ma rivela anche l'uomo a sé stesso. Il mistero dell'umanità diventa comprensibile nel Verbo incarnato.⁵⁰

Il Papa fa poi un elenco di verità riguardo all'uomo e che si trovano pienamente in Cristo. In lui l'uomo scopre di essere creato a immagine e somiglianza di Dio, di essere un essere sociale, fatto di corpo e anima. Scopre il suo vero rapporto con Dio, la sua vera vocazione e il suo destino ultimo. Riporterò qui il testo del pontefice, anche se un po' lungo, perché lo ritengo molto chiaro e importante:

L'essere umano è creato a immagine e somiglianza di Dio. La piena immagine di Dio si trova espressa eternamente in Cristo, che San Paolo chiama la «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15).

In quanto creatura, l'uomo è anche un essere sociale chiamato a vivere in comunità con gli altri. La più alta forma di comunità e di relazione interpersonale è quella vissuta da Cristo nella comunione della Santissima Trinità.

L'essere umano inoltre comprende sé stesso come fatto di corpo e anima intimamente uniti in una sola persona. In Cristo sono uniti ipostaticamente in una sola divina persona la natura umana e divina. Il meraviglioso destino dell'uomo è partecipare, attraverso l'umanità di Cristo, di quella natura divina (cfr. 2 Pt 1,4). L'uomo è chiamato a glorificare Dio nel suo corpo e a trattare il suo corpo in un modo degno della sua dignità. In Gesù stesso dimora, corporalmente, la pienezza della divinità (cfr. Col 2,9). Attraverso il suo intelletto l'uomo oltrepassa tutto l'universo materiale e viene a contatto della verità divina. Gesù in quanto Verbo incarnato proclamò la sua totale identificazione con quella verità, quando disse: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6).

Per l'azione dello Spirito Santo l'uomo ha la possibilità di conoscere il disegno di Dio, che riguarda la creazione e la redenzione. Gesù stesso è il disegno di Dio: «tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). [...]

Cominciando a conoscere sé stesso, l'uomo scopre nel profondo della sua coscienza una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire (cfr. Gaudium et Spes, 16). Gesù stesso rivela la pienezza e l'essenza di ogni legge, che si riassume nell'amore di Dio e del prossimo (cfr. Mt 22,37-40). [...]

La autentica libertà è un segno speciale dell'immagine di Dio nell'uomo. Gesù uomo comprende in sé la più alta forma di libertà umana [...]. Nello stesso tempo Gesù distrugge ciò che nella persona umana si oppone alla libertà. [...]

⁵⁰ *I vescovi: i più autorevoli catechisti...*, op. cit., p.50.

Il destino ultimo per gli esseri umani è la morte. Guardando a Cristo l'uomo impara di essere destinato alla vita. [...] Vincendo la morte con la sua risurrezione, Cristo rivela la risurrezione di tutti, proclama la vita e rivela l'uomo a sé stesso nel suo destino ultimo, che è la vita.⁵¹

Sempre nello stesso discorso ai vescovi degli Stati Uniti, Giovanni Paolo II continua a dire che il mistero di Cristo illumina ogni realtà della esistenza umana. Oltre agli aspetti già menzionati sopra, il Papa parla della luce che Cristo getta sul valore della sessualità, della giustizia, della libertà, del progresso e dello sviluppo umano:

Il mistero del Verbo Incarnato getta luce su tutta la vita e l'esperienza umana [...]. L'autenticità e la finalità della sessualità, della giustizia e della libertà dell'uomo sono fondate nel piano eterno di Dio espresso in Cristo. [...]

Il pieno significato del progresso umano e dello sviluppo deve tener conto dell'insegnamento di Cristo: «Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4; cfr. Dt 8,3). L'imperfezione della giustizia umana e l'inadeguatezza di ogni compimento terreno sono in ultima analisi collegati al disegno di Dio rivelato in Cristo, che «non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura» (Eb 13,14).⁵²

Una realtà grande che spesso affligge l'uomo e che solo il Verbo Incarnato può illuminare è la sofferenza, specialmente quella degli innocenti. A questo grande tema Giovanni Paolo II dedica una lettera enciclica, la *Salvifici doloris*, nella quale afferma:

La sofferenza certamente appartiene al mistero dell'uomo. Forse essa non è avvolta quanto lui da questo mistero, che è particolarmente impenetrabile. Il Concilio Vaticano II ha espresso questa verità che «in realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...]». Se queste parole si riferiscono a tutto ciò che riguarda il mistero dell'uomo, allora certamente si riferiscono in modo particolarissimo all'umana sofferenza. Proprio in questo punto lo «svelare l'uomo all'uomo e fargli nota la sua altissima vocazione» è particolarmente indispensabile. [...] «Per Cristo e in Cristo si illumina l'enigma del dolore e della morte» (*Gaudium et Spes*, 22).⁵³

In quale momento e in che modo viene illuminato da Cristo questo enigma del dolore e della morte? Esso viene illuminato nel momento della Croce: “*Il problema del dolore fisico e spirituale degli innocenti richiede una spiegazione*

⁵¹ Ibid., pp.51-52.

⁵² Ibid., pp.54-55.

⁵³ *Salvifici doloris*, 31.

che solo il Verbo Incarnato può dare. E per darlo il più efficacemente possibile, egli la trae dalla croce”.⁵⁴

Tutte le verità che riguardano l'uomo, ma soprattutto quella del dolore e della morte, trovano la loro piena rivelazione e realizzazione in Cristo crocifisso. Anche se fin dal momento dell'Incarnazione Gesù è il rivelatore dell'uomo, è nell'umiliazione della croce che questa rivelazione diventa piena. Sì, secondo Giovanni Paolo II, è nel momento del massimo spogliamento di sé che Cristo rivela pienamente l'uomo all'uomo: *“In questo «spogliamento di sé stesso» che caratterizza profondamente la verità su Cristo vero uomo, possiamo dire che si ristabilisce la verità dell'uomo universale: la si ristabilisce e la si «ripara»*”.⁵⁵

Infatti, affermando quanto detto sopra, il Papa si chiede: *“Potrebbe svelarlo «pienamente» se non fosse passato anche attraverso questa sofferenza, e questo spogliamento senza limiti? Se non avesse, infine, esclamato sulla croce: «Perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46)”*.⁵⁶

3.1 Gesù Cristo rivela all'uomo la sua vera dignità

Rivelando l'uomo all'uomo Gesù Cristo gli rivela la sua *“straordinaria, unica, ineffabile dignità”*⁵⁷, quella dignità che Dio ha pensato per lui fin dall'inizio. Egli lo fa dal momento stesso in cui condivide con l'uomo la sua natura umana:

Ricordando che «il Verbo si fece carne», che cioè il Figlio di Dio è diventato uomo, dobbiamo prendere coscienza di quanto sia diventato grande, attraverso questo mistero - cioè attraverso l'Incarnazione del Figlio di Dio - ogni uomo! Cristo infatti è stato concepito nel grembo di Maria ed è divenuto uomo per rivelare l'Amore eterno del Creatore e Padre e per manifestare la dignità di ciascuno di noi.⁵⁸

Nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, l'Incarnazione si trova alla base della dignità dell'uomo. Quest'ultima viene capita alla luce dell'Incarnazione:

⁵⁴ *I vescovi: i più autorevoli catechisti...*, op. cit., p.55.

⁵⁵ *Colui che «spogliò sé stesso»*, Udienza generale, 17 Febbraio, in *Insegn.* XI/1, p.454.

⁵⁶ *Nell'anno mariano auguro a tutti i giovani di scoprire le profondità nascoste nel mistero di Gesù Cristo*, Omelia durante la Messa della Domenica delle Palme, III Giornata mondiale della gioventù, 27 Marzo 1988, in *Insegn.* XI/1, p.777.

⁵⁷ Cfr. *L'Annunciazione del Signore: mistero fondamentale dell'Incarnazione*, Udienza generale, 25 Marzo, in *Insegn.* IV/1, p.766.

⁵⁸ *La recita dell'Angelus impegna alla coerenza*, Recita dell'Angelus a Jasna Góra, Czestochowa (Polonia), 5 Giugno 1979, in *Insegn.* II/1, p.1431.

Dobbiamo dunque chiederci cos'è questo «uomo» se il Figlio di Dio ha scelto di essere uomo! [...] Ci meraviglia perché dobbiamo meravigliarci, dobbiamo ammirare il fatto che Iddio, il Figlio di Dio, si è fatto uomo. Dio festeggia in noi il suo mistero! Questo è il mistero dell'Incarnazione!⁵⁹

Davvero è infinito l'amore di Dio. Infinita è anche la dignità dell'uomo, dal momento in cui Dio diventa uomo.⁶⁰

Da quel momento dell'Incarnazione, dal momento cioè in cui Dio condivide con l'uomo la sua natura umana, Dio stesso diventa “*garante*” della dignità dell'uomo: “*Cristo, Figlio di Dio, incarnandosi assume l'umanità di ogni uomo, a partire dal più povero e derelitto. Egli diviene a tal punto solidale con ogni persona da farsi garante della sua stessa dignità*”.⁶¹

Il Figlio di Dio non ha disdegnato di prendere su di sé la natura dell'uomo e di unirsi ad ogni uomo. Con la sua Incarnazione egli ha fatto capire all'uomo il suo valore e la sua grandezza:

Gesù condivide così con ogni figlio e figlia del genere umano la stessa condizione esistenziale. E in questo egli rivela anche l'essenziale dignità dell'uomo: di ciascuno e di tutti. Si può dire che l'incarnazione è una «rivalutazione» ineffabile dell'uomo e dell'umanità.⁶²

In questo testo il Papa parla di una “*rivalutazione*” della dignità dell'uomo. Infatti, fin dall'inizio Dio aveva dato all'uomo una grande dignità. Solo che, con il suo peccato, l'uomo aveva perso questa dignità.⁶³ Con la sua Incarnazione, e soprattutto con la sua morte in croce, Gesù redime la dignità dell'uomo, la restaura e la completa:

In effetti, nella sua morte, espressione massima di quell'«umiliazione» umanamente inconcepibile di Dio di cui parla la lettera ai Filippesi (cfr. Fil 2,6-11), Cristo redime la dignità di ogni uomo e ne fonda in modo insuperabile

⁵⁹ *Le vie dell'amore e della verità conducono l'uomo alla liberazione*, Ai giovani nella parrocchia di Sant'Ippolito, Roma, 12 Febbraio 1984, in *Supplemento a L'Osservatore Romano*, 13-14 Febbraio 1984 (Anno CXXIV, n.37), p.3.

⁶⁰ «*Per mezzo di voi qui presenti invio l'Oplatek (cialda natalizia) a tutti i polacchi in patria e ovunque nel mondo*», A una rappresentanza della comunità polacca per la presentazione degli auguri, 24 Dicembre 1987, in *Insegn.* X/3, p.1506.

⁶¹ *La dignità dell'uomo si realizza nel dinamismo dell'amore reciproco*, Udienza generale dell'Anno Santo, 25 Gennaio 1984, in *Insegn.* VII/1, p.140.

⁶² *Gesù, uomo solidale con tutti...*, op. cit., p.397.

⁶³ Cfr. *Dives in misericordia*, 5-6.

i diritti. In Cristo il più reietto tra gli uomini può dire come Paolo: «Ha amato me e ha sacrificato sé stesso per me» (Gal 2,20).⁶⁴

Con la sua opera redentrice Gesù Cristo dà all'uomo la pienezza della dignità che Dio aveva pensato per lui fin dall'inizio:

Gesù Cristo - il Figlio di Dio fatto uomo, l'uomo perfetto - completa, ristabilisce e manifesta in sé stesso l'insuperabile dignità che Dio desidera dare all'uomo fin dall'inizio. Egli realizza in sé stesso ciò che l'uomo è chiamato ad essere: colui che è pienamente riconciliato con il Padre, completamente uno in sé stesso, completamente donato agli altri. [...] Gesù Cristo ci mette in grado di condividere ciò che egli è.⁶⁵

Sono da sottolineare qui i tre verbi che il pontefice usa nel descrivere l'opera di Cristo riguardo alla dignità dell'uomo. Gesù Cristo “*completa*”, “*ristabilisce*” e “*manifesta*” la vera dignità di ogni uomo, e lo fa “*in sé stesso*” essendo egli stesso l'uomo perfetto. Ma in che cosa consiste esattamente questa dignità dell'uomo? Nell'esortazione apostolica *Christifideles laici* il Papa dice:

La dignità della persona manifesta tutto il suo fulgore quando se ne considerano l'origine e la destinazione: creato da Dio a sua immagine e somiglianza e redento dal sangue preziosissimo di Cristo, l'uomo è chiamato ad essere «figlio nel Figlio» e tempio vivo dello Spirito, ed è destinato all'eterna vita di comunione beatificante con Dio.⁶⁶

Questa è dunque la vera dignità dell'uomo, di ogni uomo: il fatto di essere creato da Dio e per Dio, redento da Cristo e fatto figlio adottivo di Dio e tempio dello Spirito Santo, destinato alla felicità eterna. Questo è “*l'essenziale valore dell'uomo*” che deve essere salvaguardato a tutti i costi, e “*la cui affermazione o il cui ritrovamento è fonte della più grande gioia*”.⁶⁷ Nel caso dei battezzati, poi, il Papa parla anche di una “*dignità sacerdotale, profetica e regale*” in base alla loro partecipazione a questo triplice ufficio di Cristo.⁶⁸ La dignità dell'uomo perciò non sta in quello che egli «ha» o «fa» ma in quello che egli «è»:

La parola di Gesù: «Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?» (Mc 8,36) implica una luminosa e stimolante affermazione antropologica: l'uomo vale non per quello che «ha» - possedesse pure il mondo

⁶⁴ *La dignità dell'uomo si realizza...*, op. cit., p.140.

