

Catequese proferidas pelo
Papa João Paulo II
5 de setembro de 1979 -
28 de novembro de 1984
ensinando a

TEOLOGIA DO CORPO

1979

Quarta-feira, 5 de Setembro de 1979

Em colóquio com Cristo sobre os fundamentos da família

1. Há tempos que estão em curso os preparativos para a próxima Assembleia ordinária do Sínodo dos Bispos, que se realizará em Roma no Outono do ano que vem. O tema do Sínodo «De muneribus familiae christianae» (Deveres da família cristã) concentra a nossa atenção nessa comunidade de vida humana e cristã, que desde o princípio é fundamental. exatamente esta expressão «desde o princípio» empregou o Senhor Jesus no diálogo sobre o matrimônio referido pelo Evangelho de São Mateus e pelo de São Marcos. Queremos perguntar-nos que significa esta palavra «princípio» exatamente nesta circunstância e, portanto, propomo-nos análise mais precisa do referido texto da Sagrada Escritura.

2. Durante a conversa com os fariseus, que o interrogavam sobre a indissolubilidade do matrimônio, duas vezes se referiu Jesus Cristo ao «princípio». O diálogo decorreu da maneira seguinte:

Alguns fariseus, para O experimentarem, aproximaram-se d'Ele e disseram-lhe: «É permitido a um homem repudiar sua mulher por qualquer motivo?». Ele respondeu: «Não lestes que o Criador, desde o princípio, os fez homem e mulher, e disse: Por isso, o homem deixará o pai e a mãe, e unir-se-á a sua mulher, e serão os dois uma só carne? Portanto, já não são dois, mas uma só carne. Pois bem, o que Deus uniu, não o separe o homem». «Por que foi então, perguntaram eles, que Moisés preceituou dar-lhe carta de divórcio ao repudiá-la?». «Por causa da dureza do vosso coração, Moisés permitiu que repudiásseis as vossas mulheres; mas ao princípio não foi assim» (Mt. 19, 3 ss.; cfr. também Mc. 10, 2, ss.).

Cristo não aceita a discussão ao nível que os seus interlocutores procuram dar-lhe, em certo sentido não aprova a dimensão que eles se esforçam por conferir ao problema. Evita embrenhar-se nas controvérsias jurídico-casuísticas; e, em vez disso, apela duas vezes para o «princípio». Procedendo assim, faz clara referência às palavras sobre a matéria no Livro do Gênesis, que também os seus interlocutores sabem de cor. Dessas palavras da revelação antiquíssima, tira Cristo a conclusão, e o diálogo termina.

3. «Princípio» significa portanto aquilo de que fala o Livro do Gênesis. É portanto o Gênesis 1, 27 que cita Cristo, em forma resumida: O Criador desde o princípio fê-los homem e mulher; mas o trecho originário completo soa textualmente assim: Deus criou o homem à Sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Em seguida, o Mestre refere-se ao Gênesis 2, 24: Por esse motivo, o homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne. Citando estas palavras quase «in extenso», por inteiro, Cristo dá-lhes ainda mais explícito significado normativo (dado que era admissível a hipótese de no Livro do Gênesis figurarem como afirmações unicamente de fatos: «Deixará ... unir-se-á ... serão uma só carne»). O significado normativo determina-se uma vez que não se limita Cristo somente à citação em si, mas acrescenta: «Portanto, já não são dois, mas uma só carne. Pois bem, o que Deus uniu, não o separe o homem». Este «não o separe» é determinante. A luz desta palavra de Cristo, o Gênesis 2, 24 enuncia o princípio da unidade e indissolubilidade do matrimônio como sendo o próprio conteúdo da palavra de Deus, expressa na mais antiga revelação.

4. Poder-se-ia, nesta altura, defender que o problema está terminado, que as palavras de Jesus Cristo confirmam a lei eterna, formulada e instituída por Deus «desde o princípio», desde a criação do homem. Poderia também parecer que o Mestre, ao confirmar esta lei primordial do Criador, não faz senão estabelecer exclusivamente o próprio sentido normativo dela, apelando para a autoridade mesma do primeiro Legislador. Todavia, aquela expressão significativa «desde o princípio», repetida por Cristo, leva claramente os interlocutores a refletirem sobre o modo como no mistério da criação foi moldado o homem, precisamente como «homem e mulher», para se compreender corretamente o sentido normativo das palavras do Gênesis. Ora isto não tem menor valor para os interlocutores de hoje do que teve para os de então. Portanto, no presente estudo, considerando tudo isto, devemos colocar-nos exatamente na posição dos atuais interlocutores de Cristo.

5. Durante as sucessivas reflexões das quartas-feiras, nas audiências gerais, procuraremos, como atuais interlocutores de Cristo, deter-nos demoradamente nas palavras de São Mateus (19, 3 ss.). Para responder à indicação, que encerrou Cristo nelas, procuraremos penetrar naquele «princípio», a que Ele se referiu de modo tão significativo; e assim seguiremos de longe o grande trabalho, que sobre este tema, agora precisamente, empreendem os participantes no próximo Sínodo dos Bispos. Ao lado destes, tomam parte nele numerosos grupos de pastores e até de leigos, que sentem especial responsabilidade acerca das obrigações impostas por Cristo ao matrimônio e à família cristã: as obrigações que Ele impôs sempre, e ainda impõe na nossa época, no mundo contemporâneo.