⁶⁵ *Non lasciate ai poveri le briciole della festa*, Omelia durante la Messa allo Yankee Stadium, New York (USA), 2 Ottobre 1979, in *Insegn.* II/2, p.557.

⁶⁶ *Christifideles laici*, 37.

⁶⁷ Cfr. *Dives in misericordia*, 14.

⁶⁸ Cfr. *Christifideles laici*, 14.

intero! - quanto per quello che «è». Contano non tanto i beni del mondo, quanto il bene della persona, il bene che è la persona stessa.⁶⁹

La grandezza della dignità dell'uomo si vede soprattutto nel prezzo che Dio stesso paga per riscattarlo: il prezzo di suo Figlio. Per redimere l'uomo Dio sacrifica suo Figlio: “*Il «caro prezzo» della nostra redenzione comprova il valore che Dio stesso attribuisce all'uomo, comprova la nostra dignità in Cristo*”.⁷⁰

Non risparmiando il proprio Figlio ma dandolo per la salvezza di tutti (cfr. Rm 8,32), è Dio stesso che attribuisce all'uomo una tale dignità. In questo «caro prezzo» che Dio paga si coglie il grande valore che l'uomo ha ai suoi occhi:

Quale valore deve avere l'uomo davanti agli occhi del Creatore se «ha meritato di avere un tanto nobile e grande Redentore» (Exsultet della Veglia pasquale), se «Dio ha dato il suo Figlio», affinché egli, l'uomo, «non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16).⁷¹

Da quanto detto sopra si deduce che Gesù Cristo rivela la dignità dell'uomo già nell'Incarnazione, ma soprattutto nel mistero pasquale. È sulla croce che il prezzo diventa veramente caro. In una catechesi durante l'udienza del Mercoledì, il Papa parla della dignità dell'uomo rivelata in Cristo alla luce della sua missione di rendere testimonianza alla verità. Gesù è venuto nel mondo “per rendere testimonianza alla verità” (cfr. Gv 18,37). Si tratta della “verità tutta intera” (cfr. Gv 16,13); quindi anche la verità sull'uomo. Ora, è proprio sulla croce che Gesù rende piena testimonianza alla verità. È lì, quindi, che Gesù rivela pienamente la dignità dell'uomo:

Il Figlio di Maria, che muore sulla croce, ha dato testimonianza di sé stesso: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18,37). Quando chiediamo perché muore sulla croce, bisogna rispondere che «la testimonianza alla verità» è l'unica «colpa» che egli ha confessato. E perciò la croce, l'umiliazione e lo spogliamento dell'uomo sono al tempo stesso - in Gesù Cristo - la sua elevazione. Poiché l'uomo che «rende testimonianza alla verità» eleva ed innalza ciò in cui si esprime tutta la dignità umana. [...] L'umiliazione e lo spogliamento sono al tempo stesso - in Gesù Cristo - l'elevazione dell'uomo in quanto egli «dà testimonianza alla verità». ⁷²

⁶⁹ Ibid., 37.

⁷⁰ *Redemptor hominis*, 20.

⁷¹ Ibid., 10.

⁷² *Gli aspetti morali della vocazione dei cristiani*, Udienza generale, 15 Settembre 1982, in *Insegn.* V/3, p.466.

Secondo Giovanni Paolo II, dunque, è proprio nell'umiliazione e nello spogliamento di Cristo che si trova la vera dignità e la vera esaltazione dell'uomo. Questa dignità è stata data a ogni essere umano, perché per ogni uomo il Figlio di Dio si è fatto uomo ed è morto in croce. *“Il suo sangue che ha versato per ciascun uomo di questo mondo, ci fa riconoscere la dignità di chiunque porti il nome di uomo, per quanto deturpato e oltraggiato possa apparire pure il suo volto”*.⁷³

Questa dignità ci fa capire anche l'unicità e l'irripetibilità di ogni essere umano. Significa cioè che, come Cristo, ogni persona umana è agli occhi di Dio preziosa, unica e irripetibile.

La dignità personale è proprietà indistruttibile di ogni essere umano. È fondamentale avvertire tutta la forza dirompente di questa affermazione che si basa sull'unicità e sull'irripetibilità di ogni persona. [...] La persona, nella sua individualità, non è un numero, non è un anello d'una catena, né un ingranaggio di un sistema. L'affermazione più radicale ed esaltante del valore di ogni essere umano è stata fatta dal Figlio di Dio nel suo incarnarsi nel seno d'una donna. [...] Per lui e di fronte a lui, l'uomo è sempre unico e irripetibile; qualcuno eternamente ideato ed eternamente prescelto; qualcuno chiamato e denominato con il proprio nome!⁷⁴

Questa dignità l'uomo la scopre in Cristo. Solo in lui la trova. In lui ogni uomo *“ha raggiunto e può raggiungere continuamente”* la sua vera dignità.⁷⁵ Gesù Cristo è *“la conferma ultima della dignità dell'uomo”*.⁷⁶

3.2 Gesù Cristo rivela all'uomo la sua altissima vocazione

Secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II, Gesù Cristo rivela all'uomo anche la sua *“altissima vocazione”*. La dignità e la vocazione dell'uomo sono molto collegate tra loro; si completano e si chiariscono a vicenda. La vera dignità dell'uomo viene meglio capita quando si considera anche la sua vocazione. La vocazione dell'uomo è, per Giovanni Paolo II, quella *“finalità della sua esistenza”* per cui vale la pena vivere ed impegnarsi:

⁷³ *L'amore di Cristo è più forte*, Messaggio all'LXXXVI Katholikentag tedesco, a Berlino, 4 Giugno 1980, in *Insegn.* III/1, p.1688.

⁷⁴ *Christifideles laici*, 37. Cfr. anche: *Natale, festa dell'uomo*, Messaggio «Urbi et Orbi», 25 Dicembre, in *Insegn.* I, p.419.

⁷⁵ Cfr. *Redemptor hominis*, 11.

⁷⁶ Cfr. *Antropocentrismo e teocentrismo congiunti in Cristo...*, op. cit., p.506.

L'uomo, la persona umana, è un essere che ha la vocazione, che ha una finalità profonda della sua esistenza, del suo essere, per cui vale la pena d'impegnarsi, vale la pena vivere. E questa è già una cosa di grandissima importanza, perché tanti nostri contemporanei soffrono proprio su questo punto, soffrono per la mancanza della risposta: perché vivere? qual è il senso della nostra vita? dei nostri sforzi? delle nostre sofferenze?⁷⁷

Qual è dunque la finalità dell'esistenza umana sulla terra? Qual è la vocazione dell'uomo che Cristo rivela? È la vocazione alla vita eterna; la "*vocazione all'immortalità*".⁷⁸ L'uomo è stato creato da Dio per la vita eterna: "*Tutti gli uomini sono chiamati alla vita eterna! [...] Tutti gli uomini sono chiamati a vivere con Dio e [...] senza di lui perdono la chiave del «mistero» di se stessi*".⁷⁹

Questa è la grandezza della chiamata dell'uomo! È una chiamata che trascende l'uomo e la sua vita sulla terra. Proprio per questo, l'uomo non deve mai rinchiudere le sue speranze e attese dentro la vita terrestre.⁸⁰ Esse devono superare i limiti di questa vita ed essere orientate verso la vita eterna.

Questa grande vocazione esige una decisione e un impegno da parte dell'uomo mentre vive nel mondo. Già in questo mondo, infatti, l'uomo è chiamato a vivere con Dio: "*Vivere con Dio*" significa per Giovanni Paolo II "*partecipare alla natura divina, essere una nuova creazione, fuggire il peccato ed essere restituiti alla somiglianza con Dio attraverso il potere dello Spirito Santo*".⁸¹

Si tratta perciò di una "*vocazione trascendente dell'essere umano*"⁸²; di una "*vocazione terrena e insieme trascendente*"⁸³; di "*una vocazione divina*": "*Ogni persona umana porta iscritta dentro il suo cuore una vocazione divina: «Non vivo inutilmente». Dio ci ha predestinati a vivere in Cristo, a vivere*

⁷⁷ *Cristo dice a ciascuno di voi: «Seguimi... entra nella pienezza del mio mistero»*, Ai giovani della diocesi di Roma, 18 Marzo 1989, in *Insegn.* XII/1, pp.612-613.

⁷⁸ Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 29.

⁷⁹ *Ogni persona deve sentirsi protagonista della propria salvezza*, Omelia durante la Messa per i giovani, Lisbona (Portogallo), 14 Maggio 1982, in *Insegn.* V/2, p.1679.

⁸⁰ Cfr. *Le speranze e le attese dei giovani vanno oltre gli orizzonti terreni*, A un gruppo di giovani studenti del Belgio, 8 Aprile 1988, in *Insegn.* XI/1, pp.835-836.

⁸¹ *Il magistero della Chiesa parla con l'autorità di Cristo*, Messaggio ai giovani in Willemstad (Antille Olandesi), 13 Maggio 1990, in *Insegn.* XIII/1, p.1299.

⁸² Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 33.

⁸³ Cfr. *Ibid.*, 41.

nell'eternità la pienezza della vita divina attraverso Cristo nello Spirito Santo".⁸⁴

Chiamato "a vivere nell'eternità la pienezza della vita divina", l'uomo in questo mondo è chiamato a "decisioni irrevocabili". Bisogna "affermare, con coraggiosa umiltà, la dignità del nostro essere di chiamati alla vita eterna, e quindi a decisioni irrevocabili. È questa la via per realizzare veramente la propria personalità umana e cristiana".⁸⁵

Queste decisioni non sono altro che la risposta ad altre vocazioni all'interno di questa grande vocazione dell'uomo. Si può parlare infatti di diverse chiamate all'interno della chiamata dell'uomo alla vita eterna. Quali sono queste altre chiamate o vocazioni?

Il Papa parla prima di tutto della chiamata alla libertà. L'uomo è chiamato a essere libero. Riferendosi alle parole di San Paolo: "Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi. [...] Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà" (Gal 5,1.13), Giovanni Paolo II dice:

Nella prospettiva cristiana, la vita è vocazione alla libertà, perché ogni essere umano porta dentro di sé l'immagine di Dio, che è Libertà vivente, e tutti sono chiamati a partecipare alla Redenzione di Cristo, che è il supremo liberatore dell'uomo contro tutte le forze del male. Tutti quelli che accettano il grande dono di avere Dio come Padre e Cristo come redentore non sono più schiavi di nulla!⁸⁶

Un'altra chiamata dell'uomo secondo il pontefice è quella all'amore. L'uomo è chiamato ad amare:

Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza (cfr. Gen 1,26s): chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore. Dio è amore (1 Gv 4,8) e vive in sé stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione (cfr. Gaudium et Spes, 12). L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano.⁸⁷

⁸⁴ *Cristo dice a ciascuno di voi...*, op. cit., p.613.

⁸⁵ *È urgente difendere il valore della vocazione religiosa*, Alle suore nel Santuario di Santa Rosa, Viterbo, 27 Maggio 1984, in *Insegn.* VII/1, p.1521.

⁸⁶ *La vita è vocazione alla libertà*, Discorso alle nuove generazioni, Praia (Capo Verde), 26 Gennaio 1990, in *Insegn.* XIII/1, p.209.

⁸⁷ *Familiaris consortio*, 11.

C'è poi, secondo Giovanni Paolo II, la chiamata alla santità. L'uomo è chiamato a essere santo. Già il Concilio Vaticano II aveva dedicato un intero capitolo della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* all'universale vocazione alla santità. Fra l'altro dice: "È chiaro dunque a tutti, che tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità: da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano".⁸⁸

Giovanni Paolo II interpreta queste parole del Concilio alla luce delle parole di San Paolo agli Efesini quando dice che Dio "ci ha scelti (in Cristo) prima della creazione del mondo [...] predestinandoci a essere suoi figli adottivi [...]. E questo a lode e gloria della grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto. [...] Ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito" (Ef 1,4-6.9). Al riguardo il Papa afferma: "*Queste parole hanno un'estensione universale, parlano dell'eterna scelta di tutti e di ciascuno in Cristo, della vocazione alla santità che è propria dei figli adottivi di Dio*".⁸⁹

Nella lettera apostolica *Christifideles laici* il pontefice parla della santità come "*la prima e fondamentale vocazione*" di ogni uomo.⁹⁰ Ma come si realizza, concretamente, questa vocazione alla santità? Secondo lui essa si realizza prima di tutto nell'osservanza dei comandamenti:

I comandamenti determinano le basi essenziali del comportamento, decidono del valore morale degli atti umani, rimangono in rapporto organico con la vocazione dell'uomo alla vita eterna, con l'instaurazione del Regno di Dio negli uomini e tra gli uomini.⁹¹

Poi, prosegue il Papa, la vocazione alla santità si realizza nello spirito del discorso della montagna e soprattutto delle beatitudini (cfr. Mt 5,3-12): "*Le otto beatitudini del discorso della montagna mostrano, in forma chiara, quale sia in questo mondo la nostra vocazione in Gesù Cristo*".⁹²

⁸⁸ *Lumen gentium*, 40.

⁸⁹ *Lettera apostolica ai religiosi in occasione dell'anno mariano*, 22 Maggio, in *Insegn.* XI/2, p.1605.

⁹⁰ Cfr. *Christifideles laici*, 16.

⁹¹ *Lettera apostolica per l'Anno Internazionale della Gioventù*, 31 Marzo 1985, in *Insegn.* VIII/1, p.809.

⁹² *Testimoniare unità e fedeltà nell'amore coniugale*, Omelia allo Stadio nazionale di Bissau (Guinea-Bissau), 27 Gennaio 1990, in *Insegn.* XIII/1, p.234.

In un testo già citato, il pontefice dice che questa è “*la via per realizzare veramente la propria personalità umana e cristiana*”.⁹³ Non si tratta dunque di una verità che riguarda solo il cristiano ma ogni uomo per il fatto stesso che egli è uomo. Lo afferma già il Concilio quando dice che “ciò non vale solo per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti, e la vocazione ultima dell’uomo è effettivamente una sola, quella divina”.⁹⁴ Ecco perché il Papa parla di una vocazione “*umana*” e “*cristiana*”. In realtà ogni vocazione umana è allo stesso tempo cristiana perché l’uomo è stato creato a immagine di Cristo ed è chiamato ad assomigliarsi a Cristo.

4. L’uomo chiamato a essere più uomo configurandosi a Cristo

Ogni uomo è chiamato a essere più uomo, cioè a realizzarsi pienamente come uomo. Dato, però, che Cristo è l’uomo perfetto, l’uomo realizza pienamente sé stesso quando si configura a Cristo. “In un periodo storico in cui l’immagine dell’uomo sembra stia perdendo i suoi veri lineamenti sotto potenti fasci di luci deformanti è necessario un richiamo al «modello» vero”.⁹⁵ Più si configura al modello che è Cristo, più l’uomo diventa uomo. Nelle parole di San Paolo, si tratta della realizzazione dell’uomo perfetto “nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo” (cfr. Ef 4,13).

Secondo la Bibbia l’uomo è stato già creato «a immagine di Cristo». Esiste, infatti, un forte legame o, come dice il Papa, “*una sintonia profonda*” tra l’uomo e Cristo.⁹⁶ Questa sintonia o somiglianza, però, non è ancora perfetta, come vedremo, e ha bisogno di essere perfezionata.

4.1 L’uomo creato “a immagine di Cristo”

Si tratta di una verità biblica⁹⁷ che ha il suo fondamento soprattutto nelle lettere di San Paolo. Quelli che da sempre Dio ha conosciuto, dice l’apostolo, “li ha

⁹³ Cfr. *È urgente difendere...*, op. cit., p.1521.

⁹⁴ *Gaudium et spes*, 22.

⁹⁵ SERRA A., *Il volto dell’uomo alle soglie del 2000. Verso il 23° Congresso Eucaristico Nazionale*, in *La Civiltà Cattolica*, 148 (1997) 2, p.591.

⁹⁶ Cfr. *Il legame esistente tra la Redenzione e l’uomo*, Udienza generale dell’Anno Santo, 23 Novembre, in *Insegn.* VI/2, p.1155.

⁹⁷ Cfr. F. FESTORAZZI, *L’uomo immagine di Dio. Gen 1,26-27 nel contesto totale della Bibbia*, in *Bibbia e Oriente*, 4, (1964), pp.115-116; Luz U., *L’immagine di Dio in Cristo e nell’uomo secondo il Nuovo Testamento*, in *Concilium*, 5 (1969) 10, pp.100-112;

anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli" (Rm 8,29). Come l'uomo ha ereditato da Adamo "l'immagine dell'uomo di terra" così da Cristo erediterà "l'immagine dell'uomo celeste" (cfr. 1 Cor 15,47-49). Cristo è la perfetta "immagine di Dio" (cfr. 2 Cor 4,4; Col 1,15). Il cristiano è chiamato a conformarsi a Cristo per diventare, come lui, immagine perfetta di Dio (cfr. 1 Cor 3,18).

Diverse volte Giovanni Paolo II riprenderà questo tema, specialmente nelle catechesi sul *Credo* durante le udienze del Mercoledì. Per lui, l'uomo è ontologicamente già immagine di Dio, ma esistenzialmente non lo è ancora.⁹⁸ Qui il Papa si rifà a San Tommaso:

Nell'esistere quotidiano l'uomo sperimenta la sua contingenza derivante dai suoi limiti e dal suo peccato. Egli si accorge allora di essere a immagine di Dio e non già immagine di Dio. Immagine di Dio è solo il Verbo, il Figlio in cui il Padre ha riposto tutta la sua compiacenza. L'uomo è solo un'immagine molto imperfetta di Dio (cfr. S. Thomae, *Scriptum super Sententiis*, I d. 3, q. 3a 1 resp. ad 5^{um}).⁹⁹

Anche se il Dottor Angelico qui non fa nessun riferimento biblico, è evidente che il suo insegnamento sia in sostanza quello di San Paolo nei testi sopra citati. Come osserva il Papa, Cristo è il modello ontologico dell'uomo. Ciò significa che l'uomo si realizza come «già immagine» soltanto conformandosi all'immagine di Cristo.

L'espressione a immagine indica per l'uomo una tensione verso la piena trasparenza alla verità, gli traccia un cammino etico e ascetico fatto di virtù e di legge, di doveri e diritti. Su questa strada egli non può non imbattersi, presto o tardi, in colui che è immagine piena di Dio, il Cristo che ha «associato a sé» ognuno di noi.¹⁰⁰

Esiste dunque un rapporto ontologico fra Cristo come «immagine perfetta di Dio» e l'uomo creato «a immagine di Dio». L'uomo è stato "*creato in Cristo e per Cristo*"¹⁰¹, cioè a immagine di Cristo, "per mezzo di lui e in vista di lui" (cfr. Col 1,16). Il primo Adamo è «figura» del secondo Adamo che è Cristo. Il primo viene creato «a immagine di Dio» solo in vista del secondo Adamo che è «l'immagine perfetta di Dio». "Possiamo quindi dirci «a immagine di Dio» perché creati a immagine di Gesù, figli nel Figlio, attaccati a lui come

IAMMARRONE G., *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989.

⁹⁸ Cfr. HRANIC D., op. cit., pp.82-88.

⁹⁹ *La dignità dell'uomo si realizza...*, op. cit., pp.141-142.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Cfr. *Il legame esistente...*, op. cit., p.1156.

i tralci al ceppo della vite; propriamente parlando, dovremmo considerarci a immagine dell'unica Immagine di Dio, il suo Figlio fatto uomo".¹⁰² Prima o dopo l'uomo scoprirà in sé questa presenza trascendente di Cristo.

Per l'uomo che vuole capire e realizzare sé stesso, l'incontro con Cristo e la configurazione a lui sono perciò indispensabili. "Considerato fuori da questa cornice cristologica, l'uomo diventa un enigma totalmente insolubile!".¹⁰³ Cristo è "la chiave interpretativa risolutiva del mistero dell'uomo".¹⁰⁴ Infatti, dice il Papa: "*L'incontro con Cristo «trasfigura» l'umana esistenza. «Per me vivere è Cristo» (Fil 1,21), esclama l'apostolo Paolo. Tutto è diverso, tutto è più bello dopo averlo incontrato!*".¹⁰⁵

4.2 L'essere "in Cristo"

Nella *Redemptor hominis* Giovanni Paolo II dice:

L'uomo che vuol comprendere sé stesso fino in fondo - non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali, e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere - deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte, avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, entrare in lui con tutto sé stesso, deve «appropriarsi» ed assimilare tutta la realtà dell'incarnazione e della redenzione per ritrovare sé stesso.¹⁰⁶

Che cosa significa questo "entrare in lui (in Cristo) con tutto sé stesso" e "appropriarsi" di tutta la realtà del suo mistero?

Non si tratta qui soltanto di mettersi in ascolto di un insegnamento e di accogliere nell'obbedienza un comandamento. Si tratta, più radicalmente, di aderire alla persona stessa di Gesù, di condividere la sua vita e il suo destino, di partecipare alla sua obbedienza libera e amorosa alla volontà del Padre.¹⁰⁷

¹⁰² CAVIGLIA G., *Gesù Cristo centro del cosmo e della storia: in lui trova vera luce il mistero dell'uomo*, in *Salesianum*, 52 (1990), p.342.

¹⁰³ MARTINS J. S., *Dives in misericordia. Commento all'enciclica di Giovanni Paolo II*, Brescia 1981, p.12.

¹⁰⁴ Cfr. CODA P., *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della «Gaudium et Spes»*, in *Lateranum*, 54 (1988), p.180. Cfr. anche: AGRISTI G., *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia cristiana*, Bologna 1979; COMBLIN J., *Antropologia cristiana*, Assisi 1987; GOZZELLINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Torino 1991.

¹⁰⁵ *L'incontro con Cristo «trasfigura» l'umana esistenza, Recita dell'Angelus a Castel Gandolfo*, 8 Agosto 1993, in *Insegn.* XVI/2, p.377.

¹⁰⁶ *Redemptor hominis*, 10.

¹⁰⁷ *Veritatis splendor*, 19.

Appropriarsi della realtà di Cristo significa, dunque, per il pontefice, avere prima di tutto gli stessi valori di Cristo; “*valori umani e divini*” allo stesso tempo.¹⁰⁸ In Cristo tutti i valori umani trovano “*il loro compimento e la loro unità*”.¹⁰⁹ Secondo Giovanni Paolo II, l’uomo - considerata la sua dignità e la sua altissima vocazione in Cristo - ha il dovere di cercare questi valori. Riferendosi alle parole di San Paolo: “*voi siete in Cristo Gesù*” (1 Cor 1,30), che egli interpreta come “*fondamento*” della dignità e della vocazione dell’uomo, il Papa afferma:

Ecco, proprio il fatto che noi siamo «in Cristo Gesù» costituisce il fondamento della nostra nuova grandezza, della nostra nuova dignità, e soprattutto rappresenta la nostra vocazione. È proprio questo essere «in Cristo Gesù» che crea una scala di valori completamente nuova, ben diversa da quella che dispone «il mondo». [...] Proprio in base e in conseguenza di questa nuova grandezza, derivante da Cristo Gesù, cambia pure radicalmente la fonte della valutazione e della qualificazione di tutto.¹¹⁰

Questo cambiamento radicale nel valutare e qualificare ogni cosa secondo Cristo porta l’uomo ad avere “*gli stessi sentimenti di Cristo*” (cfr. Rm 15,5) nel modo di pensare, di decidere, di vivere, e questo nei confronti di Dio, di sé stesso, degli altri e del creato.¹¹¹ In altre parole, chi ha i valori di Cristo ha anche i suoi sentimenti.

“*Entrare in Cristo*” e “*appropriarsi*” del suo mistero significa soprattutto avere quella sapienza di cui parla San Paolo, quella cioè di “*non sapere altro [...] se non Gesù Cristo, e questi crocifisso*” (1 Cor 2,2). Significa allora «partecipare» in prima persona al suo sacrificio. Ecco cosa dice il Papa a proposito:

Ciascuno è chiamato a partecipare al sacrificio di Cristo, a collaborare con lui nell’opera della redenzione da lui compiuta. Lo dice esplicitamente l’apostolo Paolo quando scrive ai Colossesi: «Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo quello che manca ai patimenti di Cristo nella mia carne, a favore

¹⁰⁸ Cfr. *Solidale slancio per costruire la «civiltà nuova»*, Messaggio per la Giornata Missionaria Mondiale, 14 Giugno 1979, in *Insegn.* II/1, p.1552.

¹⁰⁹ Cfr. *La causa dell’educazione cattolica è la causa di Gesù e del suo Vangelo*, Incontro con il mondo della scuola scozzese, Edimburgo (Gran Bretagna), 1 Giugno 1982, in *Insegn.* V/2, p.2055.

¹¹⁰ «*Fate della parrocchia una famiglia sola*», Omelia durante la Messa nella parrocchia di San Marco Evangelista, Roma, 29 Gennaio 1984, in *Insegn.* VII/1, pp.191-192.

¹¹¹ Cfr. *La nuova civiltà o sarà fondata sull’amore o non sarà*, Ai giovani in Piazza del Plebiscito, Viterbo, 27 Maggio 1984, in *Insegn.* VII/1, pp.1547-1552.

del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24). Lo stesso apostolo scrive pure: «Sono stato crocifisso con Cristo» (Gal 2,20). Queste affermazioni non partono solo da un'esperienza e da un'interpretazione personale di Paolo, ma esprimono la verità sull'uomo, redento senza dubbio a prezzo della croce di Cristo, eppur contemporaneamente chiamato a «completare quel che manca nella propria carne» alle sofferenze di lui per la redenzione del mondo.¹¹²

Si, è proprio nella partecipazione alle sofferenze di Cristo che la somiglianza con Cristo raggiunge la sua pienezza.¹¹³ Questa partecipazione ha come base l'unione di Cristo con ogni uomo:

Questa solidarietà di Cristo con ogni uomo contiene in sé la chiamata alla cooperazione solidale con lui nell'opera della redenzione. Tale è l'eloquenza del Vangelo. Tale è soprattutto l'eloquenza della croce!¹¹⁴

Secondo il pontefice, bisogna che la “*realtà oggettiva del mistero della Redenzione*” diventi “*realtà soggettiva*” di ogni uomo perché possa ottenere la sua concreta efficacia.¹¹⁵ Finché non c'è questa assimilazione del mistero di Cristo, l'uomo non sarà mai pienamente uomo: “*Non si è uomo in pienezza se non si vive nella Redenzione!*”¹¹⁶

4.3 La creazione dell'“uomo nuovo”

Questo configurarsi a Cristo e immergersi nel suo mistero, soprattutto nel mistero della Redenzione, porta alla creazione dell'«uomo nuovo» di cui parla San Paolo: “Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono nate di nuove!” (2 Cor 5,17). “Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza (di Dio), ad immagine del suo Creatore” (Col 3,9-10). “«*L'uomo vecchio*» è «*l'uomo del peccato*», spiega il Papa. «*L'uomo nuovo*»

¹¹² *Valore sostitutivo e rappresentativo del sacrificio di Cristo vittima di espiazione «per i peccati» di tutto il mondo*, Udienza generale, 26 Ottobre, in *Insegn.* XI/3, pp.1333-1334. Cfr. anche: *Cristo libera l'uomo dalla schiavitù del peccato verso la libertà nella verità*, Udienza generale, 3 Agosto 1988, in *Insegn.* XI/3, pp.209-210.

¹¹³ Cfr. *L'esperienza del soffrire ci illumina sul suo valore redentivo della sofferenza*, A malati della diocesi di Vercelli, 25 Febbraio 1984, in *Insegn.* VII/1, pp.497-498.

¹¹⁴ *Valore sostitutivo e rappresentativo*..., op. cit., p.1335.

¹¹⁵ Cfr. «*Aprite le porte al Redentore*», Ai Cardinali e ai membri della Curia Romana all'udienza per lo scambio degli auguri natalizi, 23 Dicembre 1982, in *Insegn.* V/3, p.1675.

¹¹⁶ *Ibidem*.

*è colui che grazie a Cristo ritrova in sé l'originale «immagine e somiglianza» del suo Creatore».*¹¹⁷

Perciò, continua a dire San Paolo: “Deponete anche voi tutte queste cose: ira, passione, malizia, maldicenze, e parole oscene dalla vostra bocca. Non mentitevi gli uni gli altri” (Col 3,8-9). “Dovete deporre l’uomo vecchio con la condotta di prima, l’uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici. Dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l’uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera” (Ef 2,10).

L’uomo nuovo è Cristo! “Egli è l’uomo nuovo in quanto realizza in sé la determinazione iniziale di un uomo destinato alla comunione con Dio. È quindi l’uomo nuovo a motivo del suo modo assolutamente singolare di vivere la realtà di un uomo comune”.¹¹⁸ Rivestire l’uomo nuovo, come dice San Paolo, significa dunque rivestire Cristo. Dice il Papa:

Ricordate sempre che Cristo è l’uomo nuovo: gli uomini nuovi possono sorgere soltanto a sua imitazione. Egli è la pietra fondamentale per costruire un mondo nuovo. Solamente in lui troveremo la verità totale sull’uomo, che lo renderà libero interiormente ed esteriormente.¹¹⁹

In questa sua nuova creazione, dunque, l’uomo trova la sua vera libertà: non quella promessa “*con illusione ed inganno*” dai poteri di questo mondo, cioè la libertà come “*una totale autonomia, una rottura da ogni appartenenza in quanto creature e figli, un’affermazione di autosufficienza, che ci lascia indifesi dinanzi ai nostri limiti e alle nostre debolezze, soli nel carcere del nostro egoismo, schiavi dello «spirito di questo mondo», condannati alla «schiavitù della corruzione» (Rm 8,21)*”¹²⁰, ma la libertà vera, quella basata sulla dignità di figli di Dio: “*L’elevazione spirituale e morale dell’uomo, affinché raggiunga lo «stato di uomo perfetto secondo Cristo» (Ef 4,13), è il*

¹¹⁷ *Cristo libera l’uomo e l’umanità verso una «nuova vita»*, Udienza generale, 10 Agosto 1988, in *Insegn.* XI/3, p.224.

¹¹⁸ PANNENBERG W., *Il fondamento cristologico dell’antropologia cristiana*, in *Concilium*, 9 (1973) 6, p.133.

¹¹⁹ *Fedeltà, amore a Cristo, visibile unità ecclesiale*, Ai sacerdoti, religiosi e laici, Lima (Perù), 1 Febbraio 1985, in *Insegn.* VIII/1, pp.346-347.

¹²⁰ Cfr. «*Non abbiate paura di essere santi! Questa è la libertà con cui Cristo ci ha liberati*», Omelia durante la Messa per i giovani fedeli della Galazia, Santiago de Compostela (Spagna), 20 Agosto 1989, in *Insegn.* XII/2, p.303.

cammino che conduce alla liberazione vera e integrale, basata sulla dignità di figli di Dio".¹²¹

Ora questo rivestire l'uomo nuovo, che porta a una vera e integrale liberazione basata sulla dignità di figli di Dio, è possibile grazie all'opera redentrice di Cristo: "*Il frutto della redenzione compiuta da Cristo è proprio questa «novità di vita» [...] La redenzione è dunque la nuova creazione in Cristo*".¹²²

Perciò, l'uomo che accoglie la redenzione e si riveste di Cristo, l'uomo che si forma sul modello che è Cristo, è l'uomo libero, l'uomo nuovo, l'uomo perfetto! Questo è il cristiano! L'uomo vero è il cristiano:

Il cristiano è chiamato ad essere un uomo nuovo nel modo di pensare, nuovo nel modo di sentire, nuovo nel modo di comportarsi. In lui si deve affermare progressivamente un'armonia tra pensiero e azione, tra sentimento e istinto, tra spirito e carne, che suscita in quanti lo avvicinano la percezione della forza superiore che opera in lui.¹²³

L'uomo vero è dunque il cristiano, e il vero cristiano è il santo. Ecco come parla Giovanni Paolo II del santo quale uomo vero:

Il santo è l'uomo vero, la cui testimonianza di vita attira, interpella e trascina, perché egli manifesta un'esperienza umana trasparente, colmata dalla presenza di Cristo, il Figlio di Dio, il Santo per eccellenza, «che ha vissuto la nostra condizione di uomo in tutto eccetto il peccato». Il Cristo è l'uomo perfetto; la vita cristiana cerca di raggiungere in lui la piena statura dell'uomo, creato a immagine di Dio e ricreato per la salvezza nella percezione dell'amore. La santità comporta una novità di vita che a partire da una profonda intimità con Dio, da Cristo, nello Spirito Santo, penetra tutte le situazioni umane, tutti gli stili di vita, tutti gli impegni, tutti i rapporti con le cose, con gli uomini, con Dio.¹²⁴

La santità intesa come conformità a Cristo è per il pontefice la base di ogni speranza cristiana:

¹²¹ *La nuova evangelizzazione è la vera liberazione dell'uomo*, Ai vescovi dell'Ecuador in visita «ad limina», 27 Ottobre 1989, in *Insegn.* XII/2, p.1040.

¹²² *Cristo libera l'uomo e l'umanità...*, op. cit., p.225.

¹²³ *La nuova civiltà...*, op. cit., p.1548.

¹²⁴ *Necessitano laici santi perché sono autentici riformatori*, Al Pontificio Consiglio per i Laici, 7 Giugno 1986, in *Insegn.* IX/1, p.1786.

Nella faticosa ascesa per essere conformi all'immagine di Cristo, i credenti in lui, come dice San Paolo, «rivestono l'uomo nuovo...», e «si rinnovano, per una piena conoscenza di Dio» (cfr. Col 3,10) secondo l'immagine di Colui che è «modello». Questo è il solido fondamento della speranza cristiana!¹²⁵

La chiamata alla santità è dunque una chiamata all'umanità. È una chiamata “*sublime ed esigente*”, dice il pontefice, e sarebbe impossibile per l'uomo realizzarla se non è aiutato dallo Spirito Santo.¹²⁶ Ma anche Gesù da parte sua ha assicurato la sua assistenza: “Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo!” (Mt 28,20).

5. Un “umanesimo autentico” è quello strettamente collegato a Cristo

“L'importanza della proposta cristiana dell'uomo nuovo in Cristo” scrive M. Bordoni, “va anzitutto collocata nella giusta linea antropologica di fondo che assolve un ruolo critico ed indicativo per ogni linea operativa concreta”.¹²⁷ Questo è ciò che ha sempre cercato di fare Giovanni Paolo II nel suo insegnamento, soprattutto quando propone Gesù Cristo come unica speranza dell'uomo.

Fin dalla sua giovinezza Karol Wojtyła è stato un grande appassionato dell'uomo: l'uomo nella sua piccolezza e nella sua grandezza. Nel *Varcare la soglia della speranza* confessa che l'uomo l'ha sempre “*appassionato*”.¹²⁸ Da vero contemplativo, fin da sempre si è lasciato rapire da questa “*affascinante e tremenda realtà dell'uomo*”¹²⁹:

¹²⁵ *Gesù Cristo: Figlio intimamente unito al Padre*, Udienza generale, 8 Luglio, in *Insegn.* X/3, p.54.

¹²⁶ Cfr. *La comunione nella preghiera ci condurrà alla piena comunione nell'Eucaristia*, Omelia nella Cattedrale dello Spirito Santo, Istanbul (Turchia), 29 Novembre 1979, in *Insegn.* II/2, p.1276.

¹²⁷ BORDONI M., *L'annuncio di Cristo «uomo-nuovo» come proposta cristiana per un progetto di promozione umana*, in *Studia Moralia*, 15 (1977), p.740.

¹²⁸ Cfr. *Varcare la soglia della speranza*, (con Messori V.), Milano 1994, p.217. “L'uomo viene posto al centro del cosmo e della storia dal Wojtyła poeta, filosofo, pontefice, e viene proiettato nell'eternità, una volta assunto nell'Uomo-Cristo, che è, e resta il capolavoro di Dio” (VINCENZO R., *L'umanesimo di Karol Wojtyła*, Bari 1980, p.81).

¹²⁹ Cfr. *Annunciare l'amore di Cristo agli uomini che vivono le contraddizioni del nostro tempo*, Ai vescovi lombardi in visita «ad limina», 15 Gennaio 1982, in *Insegn.* V/1, p.101.

Voglio confidarvi, in proposito, che la riflessione sull'uomo e, prima ancora, un interesse peculiare e diretto per l'uomo concreto, per ogni singolo uomo - come creatura costituita in dignità naturale e soprannaturale, grazie alla convergente e provvidente azione di Dio Creatore e del Figlio Redentore - è per me un «habitus» mentale, che ho avuto da sempre, ma che ha acquistato più lucida determinazione dopo le esperienze della mia giovinezza e dopo la chiamata alla vita sacerdotale e pastorale.¹³⁰

Eletto successore di Pietro, «la scelta per l'uomo» è stata l'unica sua opzione programmatica - insieme a quella di costruire la Chiesa del Concilio.¹³¹ Egli dice:

Occorre conoscere l'uomo d'oggi per poterlo capire, ascoltare, amare, così com'è [...]. Oggi sono particolarmente attuali le figure evangeliche del Buon Samaritano, del Padre del Figliol Prodigio, del Buon Pastore. Bisogna costantemente tastare il polso di questa nostra epoca, per poter conoscere l'uomo nostro contemporaneo.¹³²

Le tre immagini bibliche del Buon Samaritano, del Padre del figliol prodigo e del Buon Pastore, fanno capire ciò che vuole essere il Papa per l'umanità. Per lui è necessario andare incontro all'uomo, specialmente all'uomo sofferente, lì dove si trova, se si vuole conoscerlo e aiutarlo. Ecco perché spesso e ben volentieri «rompe gli schemi facendo subito capire che non c'è protocollo o cerimoniale che tenga di fronte all'uomo sofferente e comunque di fronte all'uomo che ha bisogno di conforto o di aiuto materiale e spirituale».¹³³ Forse non è questo ciò che ha sempre cercato di fare soprattutto nei suoi viaggi apostolici nel mondo? Già il giorno dell'inizio del suo pontificato, il 22 Ottobre 1978, sul sagrato della Basilica di San Pietro, «rompendo la rigidità del cerimoniale, aveva cominciato a scendere i gradoni della basilica [...] per andare verso una umanità sofferente, che egli aveva voluto fosse in prima fila quel giorno di glorificazione».¹³⁴ Non per niente è considerato «il Papa dell'uomo!».¹³⁵

¹³⁰ *La «scuola per l'uomo» favorisca l'incontro con Cristo*, All'Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medi, 3 Novembre 1979, in *Insegn.* II/2, p.1023.

¹³¹ Cfr. SORGE B., *Le due opzioni di Papa Wojtyla*, in *La Civiltà Cattolica*, 130 (1979) 4, pp.3-19.

¹³² *Bisogna conoscere l'uomo d'oggi per illuminare completamente le menti*, Ai convegnisti di «Missioni al popolo per gli anni 80», 6 Febbraio, in *Insegn.* IV/1, pp.235-236.

¹³³ MICHELINI A. (a cura di), *Giovanni Paolo II. L'uomo, il Papa, il suo messaggio*, I: *Habemus Papam*, Milano 1992, p.19.

¹³⁴ DEL RIO D. - ACCATTOLI L., Wojtyla. *Il nuovo Mosé*, Milano 1988, p.27.

¹³⁵ Cfr. PALUMBIERI S., *Volto, cuore, mani dell'uomo. Le tre encicliche di Giovanni Paolo II rivistate e articolate*, Torino 1983, p.21.

Questo suo amore per l'uomo nasce dal suo amore per Cristo. Nel cuore del pontefice Cristo e l'uomo hanno un posto privilegiato. Cristo e l'uomo sono davvero "i due versanti su cui si declina l'intero progetto magisteriale di Giovanni Paolo II".¹³⁶ A tutti coloro che cercano con sincerità di capire l'uomo egli invita a guardare a Cristo. Egli "dichiara che l'accesso dell'uomo inizia dalla conoscenza di Cristo: è dalla cristologia che si passa alla antropologia".¹³⁷ Il Papa s'interroga: "Non è forse la cristologia il fondamento e la prima condizione per l'elaborazione di una antropologia più completa, secondo le esigenze dei nostri tempi?"¹³⁸

Per Giovanni Paolo II, come per il Concilio¹³⁹, un "umanesimo autentico" è quello "strettamente collegato a Cristo".¹⁴⁰ Come successore di Pietro egli

¹³⁶ Cfr. SODANO A., *Un dono di Dio alla sua Chiesa*, in *L'Osservatore Romano*, 16 Ottobre 1998 (Anno CXXXVIII, n.239), p.1.

¹³⁷ COMPOSTA D., *L'antropologia nell'insegnamento dell'enciclica di S.S. Giovanni Paolo II «Redemptor hominis»*, in *Palestra del Clero*, 58 (1979), pp.666-667. Giovanni Paolo II "intende l'antropologia in chiave personalistica, dando valore a ogni singolo uomo, senza concedere nulla alla concezione collettivistica propria dell'umanesimo marxista" (LIVI A., *Il destino dell'uomo in Karol Wojtyla*, in *Studi Cattolici*, 23 (1979), p.608). Burke C. spiega poi cos'è il personalismo: "Il personalismo costituisce una visione dell'uomo che ne sottolinea la dignità quale figlio di Dio. [...] L'uomo personalista incontra valori personali dappertutto e in ogni persona" (BURKE C., *Personalismo, individualismo, «communio»*, in *Studi Cattolici*, 38 (1994), p.87). Perciò il personalismo non significa individualismo: "È assai importante fare distinzione tra i due, poiché l'individualismo potrebbe facilmente venir collegato al personalismo, al punto di confondersi con esso. [...] In un certo senso è da dire che l'individualismo si presenta come una forma di personalismo mutilata e falsa" (Ibid., p.86). Per altri studi più approfonditi sul pensiero filosofico del pontefice, cfr. BELLO A. A., *Giovanni Paolo II: un Papa filosofo*, in *Vita Sociale*, 35 (1978) 6, pp.370-375; LEVINAS E., *La filosofia di Karol Wojtyla*, in *Vita e Pensiero*, 63 (1980) 4, pp.30-33; WIERCINSKI S., *Pope John Paul II: Philosopher and theologian*, in *The Homiletic and Pastoral Review*, 70 (1978/79) 7, pp.8-13; LOBATO A., *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyla*, in *Angelicum*, 56 (1979), pp.165-210; HEBBLETHWAITE P., *Pope John Paul II as philosopher and poet*, in *The Heythrop Journal*, 21 (1980), pp.123-136.

¹³⁸ *La filosofia di San Tommaso in spirito di apertura e universalismo*, Al Pontificio Ateneo «*Angelicum*», Roma, 17 Novembre 1979, in *Insegn.* II/2, p.1187.

¹³⁹ Questa è, fra l'altro, la teologia del Concilio Vaticano II, in particolar modo della *Gaudium et Spes*. Cfr. PAVAN P., *L'uomo nel Concilio Vaticano II*, in *Seminarium*, 32 (1980), pp.101-129; CAPORALE V., *Antropologia e cristologia nella «Gaudium et Spes»*, in *Rassegna di Teologia*, 29 (1988), pp.142-165; CODA P., op. cit., pp.164-194; COLZANI G., *Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella «Gaudium et Spes»*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 75 (1994), pp.339-354.

¹⁴⁰ Cfr. *Redemptor hominis*, 10. Cfr. anche: VASSALLO P., *Rinascenza cristiana*

ha avuto la possibilità di lanciare questa proposta a tutta l'umanità assetata di verità. Come non intravedere questo suo amore per l'uomo e per Cristo soprattutto nella sua prima enciclica, la *Redemptor hominis*¹⁴¹ e poi anche nelle altre encicliche¹⁴²? Egli stesso, dopo dieci anni di pontificato, confessa:

Alla base di tutte le mie esortazioni [...] c'era la verità fondamentale proclamata dal Concilio Vaticano II: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» (Gaudium et Spes, 22). L'incarnazione come espressione dell'amore di Dio è il nuovo fondamento della dignità dell'uomo. Perciò io non posso parlare dell'amore di Dio senza parlare della dignità dell'uomo e di ciò che richiede!¹⁴³

L'Incarnazione del Figlio di Dio è alla base di ogni vero umanesimo. L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, è stato nobilitato nella sua natura umana dall'evento dell'Incarnazione e destinato a un ideale di vita superiore:

dell'Occidente. L'umanesimo cristocentrico nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, Palermo 1979; KALINOWSKI G., *Humanisme théocentrique. L'enseignement de Jean Paul II sur l'homme*, in *Seminarium*, 32 (1980), pp.130-144; LAWLER R., *The Christian Personalism of Pope John Paul II*, Illinois 1980; VINCENZO R., op. cit.; WOZNICKI A. N., *A christian humanism: Karol Wojtyla's existential personalism*, New Britain 1980; Ibid., *The dignity of man as a person. Essays on the christian humanism of His holiness John Paul II*, San Francisco 1987.

¹⁴¹ Cfr. AA. VV., *L'uomo nella prima enciclica di Giovanni Paolo II*, Roma 1979; COMPOSTA D., op. cit., pp.659-672; BINI L., *L'uomo contemporaneo nell'enciclica «Redemptor hominis»*, in *Aggiornamenti Sociali*, 31 (1980), pp.239-253; FRATTALLONE R., *La persona umana nel suo cammino di libertà. Una rilettura della «Redemptor Hominis»*, in *Salesianum*, 44 (1982), pp.193-221; HAES R. DE, *La vision de l'homme dans «Redemptor hominis»*, in *Revue Africaine de Theologie*, 3 (1979), pp.237-242.

¹⁴² Cfr. GRYGIEL S., *L'antropologia di Giovanni Paolo II*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 63 (1982), pp.141-151; VALUMMEL A., *The Christ-centred man in the encyclicals of Pope John Paul II. Pars dissertationis ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica Teresianum*, Rome 1986. Entrambi gli autori prendono in considerazione l'antropologia cristologica del Papa nelle encicliche *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* e *Laborem exercens*. Cfr. anche: JAWORSKI M., *Il metodo antropologico nella «Dives in misericordia»*, in AA. VV., *Karol Wojtyla filosofo, teologo, poeta. Atti del I° colloquio internazionale del pensiero cristiano, organizzato dall'Istituto di studi per la transizione (ISTRA), Roma 23-25 Settembre 1983*, Città del Vaticano 1985, pp.215-225; MARTINI C. M., *Il disegno delle tre grandi encicliche nel pontificato di Giovanni Paolo II*, in *La Civiltà Cattolica*, 139 (1988) 4, pp.114-127. Le "tre grandi encicliche" prese in considerazione da Martini sono la *Redemptor hominis*, la *Dives in misericordia* e la *Dominum et vivificantem*.

¹⁴³ *La Chiesa degli Stati Uniti d'America incarna la cattolicità nella sua composizione etnica formata da ogni nazione, razza, popolo e lingua*, A un gruppo di vescovi statunitensi in visita «ad limina», 5 Marzo 1988, in *Insegn.* XI/1, p.556.

L'uomo non può essere pienamente sé stesso, non può realizzare totalmente la sua umanità, se non riconosce e non vive la trascendenza del suo proprio essere sul mondo e il suo rapporto con Dio. All'elevazione dell'uomo appartiene non soltanto la promozione della sua umanità, ma anche l'apertura della sua umanità a Dio.¹⁴⁴

Nell'Incarnazione Giovanni Paolo II vede, da un lato, il fondamento di un nuovo ordine soprannaturale, e dall'altro, il fondamento di un nuovo umanesimo:

L'Incarnazione del Figlio di Dio è il fondamento, la fonte e il modello sia di un nuovo ordine soprannaturale di esistenza per tutti gli uomini, che proprio a quel mistero attingono la grazia che li santifica e salva; sia di un'antropologia cristiana, che si proietta anche nella sfera naturale del pensiero e della vita con la sua esaltazione dell'uomo come persona, posta al centro della società e si può dire del mondo intero.¹⁴⁵

In una catechesi durante una udienza generale del Mercoledì, il Papa si riferisce all'interrogativo contemporaneo, approfondito in modo particolare durante il Concilio Vaticano II, riguardo alla relazione fra Dio e l'uomo presentata dal cristianesimo, cioè se tale fosse teocentrica o antropocentrica. Al riguardo il Papa dice:

Non si avrà mai una risposta soddisfacente a questa domanda, se continueremo a considerare separatamente i due termini della questione. Infatti il cristianesimo è antropocentrico proprio perché è pienamente teocentrico; e contemporaneamente è teocentrico grazie al suo singolare antropocentrismo. Ma è proprio il mistero dell'Incarnazione che, da sé stesso, spiega questa relazione. [...] Il cristianesimo vive il mistero della venuta reale di Dio verso l'uomo, e di questa realtà palpita e pulsa costantemente.¹⁴⁶

In un'altra occasione il Papa dice:

Il mistero di Cristo è naturalmente teocentrico, totalmente orientato verso il Padre. Ma allo stesso tempo è anche antropocentrico, centrato cioè sull'uomo. Il fatto che Dio si è fatto uomo pone in rilievo la realtà umana. Dobbiamo dunque chiederci cos'è questo «uomo» se il Figlio di Dio ha scelto di essere uomo?¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Nell'opera della cultura Dio ha fatto alleanza con l'uomo*, Incontro con gli uomini di cultura, Rio de Janeiro (Brasile), 1 Luglio 1980, in *Insegn.* III/2, p.21.

¹⁴⁵ *La fede della Chiesa in Gesù Cristo nelle antiche definizioni conciliari*, Udienza generale, 23 Marzo, in *Insegn.* XI/1, pp.704-705.

¹⁴⁶ *Il cristianesimo vive il mistero della venuta reale di Dio*, Udienza generale, 29 Novembre 1978, in *Insegn.* I, p.239.

¹⁴⁷ *Le vie dell'amore e della verità...*, op. cit., p.384.

Dal momento in cui Dio si è fatto uomo in Cristo, non ci può essere divisione tra il cristiano e l'umano. Al contrario, afferma il Papa, essi sono tra di loro intimamente collegati e l'uno non si spiega senza l'altro:

L'umano e il cristiano sono tra loro intimamente collegati. Tutto ciò che contrasta con quanto vi è di autenticamente umano, contrasta parimenti col cristianesimo. E, viceversa, un modo distorto di intendere e di realizzare i valori cristiani ostacola altrettanto lo sviluppo dei valori umani in tutta la loro pienezza. Nulla di genuinamente umano è chiuso al cristianesimo; nulla di autenticamente cristiano è lesivo dell'umano!¹⁴⁸

Proprio per questo intimo legame, non c'è nessun problema umano che è estraneo al cristianesimo.¹⁴⁹ I valori umani e i valori cristiani non sono altro che “*due aspetti della stessa realtà*” che è l'uomo: l'uomo redento da Cristo e chiamato alla vita eterna.¹⁵⁰

Tra il cristiano e l'umano non solo non c'è contraddizione ma c'è una interdipendenza indispensabile. “La cristologia è [...] il vertice dell'antropologia mentre quest'ultima è cristologia imperfetta”.¹⁵¹ In altre parole, senza cristologia non ci può essere una vera antropologia; senza il cristianesimo non ci può essere un vero umanesimo, e viceversa. Perciò il Papa ammonisce contro il pericolo di un umanesimo senza Cristo, come nel caso dell'antropologia immanentistica e storicistica senza rapporti con la rivelazione.¹⁵² “*Se si vuole promuovere l'uomo [...] occorre non perdere mai di vista Cristo!*”¹⁵³

Forse non è stato questo già il pensiero di Paolo VI nella *Populorum Progressio*? In questa enciclica il predecessore di Giovanni Paolo II aveva

¹⁴⁸ *Orientare lo sforzo della ricerca verso il bene dell'uomo*, Ai docenti nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 22 Maggio 1983, in *Insegn.* VI/1, p.1330.

Per il rapporto tra cristologia e antropologia, cfr. anche: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, op. cit., pp.50-65; PANNENBERG W., op. cit., pp.113-135.

¹⁴⁹ Cfr. *Coltivare la verità senza alcuna esclusione*, Visita alla comunità accademica, Lovanio Nuova (Belgio), 21 Maggio 1985, in *Insegn.* VIII/1, pp.1601-1602.

¹⁵⁰ Cfr. *Nel ricordo della Dichiarazione d'Indipendenza*, Omelia durante la Messa al «Logan Circle», Filadelfia (USA), 3 Ottobre 1979, in *Insegn.* II/2, pp.580-581.

¹⁵¹ COLZANI G., *Gesù, il volto umano di Dio*, op. cit., p.519.

¹⁵² Cfr. *Siate apostoli negli ospedali con l'attenzione ai malati*, Ai Fatebenefratelli nell'ospedale Villa San Pietro, Roma, 23 Dicembre, in *Insegn.* VII/2, p.1652.

¹⁵³ *Annunciare il Vangelo al mondo del lavoro*, La celebrazione per il 90° anniversario dell'enciclica «*Rerum Novarum*», 15 Maggio 1981, in *Insegn.* IV/1, p.1193.

detto: “Senza dubbio l’uomo può organizzare la terra senza Dio, ma senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l’uomo. L’umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano!”¹⁵⁴

Giovanni Paolo II ribadisce questo concetto parlando delle filosofie del sospetto che presentano la religione come illusione o alienazione: “*Un mondo senza Dio si costruisce, presto o tardi, contro l’uomo!*”¹⁵⁵

6. Gesù Cristo è “la Via, la Verità e la Vita”

Dal momento in cui l’uomo può realizzare pienamente sé stesso soltanto incontrando Cristo e configurandosi a lui, Gesù Cristo diventa per l’uomo “la via, la verità e la vita” (cfr. Gv 14,6). Ai giovani di Roma un giorno il Papa ha ricordato:

Egli (Gesù) ha detto di essere la Via: lo è con gli insegnamenti del suo Vangelo e con gli esempi della sua vita. [...] Egli conduce alla piena attuazione delle aspettative che portate nel profondo del cuore.

Egli ha detto di essere la Verità: è infatti il Verbo eterno del Padre. [...] In lui l’uomo può scoprire la piena verità su sé stesso e sul mondo.

Gesù ha detto di essere la Vita. Voi sentite pulsare nelle vostre vene il fiotto prorompente della vita, ma fate anche, ogni giorno, l’esperienza amara della sua precarietà: la morte [...]. Ebbene, la notizia inaudita annunciata sulla tomba vuota del Calvario in quel primo giorno dei tempi nuovi è che un uomo ha vinto la morte: lui, il Signore Gesù, «era morto, ma ora vive per sempre ed ha potere sopra la morte e sopra gli inferi» (Ap 1,18).¹⁵⁶

Gesù Cristo è prima di tutto la Via. Egli è la Via verso l’uomo, perché, come abbiamo visto, l’uomo può ritrovare sé stesso solo in Cristo. Ma soprattutto egli è la Via verso il Padre, scopo ultimo dell’uomo sulla terra. Gesù Cristo rivela all’uomo la sua altissima vocazione, cioè quella alla vita eterna nel seno del Padre. Cristo dunque non solo rivela all’uomo la sua vera destinazione ma diventa egli stesso la Via verso di essa: “Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me!” (Gv 14,6). Gesù è la via unica e necessaria per chi vuole arrivare alla salvezza. Dice il Papa:

¹⁵⁴ *Populorum progressio*, 42.

¹⁵⁵ *Levate gli occhi...*, op. cit., p.1616.

¹⁵⁶ *Imparate a coniugare al presente i verbi del vostro impegno. È l’unico modo serio per costruire un futuro migliore*, Discorso consegnato alla gioventù della diocesi di Roma, 18 Marzo 1989, in *Insegn.* XII/1, pp.616-617.

Notate bene: [...] Prima di essere verità e vita, egli si definisce via, cioè la strada maestra, l'itinerario obbligato e insieme sicuro per chi vuol andare al Padre e raggiungere così la salvezza. [...] Bisogna camminare seguendo la via tracciata da Gesù, illuminata da Gesù; o, più semplicemente, bisogna seguire Gesù, che dall'Incarnazione al Calvario ha cercato costantemente l'uomo e solo l'uomo, per redimerlo dal peccato e restituirlo alla vita divina della grazia.¹⁵⁷

Sì, Gesù è per noi una via che conduce al Padre - la via unica. Chi vuole raggiungere la salvezza, deve incamminarsi per questa via.¹⁵⁸

Gesù Cristo diventa la Via per l'uomo dal momento della sua Incarnazione, cioè dal momento in cui si unisce all'uomo:

Cristo è la via per ogni uomo. Ed ecco perché fin dall'inizio del mio pontificato ho levato l'appello: «Aprite le porte a Cristo». Il Verbo del Padre s'è unito in certo modo ad ogni uomo, penetrando in maniera unica nel mistero del suo cuore. Cristo è diventato così la via per ciascun uomo.¹⁵⁹

Esistono nella vita altre strade all'infuori di Cristo; strade che però non portano a Dio, non portano alla realizzazione di sé e alla felicità vera. Giovanni Paolo II ne è consapevole, e nel suo messaggio ai giovani in occasione della IV Giornata Mondiale della Gioventù li ammonisce dicendo:

Molto spesso vi trovate al bivio, non sapendo quale strada scegliere, dove andare; ci sono tante strade sbagliate, tante proposte facili, tante ambiguità. In tali momenti non dimenticate che Cristo, col suo Vangelo, col suo esempio, con i suoi comandamenti, è sempre e solo la via più sicura, la via che sbocca in una piena e duratura felicità.¹⁶⁰

Gesù è anche la Verità. Secondo il pontefice, Gesù è la Via proprio perché è la Verità.¹⁶¹ Che cos'è la verità? Questa domanda è stata già posta da Pilato a Gesù (cfr. Gv 18,38). L'uomo è un grande ricercatore della verità. Egli ha sete della verità su Dio, sull'uomo, sulla vita, sul mondo. La verità intorno a queste cose è, secondo il pontefice, "*l'esigenza più profonda dello spirito umano*".¹⁶² Attraverso la ricerca della verità l'uomo realizza sé stesso. Si chiede il Papa:

¹⁵⁷ *La «scuola per l'uomo»...*, op. cit., p.1024.

¹⁵⁸ *Giovani, costruite una nuova civiltà*, Messaggio in occasione della IV Giornata Mondiale della Gioventù - 1989, 27 Novembre 1988, in *Insegn.* XI/4, p.1659.

¹⁵⁹ *La coscienza dell'identità cristiana alla base di un'autentica testimonianza*, Al Congresso «Portare Cristo all'uomo», 22 Febbraio 1985, in *Insegn.* VIII/1, p.558.

¹⁶⁰ *Giovani, costruite...*, op. cit., p.1659.

¹⁶¹ Cfr. *L'uomo, pellegrino dell'assoluto, giunge a Dio tramite Cristo*, Omelia durante la Messa nello stadio di Delhi, India, 1 Febbraio 1986, in *Insegn.* IX/1, p.256.

¹⁶² Cfr. *Giovani, costruite...*, op. cit., p.1659.

Non è stata forse questa la convinzione che ha spinto l'uomo, fin dai primordi della storia e poi, via via, nel corso dei secoli, ad avanzare sui sentieri che s'inerpicano, non di rado ripidi e scoscesi, lungo le pendici di quella montagna fascinosa, che ha nome «Verità» e la cui vetta s'immerge nella caligine luminosa del mistero stesso di Dio? È stato un cammino non facile, nel quale l'uomo ha dovuto pagare di persona prezzi a volte molto cari. Ma nulla lo ha mai potuto arrestare, perché egli intuiva che nella ricerca della verità era in gioco la sua stessa dignità di essere pensante. «Una vita senza ricerca - ha detto bene Platone - non è degna di essere vissuta» («Apologia di Socrate», 38 a). Nella scoperta del Vero l'uomo realizza sé stesso!¹⁶³

Dunque, che cos'è la verità? Questa domanda, dice il Papa, trova la risposta in Gesù che dice: «Io sono la verità!» Perciò, la verità è lui!

La tragedia di Pilato è stata che la verità era dinanzi a lui nella persona di Gesù Cristo, e che lui non è stato capace di riconoscerla!¹⁶⁴

Per il cristiano, dunque, la verità non è tanto un'astrazione, qualcosa di intellettualistico, e nemmeno un'idea platonica, ma si identifica con la persona vivente di Gesù Cristo, che ci ha rivelato la volontà di Dio e il suo progetto di salvezza. In lui ogni parziale verità si compie e si compone in unità, e la verità diventa davvero «luce del mondo» (Gv 9,5). Ecco perché essa ci «fa liberi» (Gv 8,32): perché ci strappa alle nostre grettezze, illumina le nostre ottusità, ci redime dai nostri peccati.¹⁶⁵

Dove non c'è verità c'è inganno. Dove non c'è Cristo c'è menzogna. Lo dice il Papa ai giovani di New Orleans:

Nel parlare ai cristiani del suo tempo, San Paolo li esortava esplicitamente: «Nessuno vi inganni in alcun modo!» (2 Ts 2,3). E oggi dico la stessa cosa a voi [...]: Non vi lasciate ingannare sulla verità della vostra vita! Ma qual è l'opposto dell'inganno? Dove potete rivolgervi per trovare risposte soddisfacenti, risposte durevoli? L'opposto dell'inganno è la verità: la persona che dice la verità, la persona che è la verità. Sì, l'opposto dell'inganno è Gesù Cristo!¹⁶⁶

¹⁶³ *Orientare lo sforzo della ricerca...*, op. cit., p.1327.

¹⁶⁴ «*Siete testimoni dell'amore di Dio e della sua speranza di salvezza*», L'incontro serale al Monte de Gozo con gli oltre seicentomila giovani giunti per la celebrazione della IV Giornata Mondiale della Gioventù, Santiago de Compostela (Spagna), 19 Agosto 1989, in *Insegn.* XII/2, p.291.

¹⁶⁵ *La verità si identifica con la persona vivente di Cristo*, Ai partecipanti al concorso «Veritas», 16 Ottobre 1982, in *Insegn.* V/3, p.832.

¹⁶⁶ *Non lasciatevi rubare la speranza*, Ai giovani allo stadio di New Orleans, Stati Uniti, 12 Settembre 1987, in *Insegn.* X/3, p.432.

Gesù Cristo è la Verità. Qualsiasi altra verità finita va ricercata, perseguita e analizzata alla luce di questa Verità unica, eterna e assoluta che è lui.¹⁶⁷

Gesù Cristo è la Verità perché è Dio. Giovanni Paolo II, infatti, vede nelle parole di Gesù l'appropriazione di alcuni attributi divini. Questo è chiaro quando si considera il contesto in cui Gesù dice le parole citate sopra: è il contesto dell'ultima cena, dove Gesù parla chiaramente del suo essere una cosa sola col Padre. A Filippo che gli chiede: "Signore, mostraci il Padre", Gesù risponde: "Chi ha visto me ha visto il Padre!" (Gv 14,8-9). Quando dunque, poco dopo, Gesù dice: "Io sono la verità" egli intendeva anche sottolineare la sua divinità perché, in realtà, Dio è l'Essere-Verità.

La testimonianza alla verità può essere resa dall'uomo, ma «essere la verità» è un attributo esclusivamente divino. Quando Gesù, quale vero uomo, rende testimonianza alla verità (cfr. Gv 18,37), tale testimonianza ha la sua sorgente nel fatto che egli stesso «è la verità» nella sussistente verità di Dio: «Io sono... la verità».¹⁶⁸

Cristo è la Verità e quindi la Via. È la Via perché è la Verità. L'uomo arriva a Dio attraverso la Verità che è Cristo. Ora, questo arrivare a Dio, dice Giovanni Paolo II, diventa per l'uomo una fonte di vita. Ecco allora che Gesù diventa anche la Vita:

Noi «giungiamo» a Dio attraverso la verità. Attraverso la verità su Dio e attraverso la verità su tutto ciò che è al di fuori di Dio: sulla creazione, il macrocosmo, e sull'uomo, il microcosmo. Noi «giungiamo» a Dio attraverso la verità proclamata da Cristo, attraverso la verità che Cristo è realmente. Giungiamo a Dio in Cristo, il quale continua a ripetere: «Io sono la verità». E questo «giungere» a Dio, attraverso la verità che è Cristo, è la fonte della vita. È la fonte della vita eterna [...]. Cristo ci dà questa vita, poiché egli è la vita, proprio come dice: «Io sono la vita».¹⁶⁹

Anche qui il pontefice vede l'appropriazione di un altro attributo divino alla persona di Gesù: l'Essere-Vita. Gesù lo attribuisce a sé quando dice: "Io sono la vita".

L'uomo, che è una creatura, può «avere» la vita, la può anche «dare», così come Cristo «dà» la sua vita per la salvezza del mondo. Quando Gesù parla di questo

¹⁶⁷ Cfr. *Per sua natura la scienza è in ultima analisi teocentrica*, Agli insegnanti, Sydney (Australia), 26 Novembre 1986, in *Insegn.* IX/2, pp.1667-1674.

¹⁶⁸ «Io sono la Via, la Verità e la Vita», Udienza generale, 9 Settembre, in *Insegn.* X/3, p.339.

¹⁶⁹ *L'uomo, pellegrino dell'assoluto...*, op. cit., p.256.

«dare la vita», si esprime come vero uomo. Ma egli «è la vita» perché è vero Dio. Lo afferma lui stesso prima di risuscitare Lazzaro, quando dice alla sorella del defunto, Marta: «Io sono la risurrezione e la vita».¹⁷⁰

Di quale vita si tratta? Di quella vita di cui San Giovanni dice: “La vita fu manifestata e noi abbiamo visto e rendiamo testimonianza a ciò e proclamiamo a voi la vita eterna, quella che era presso il Padre e che ci è stata manifestata” (1 Gv 1,2).

L’uomo ha grande voglia di vivere. Vuole vivere la vita nella sua pienezza, animato da grandi progetti e speranze per il futuro. Ma per Giovanni Paolo II, solo Cristo può essere la pienezza della vita:

La vera pienezza della vita si trova solo in Cristo, morto e risorto per noi. Solo Cristo è capace di riempire fino in fondo lo spazio del cuore umano. Egli solo dà la forza e la gioia di vivere, e ciò nonostante ogni limite o impedimento esterno.¹⁷¹

Questa pienezza di vita che Cristo dà è legata all’amore. Il pontefice intravede questa verità nelle parole del vangelo di Giovanni dove si legge: “Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna” (Gv 3,16), e dice:

L’amore di Dio ci porta alla vita, e questo amore e questa vita si fanno realtà in Gesù Cristo. Egli è l’amore incarnato del Padre; in lui «si sono manifestati la bontà di Dio, salvatore nostro, il suo amore per gli uomini» (Tt 3,4). [...] Solo chi sa amare fino a dimenticare sé stesso per donarsi al fratello realizza a pieno la propria vita ed esprime nel massimo grado il valore della propria vicenda terrena. È il paradosso evangelico della vita che si riscatta perdendosi (cfr. Gv 12,25), un paradosso che trova la sua piena luce nel mistero del Cristo morto e risorto per noi.¹⁷²

Non può sottrarsi da Cristo, dice il Papa, chi non vuole perdersi, cadere nell’errore o lasciarsi catturare da ideologie sbagliate. Egli, il Figlio di Dio incarnato, rimane per l’uomo che vuole realizzare pienamente sé stesso “la via, la verità e la vita”.

In queste parole così evocatrici troviamo la radice della Rivelazione totale di Cristo all’uomo, ad ogni uomo, che deve accoglierlo come via, se non vuole perdersi, accettarlo come verità, se non vuole cadere nell’errore, ed aprirsi

¹⁷⁰ «Io sono la Via...», op. cit., p.339.

¹⁷¹ *Giovani, costruite...*, op. cit., p.1660.

¹⁷² «Siete testimoni dell’amore di Dio...», op. cit., p.292.

all'effusione della vita - la vita eterna - che scaturisce da lui, se non vuole farsi catturare da ideologie e culture di morte e di distruzione.¹⁷³

7. “Aprite, anzi spalancate le porte a Cristo”

Spesso nella teologia si è parlato della “vivente contemporaneità” di Cristo¹⁷⁴ e della “eterna sfida del vangelo”¹⁷⁵. Infatti, “la fede cristiana non ha mai colto in Gesù Cristo semplicemente una figura del passato, ma ha pur sempre visto in lui un'efficace potenza del presente ed una promessa di Colui che verrà: in altre parole lo ha sempre inteso nella triplice dimensione del Cristo di ieri, oggi e per i secoli (cfr. Eb 13,8). Per la coscienza cristiana questa comprensione fondamentale della figura di Cristo è più antica delle formulazioni della dottrina delle due nature”¹⁷⁶.

La figura di Gesù Cristo rimane perciò una figura sempre nuova e sempre attuale. Questa verità acquista più valore nel nostro tempo, il tempo del progresso, proprio perché l'uomo contemporaneo, “a dispetto dei suoi progressi tecnici, non è evidente che sia diventato più uomo”¹⁷⁷. Il Papa lo avverte già nella *Redemptor hominis*:

Se il nostro tempo, il tempo della nostra generazione, il tempo che si sta avvicinando alla fine del secondo Millennio della nostra era cristiana, si rivela a noi come tempo di grande progresso, esso appare, altresì, come tempo di multiforme minaccia per l'uomo!¹⁷⁸

Da qui le tante paure dell'uomo odierno! Da qui la necessità di una speranza concreta! Da qui l'attualità del nostro tema! Sono passati duemila anni da quando Dio stesso, per mezzo dello Spirito, ha offerto al mondo Cristo. E in tutti questi anni Cristo non ha mai perso la sua originalità e la sua unicità. Anzi, dice Lustiger, proprio ora si incomincia a riconoscere l'originalità di questo dono così grande: “I secoli non hanno esaurito l'irriducibile novità del

¹⁷³ «Desideriamo scuotere il torpore del nostro mondo con il grido dei giovani che annunciano Cristo», Il «rito del pellegrino», ai fedeli riuniti a Santiago de Compostela (Spagna), 19 Agosto 1989, in *Insegn.* XII/2, p.275.

¹⁷⁴ Cfr. GRONCHI M., *Gesù Cristo, unico Salvatore del mondo, ieri, oggi e sempre*, in *Rassegna di Teologia*, 37 (1996), p.541.

¹⁷⁵ Cfr. LUSTIGER J. M., *La novità del Cristo e la postmodernità*, in *Communio*, 1990 (110), p.82.

¹⁷⁶ RATZINGER J., *Storia e dogma*, Milano 1971, p.21.

¹⁷⁷ LATOURELLE R., *L'uomo e i suoi problemi...*, op. cit., p.37.

¹⁷⁸ *Redemptor hominis*, 16.

Cristo! Il corso dei tempi inizia appena a manifestare la singolare originalità del cristianesimo! [...] La nostra civiltà inizia a rendersi conto di quanto aveva finora solo astrattamente compreso: la portata e la potenza culturale dei misteri dell'Incarnazione e della Risurrezione del Cristo".¹⁷⁹ Perciò, possiamo dire, "siamo ancora agli inizi dell'era cristiana!"¹⁸⁰

Per l'uomo del terzo millennio Gesù Cristo appare "come una luce nella notte, come una sorgente d'acqua viva offerta al viandante sfinito".¹⁸¹ Egli è davvero, "la «chance» offerta all'uomo contemporaneo".¹⁸² Gesù Cristo è, per Giovanni Paolo II, "il supremo ideale per ogni uomo".¹⁸³ Perciò, dice: "Al mondo è indispensabile Cristo! [...] In lui la causa dell'uomo si riempie di speranza!"¹⁸⁴

È Cristo l'unica speranza dell'uomo! Ecco perché Giovanni Paolo II non ha mai smesso di invitare l'uomo ad aprire il suo cuore a Cristo – un invito che, come dice egli stesso, si trova già nelle parole del vangelo.¹⁸⁵ Un invito appassionato che egli ha rivolto all'umanità fin dal primo giorno del suo pontificato, il 22 Ottobre 1978. Quella sera, sul sagrato della Basilica vaticana, il nuovo eletto Papa ha detto: "Non abbiate paura! Aprite, anzi spalancate le porte a Cristo!"¹⁸⁶

È stato un grido che Giovanni Paolo II ha ripetuto con pressante frequenza durante il suo pontificato. In quella sera del 22 Ottobre 1978 "il programma del pontificato era tracciato. L'uomo, ogni uomo in concreto, dovunque fosse e a qualsiasi razza, religione o classe sociale appartenesse, diveniva in quel momento il destinatario di quel messaggio semplice e sconvolgente nello stesso tempo. Le stesse parole recuperavano un significato che sembrava essersi perso nel tempo; quelle parole che avevano assunto per molti la veste scontata di una formula rituale divenivano di colpo la proclamazione di una scoperta".¹⁸⁷

¹⁷⁹ LUSTIGER J. M., op. cit., pp.80-81.

¹⁸⁰ Ibid., p.83.

¹⁸¹ Cfr. LATOURELLE R., L'uomo e i suoi problemi..., op. cit., p.18.

¹⁸² Cfr. Ibidem.

¹⁸³ Cfr. *Orientare lo sforzo della ricerca*..., op. cit., p.1330.

¹⁸⁴ *Testimoni di verità, messaggeri di speranza*, Omelia durante la Messa della Domenica delle Palme, 31 Marzo 1985, in *Insegn.* VIII/1, p.887.

¹⁸⁵ Cfr. *Nell'urgenza della nuova evangelizzazione «fatevi prossimo» a tutti*, Ai pellegrini provenienti da Gaeta, 9 Giugno 1990, in *Insegn.* XIII/1, p.1542.

¹⁸⁶ *Spalancate le porte a Cristo*, Per l'inizio del pontificato, 22 Ottobre, in *Insegn.* I, p.38.

¹⁸⁷ MONTANELLI I. (intervista a), in MICHELINI A., op. cit., p.14.

Perché questo invito pressante del Papa? Proprio perché Cristo è indispensabile per l'uomo ma allo stesso tempo l'uomo può rifiutare Cristo:

Si può rifiutare Cristo e tutto ciò che egli ha portato nella storia dell'uomo? Certamente si può. L'uomo è libero. L'uomo può dire a Dio: no! L'uomo può dire a Cristo: no! Ma rimane la domanda fondamentale: È lecito farlo? E in nome di che cosa è lecito?¹⁸⁸

Giovanni Paolo II parla spesso della non-accoglienza di Dio in Cristo da parte dell'uomo. Lo fa spesso per esempio nella ricorrenza del Natale¹⁸⁹ prendendo spunto dalle parole di Luca: "Non c'era posto per loro nell'albergo" (Lc 1,7) e dalle parole del prologo di Giovanni: "Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto" (Gv 1,11).

Già nel momento della sua venuta nel mondo quindi il Figlio di Dio non viene accolto. Questo rifiuto, dice il Papa, continua anche dopo la sua nascita a Betlemme e dura per tutta la sua vita fino al rifiuto totale sul Calvario:

Il momento della venuta è insieme il momento della non-accoglienza, del rifiuto: «Non c'era posto». Questa ombra di tristezza si allungherà. Si addenserà fino al rifiuto, mediante la Croce, sul Golgota. In tal modo dall'uomo sarà rifiutato il Figlio, che ci è stato dato dall'amore del Padre.¹⁹⁰

In una occasione particolare Giovanni Paolo II spiega in che cosa consiste secondo lui questo rifiuto di Cristo nella vita dell'uomo e arriva a chiedere perdono per questa non-accoglienza. Era la Messa di fine anno del 1982, nella chiesa del Gesù a Roma. In quell'occasione il Papa ha detto:

¹⁸⁸ *La luce del giubileo sul sacramento della Cresima*, Omelia durante la Messa in onore di San Stanislao, Cracovia (Polonia), 10 Giugno 1979, in *Insegn.* II/1, p.1515. Il Papa ripete queste parole nella *Redemptoris missio*, 7.

¹⁸⁹ Cfr. *Che gli uomini del nostro secolo sappiano accogliere Cristo*, Messaggio «Urbi et Orbi», 25 Dicembre 1981, in *Insegn.* IV/2, pp.1246-1254; *Ringraziamo Dio per il bene dell'assistenza e chiediamogli perdono per la non-accoglienza di Cristo*, Omelia durante la Messa di fine d'anno nella chiesa del Gesù, Roma, 31 Dicembre 1982, in *Insegn.* V/3, pp.1721-1725; *Accoglimento o rifiuto del Verbo*, Omelia durante la Messa di fine d'anno nella chiesa del Gesù, Roma, 31 Dicembre 1991, in *Insegn.* XIV/2, pp.1470-1474; *Non è giusto lasciare fuori dalla porta la vita che nasce*, Alla comunità polacca per la presentazione dell'«oplatek» e per lo scambio degli auguri natalizi, 24 Dicembre 1992, in *Insegn.* XV/2, pp.997-1000.

¹⁹⁰ *Nella notte di Betlemme la verità sull'uomo viene totalmente riconfermata e oltrepassata*, Omelia durante la Messa di mezzanotte, 24 Dicembre, in *Insegn.* XII/2, p.1618.

Nell'ultima ora dell'Anno Vecchio desideriamo chiedere a Dio il perdono proprio per questo: per tutto ciò che in modo diretto o indiretto è «non-accoglienza» di Cristo. Che è rifiuto del suo amore e della verità. Tutto il male del mondo, ogni peccato dell'uomo, personale o sociale, è una «non-accoglienza» di Cristo. Tutto ciò che si rivolge contro l'uomo, contro la sua dignità, la sua vita, i suoi giusti diritti. Tutto ciò che minaccia le famiglie, gli ambienti, l'intera società e infine l'umanità - è una «non-accoglienza» di Cristo.¹⁹¹

Convinto che questa non-accoglienza di Cristo porta alla non-accoglienza dell'uomo stesso¹⁹², Giovanni Paolo II invita l'umanità ad aprire le porte a Cristo. Ma a quali porte si riferisce il Papa? Si riferisce alle porte di ogni ambiente e di ogni realtà umana:

Aprite, o uomini, le porte al Redentore! Apritegli le porte delle famiglie e di ogni ambiente umano, le porte delle società, delle nazioni e dei popoli! Apritegli le porte di questa nostra difficile età contemporanea, di questa civiltà dai crescenti contrasti!¹⁹³

Alla sua salvatrice potestà aprite i confini degli Stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi di cultura, di civiltà, di sviluppo. Non abbiate paura!¹⁹⁴

Ma sono soprattutto le porte del cuore dell'uomo e della intelligenza umana che devono essere aperte a Cristo:

Aprite le porte a Cristo ed alla sua potenza salvifica, spalancate le porte del vostro cuore e della vostra intelligenza al messaggio di Cristo, che è annuncio di salvezza, di liberazione e di vera promozione umana.¹⁹⁵

Aprite le porte dei cuori e delle intelligenze al Signore della storia. Cristo sa quello che c'è in ogni uomo (cfr. Gv 2,35): conosce perfettamente l'essere umano. Egli è il Redentore dell'uomo!¹⁹⁶

¹⁹¹ *Ringraziamo Dio per il bene dell'assistenza...*, op. cit., p.1724.

¹⁹² Cfr. *Che gli uomini del nostro secolo...*, op. cit., p.1249.

¹⁹³ «*Aprite a Cristo le porte della nostra difficile età di questa civiltà dai crescenti contrasti*», Messaggio a chiusura dell'Anno Santo, 22 Aprile 1984, in *Insegn.* VII/1, p.1099.

¹⁹⁴ *Spalancate le porte...*, op. cit., p.38.

¹⁹⁵ *Il lavoratore cristiano deve testimoniare anche la dimensione spirituale del lavoro*, A rappresentanti del movimento cristiano lavoratori, 19 Dicembre 1982, in *Insegn.* V/3, p.1641.

¹⁹⁶ *Il Concilio Plenario della Chiesa in Sardegna provvidenziale opportunità per il rilancio dell'evangelizzazione*, Udienza ai vescovi della Conferenza Episcopale Sarda in Visita «ad limina», 31 Gennaio 1992, in *Insegn.* XV/1, p.199.

Ecco dunque perché l'uomo non deve aver paura di aprirsi a Cristo: perché Cristo sa quello che c'è nell'uomo. Giovanni Paolo II insiste su questa verità.¹⁹⁷ A Cristo quindi l'uomo deve aprire il suo cuore:

Aprite le porte al Redentore! [...] Aprite le porte! Lo ripeto con forza incrollabile, nella certezza che solo Cristo porta all'umanità la pienezza delle sue attese. [...] Accogliendo lui, trovano adempimento tutte le aspirazioni del cuore umano; e quella pace «che il mondo non può dare», e pure desidera con tutte le proprie forze, soltanto in lui si avvera pienamente, perché soltanto con la sua venuta la pace è portata agli uomini che Dio ama (cfr. Lc 2, 14).¹⁹⁸

Il Signore viene incontro a ogni uomo. Per chi lo accoglie egli diventa “*compagno e guida di cammino*”.¹⁹⁹

Come agli apostoli lungo le rive del «Mare di Galilea», o a quanti si sono imbattuti in lui - dalla samaritana a Nicodemo, dall'adultera a Zaccheo, dal cieco nato al centurione romano - così Cristo si fa incontro ad ogni uomo e alla storia umana. E come per le persone che compaiono nei Vangeli, così per l'uomo di ogni tempo, che ha il coraggio di accoglierlo con fede e di seguirlo, l'incontro con Cristo rappresenta l'occasione veramente decisiva della vita, il tesoro nascosto che non ammette di essere barattato con nulla.²⁰⁰

Riferendosi poi alle parole che un giorno San Pietro rivolse a Gesù: “Signore, da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna!” (Gv 6,68), il pontefice aggiunge: “*Veramente non esiste altro «recapito» valido, al quale rivolgersi per ottenere le «parole di vita eterna» che, sole, possono appagare il bruciante anelito del cuore umano*”.²⁰¹

In Cristo l'uomo scopre sé stesso e quello che si porta dentro. È necessario quindi “*permettere a Cristo di parlare all'uomo*”:

Oggi così spesso l'uomo non sa cosa si porta dentro, nel profondo del suo animo, del suo cuore. Così spesso è incerto del senso della sua vita su questa terra. È invaso dal dubbio che si tramuta in disperazione. Permettete, quindi - vi prego,

¹⁹⁷ Cfr. tra l'altro: *Spalancate le porte...*, op. cit., p.38; *Redemptor hominis*, 13.

¹⁹⁸ *La Chiesa offre la sua collaborazione della Chiesa perché si spengano focolai di tensione*, Al Sacro Collegio e alla Curia Romana, 22 Dicembre 1983, in *Insegn.* VI/2, pp.1405-1406.

¹⁹⁹ Cfr. «*Eliminate il male. Scegliete la vita*», Giubileo dei giovani, 14 Aprile 1984, in *Insegn.* VII/1, p.1026.

²⁰⁰ *Il legame esistente...*, op. cit., p.1157.

²⁰¹ *Ibidem*.

vi imploro con umiltà e con fiducia - permettete a Cristo di parlare all'uomo. Solo lui ha parole di vita, sì, di vita eterna!²⁰²

Giovanni Paolo II riprenderà questo tema nel discorso ai giovani di Roma nell'incontro di preparazione alla Giornata mondiale della Gioventù nel 1989. A loro il Papa dice: *“Carissimi giovani romani, vi ripeto una consegna a me cara: Aprite le porte a Cristo! Aprite il cuore a Cristo! È un amico esigente, ma è un amico che non delude e non abbandona”*.²⁰³

A questo amico dell'uomo, *“esigente”* ma che *“non delude e non abbandona”*, Giovanni Paolo II invita tutti ad aprire il cuore. Se l'uomo vuole veramente conoscere sé stesso deve penetrare nel mistero di Cristo.²⁰⁴ Ma cosa significa esattamente per il Papa questo spalancare le porte a Cristo? Cosa implica? Cosa esige? *“L'apertura al Redentore esige compenetrazione, assimilazione a lui, in intima unione di sentimenti, di menti e volontà”*.²⁰⁵

Aprire il cuore a Cristo significa, quindi, cercarlo, ascoltarlo, fidarsi di lui. Significa crescere nella sua amicizia, diventare una cosa sola con lui, vivere «in lui». Significa fare esperienza di lui:

Cercate, dunque, Cristo; fidatevi di lui e accoglietelo al centro della vostra vita; crescete nella sua amicizia; [...] cercate questa esperienza decisiva: l'esperienza del Signore. Se la vostra fede non si fonda in questa esperienza, come potrete rendere conto della vostra speranza a voi stessi e agli altri? [...] Aprite le porte del vostro cuore all'esperienza del Signore!²⁰⁶

Questo è il significato della vita: conoscere Cristo! Conoscere Cristo come amico, come uno che vuol bene a voi e a chi vi è vicino e a tutti gli uomini qui e dappertutto - qualunque lingua parlino, in qualunque modo si vestano, qualunque sia il colore della loro pelle!²⁰⁷

È lui l'«Uomo perfetto», che ognuno di voi deve incontrare e a cui deve fare riferimento, se vuole che la propria vita si realizzi in pienezza. Gesù Cristo è il

²⁰² *Spalancate le porte...*, op. cit., pp.38-39.

²⁰³ *Imparate a coniugare al presente...*, op. cit., pp.616-617.

²⁰⁴ Cfr. *Il Concilio Plenario della Chiesa...*, op. cit., p.199.

²⁰⁵ *La vitalità della Chiesa e la presenza nel mondo si esprimono attraverso la testimonianza dei sacerdoti*, Al Collegio spagnolo di Roma, 29 Ottobre 1983, in *Insegn.* VI/2, p.930.

²⁰⁶ *«Guardate a tutti i santi nascosti: salvano la Chiesa dalla mediocrità»*, Ai giovani durante l'incontro del pomeriggio, Lucca, 23 Settembre 1989, in *Insegn.* XII/2, p.622.

²⁰⁷ *La Chiesa vuole comunicarvi Gesù Cristo*, Agli studenti delle High Schools cattoliche, New York (USA), 3 Ottobre 1979, in *Insegn.* II/2, p.566.

vostro quotidiano compagno di viaggio. Egli illumina di senso e di significato le vicende e le scelte di tutti i giorni; orienta l'esistenza, precedendovi lungo le strade della vita. Vi aiuta a superare le vostre «paralisi» e a camminare speditamente, a «danzare la vita», a fare dono di essa ai fratelli. Camminate con lui! Camminate insieme [...]! Andate con lui senza paura!²⁰⁸

“*Andate con lui senza paura!*”. Tante volte, infatti, nella vita si ha paura di Gesù Cristo. Causa di questa paura, dice il Papa, è la non-conoscenza di lui. Si ha paura di una persona quando non la si conosce. Si ha paura di Cristo quando non si fa l'esperienza di lui.²⁰⁹ Occorre allora superare “*la paura di incontrare Cristo, quasi fosse un motivo di soffocamento dell'umano autentico. Cristo è l'uomo perfetto, la verità totale dell'uomo; e concedersi a lui significa recuperare, sanare e recare a compimento la persona nella sua genuinità*”.²¹⁰

Perciò, il “*grido appassionato*”²¹¹ e il “*pressante appello*”²¹² del Papa ad aprire le porte a Cristo in nessun modo minaccia l'uomo. Anzi, al contrario, è un invito che vuole liberare l'uomo e portarlo alla piena conoscenza di sé:

Spalancare le porte a Cristo, accoglierlo nello spazio della propria umanità non è affatto una minaccia per l'uomo, bensì è l'unica strada da percorrere se si vuole riconoscere l'uomo nell'intera sua verità ed esaltarne nei suoi valori.²¹³

Secondo Giovanni Paolo II, dunque, il segreto della vera liberazione dell'uomo sta qui: nell'aprirsi a Cristo e al suo amore!

Aprirsi al suo amore, questa è la vera liberazione dell'uomo. In lui, soltanto in lui noi siamo liberati da ogni alienazione e smarrimento, dalla schiavitù alle potenze del peccato e della morte. Gesù, che è divenuto nostro fratello, ci apre un libero cammino al Padre, spezza gli ostacoli che dividono gli uomini dagli uomini e ci lega ai fratelli e alle sorelle.²¹⁴

²⁰⁸ *Non lasciatevi paralizzare dall'incertezza del futuro. Camminate, giovani, nel nome di Gesù Cristo*, Discorso ai giovani, Udine, 3 Maggio 1992, in *Insegn.* XV/1, p.1330.

²⁰⁹ Cfr. *Sviluppo nella libertà*, Alla Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», 11 Novembre 1978, in *Insegn.* I, p.132.

²¹⁰ *I giovani di oggi superino la paura d'incontrare Cristo*, Le risposte alle domande della gioventù nella Cattedrale di Carpi, Modena, 3 Giugno 1988, in *Insegn.* XI/2, p.1743.

²¹¹ Cfr. *Christifideles laici*, 34.

²¹² Cfr. *Il lavoratore cristiano...*, op. cit., p.1641.

²¹³ *Christifideles laici*, 34.

²¹⁴ *L'amore di Cristo è più forte*, op. cit., p.1688. Cfr. anche: «*Non abbiate paura di essere santi...*», op. cit., pp.302-303.

Proprio per questa convinzione che porta nel cuore, Giovanni Paolo II non ha paura di gridare:

Popoli tutti, aprite le porte a Cristo! Il suo Vangelo nulla toglie alla libertà dell'uomo, al dovuto rispetto delle culture, a quanto c'è di buono in ogni religione. Accogliendo Cristo, vi aprite alla parola definitiva di Dio, a colui nel quale Dio si è fatto pienamente conoscere e ci ha indicato la via per arrivare a lui!²¹⁵

Il desiderio del Papa, come pastore universale della Chiesa, è questo: che le porte dell'umanità non rimangano “*freddamente e agnosticamente chiuse*” a Cristo come quelle di Betlemme.²¹⁶ Tutti sono invitati ad aprire il cuore a Cristo, perfino gli increduli, gli agnostici, gli indifferenti, i non praticanti.²¹⁷

Appunto di Cristo, luce e salvezza, hanno bisogno oggi, come ieri, tutti gli uomini: quelli vicini e quelli lontani, quelli credenti e quelli non credenti, essendo egli diventato per tutti «causa di salvezza eterna» (Eb 5,9).²¹⁸

Cristo è risorto e sta davanti al cuore di ogni uomo, chiedendo di entrare: «Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me» (Ap 3,20). Si aprano a Cristo le porte del cuore dell'uomo, che rimane per sé stesso un incomprensibile enigma («l'uomo, questo sconosciuto»), finché Cristo non viene a illuminarlo. Aprite, o uomini, le porte al Redentore!²¹⁹

Giovanni Paolo II propone Maria come modello di questa apertura a Cristo e, come fa quasi sempre alla conclusione di ogni suo intervento, a Lei affida il compito di insegnare a ogni uomo a “*spalancare*” il suo cuore a Cristo, e quindi alla speranza. “*Ci insegni Maria, Colei che per prima ha accolto il Messia promesso e lo ha offerto al mondo, a spalancare le porte dei nostri cuori al messaggio di speranza*”.²²⁰

²¹⁵ Redemptoris missio, 3.

²¹⁶ Cfr. *La Chiesa offre la sua collaborazione...*, op. cit., p.1405.

²¹⁷ Cfr. *In nome di Cristo rifiutate la violenza per costruire una società più giusta*, Messaggio ai giovani argentini, 7 Settembre, in *Insegn.* VIII/2, pp.597-598.

²¹⁸ *La Chiesa vicina al mondo del lavoro*, Nella parrocchia di San Giovanni Battista al Collatino, Roma, 15 Gennaio 1984, in *Insegn.* VII/1, p.93.

²¹⁹ «*Aprite a Cristo le porte della nostra difficile età...*», op. cit., p.1099.

²²⁰ *Lasciamoci evangelizzare dal Natale. Diverremo, così, testimoni del «Dio con noi»*, Udienza generale, 23 Dicembre, in *Insegn.* XV/2, p.989.

ABOUT THE AUTHORS

Rev. Michael Curmi SThL was ordained priest for the diocese of Gozo in 2007. After obtaining a Bachelor's degree in Sacred Theology at the Sacred Heart Major Seminary, affiliated to the *Angelicum* in Rome, he acquired a Licentiate in Spirituality at the Interdisciplinary Center for the formation of Seminary Formators at the Pontifical Gregorian University in Rome. Currently he is vice-rector of the Sacred Heart Major Seminary in Gozo (Malta).

Rev. Paul Sciberras SThL, SSD is a Lecturer at the Faculty of Theology of the University of Malta, Department of Sacred Scriptures, Hebrew and Greek. He co-ordinates the B.A. (Hons) Theology Full- and Part-Time Courses and is Faculty Representative on the Board of the Foundation for Theological Studies. He is Academic Member of the Malta Bible Society, Member of the Theological Commission of the Archdiocese of Malta, Member of the Commission for the Revision of the Bible in Maltese, Co-editor of the Maltese Bible in Braille, as well as consultant for the project of the Bible in Sign Language. He is Member of the Society for Biblical Literature, the Associazione Biblica Italiana, and the Associazione Ex-Alumni Pontificio Istituto Biblico (Rome).

Rev. George John Woodall MA, PGCE, STD, JCL, is a Lecturer in Moral Theology and in Bioethics at the Pontifical Athenaeum *Regina Apostolorum*, Rome; Lecturer in Moral Theology at the Maryvale Institute, Birmingham; and Judge at the Diocesan Tribunal in Nottingham. From January to November 2008 he has been Director of Secretariat of the Pontifical Academy for Life. In December 2008 he was appointed member of the research team inter-university 'STOQ' for the project under the Pontifical Council for Culture. He is the author of many publications, articles and conferences around the world.

Rev. Daniel Xerri SThD, was ordained priest for the diocese of Gozo in 1994. In 1997 he completed his Licence in Sacred Theology at the Pontifical University St. Thomas Aquinas (*Angelicum*) in Rome and in 2000 he completed his Doctorate at the Pontifical Athenaeum *Regina Apostolorum* in Rome where he became a Lecturer of Dogmatic Theology till 2004. In the meantime he has been parish priest in the diocese of Sabina - Poggio Mirteto, Italy (2000-2004), and then in the diocese of Gozo (2004-2007). Currently he is Rector of the Sacred Heart Major Seminary in Gozo (Malta).