O ciclo de reflexões que iniciamos hoje, com a intenção de continuá-lo durante os seguintes encontros das quartas-feiras, tem ainda, além do mais, como finalidade, por assim dizer, acompanhar de longe os

trabalhos preparatórios do Sínodo, não entrando porém diretamente no seu tema, embora dirigindo a atenção para as raízes profundas de que ele brota.

Aos jovens Casais

Ainda uma saudação de bons votos aos jovens Casais que tomam parte nesta Audiência. Caríssimos Casais, dais início à vossa nova vida com a Bênção do Papa, depois da de Deus no altar. Tende sempre diante da vossa consciência o sentido cristão da missão para a qual fostes chamados com o sacramento do matrimônio. Levai nela a límpida e plena força do amor abençoado, que, como diz Santo Agostinho, "é tanto mais forte quanto mais santo" (Ep 127, 9). E nunca, nunca, venham a apagar o fogo, que acabastes de acender, cálculos egoístas. Com estes fervorosos votos, abençoo-vos no nome do Senhor.

Quarta-feira, 12 de Setembro de 1979

Na primeira narrativa da criação encontra-se a definição objetiva do homem

1. Na quarta-feira passada iniciamos o ciclo de reflexões sobre a resposta dada por Cristo Senhor aos seus interlocutores acerca da pergunta sobre a unidade e indissolubilidade do matrimônio. Os interlocutores fariseus, como recordamos, apelaram para a lei de Moisés; Cristo, pelo contrário, referiu-se ao «princípio», citando as palavras do Gênesis.

O «princípio», neste caso, diz respeito àquilo de que trata uma das primeiras páginas do Livro do Gênesis. Se queremos fazer uma análise desta realidade, devemos sem dúvida referir-nos primeiramente ao texto. De fato, as palavras pronunciadas por Cristo na conversa com os fariseus, que nos conservaram o capítulo 19 de Mateus e o capítulo 10 de Marcos, constituem uma passagem que por sua vez se enquadra num contexto bem definido, sem o qual não podem ser nem entendidas nem exatamente interpretadas: Não lestes que o Criador, desde o princípio, os fez homem e mulher ...!(Mt. 19, 4), e faz referência à chamada primeira narrativa da criação do homem, inserida no ciclo dos sete dias da criação do mundo (Gén. 1, 1-2, 4.). Pelo contrário, o contexto mais próximo das outras palavras de Cristo, tiradas de Gênesis 2, 24, é a chamada segunda narrativa da criação do homem (Gén. 2, 5-25.), mas indiretamente é todo o terceiro capítulo do Gênesis. A segunda narrativa da criação do homem forma unidade conceitual e estilística com a descrição da inocência original, da felicidade do homem e também da sua primeira queda. Dada a especificidade do conteúdo expresso nas palavras de Cristo, tomadas de Gênesis 2, 24, poder-se-ia também incluir no contexto pelo menos a primeira frase do capítulo quarto do Gênesis, que trata da concepção e do nascimento do homem por parte dos pais terrestres. Assim pretendemos fazer na presente análise.

2. Do ponto de vista da crítica bíblica, urge recordar que a primeira narrativa da criação do homem é cronologicamente posterior à segunda. A origem desta última é muito mais remota. Este texto mais antigo define-se como «javista», porque para nomear a Deus serve-se do termo «Javé». É difícil não se ficar impressionado com que a imagem de Deus nele apresentada encerre traços antropomórficos bastante marcados [entre outros, lemos nele que ... o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida (Gén. 2, 7)]. Em confronto com esta descrição, a primeira narrativa, isto é, exatamente a considerada cronologicamente como mais recente, é muito mais amadurecida quer no que diz respeito à imagem de Deus, quer na formulação das verdades essenciais sobre o homem. Provém da tradição sacerdotal e ao mesmo tempo «eloísta»: de «Eloim», termo por ela usado para denominar Deus.

3. Dado que nesta narrativa a criação do ser inteligente como homem e mulher, a que se refere Jesus na sua resposta segundo (Mt. 19), está inserida no ritmo dos sete dias da criação do mundo, poder-se-lhe-ia atribuir sobretudo carácter cosmológico; o homem é criado na terra juntamente com o mundo visível. Ao mesmo tempo, porém, o Criador ordena-lhe que subjugue e domine a terra (Cfr. Gén. 1, 28) : ele é portanto colocado acima do mundo. Embora o homem esteja tão intimamente ligado ao mundo visível, a narrativa bíblica não fala todavia da sua semelhança com o resto das criaturas, mas somente com Deus [Deus criou o homem à Sua imagem, criou-o à imagem de Deus ... (Gén. 1, 27)]. No ciclo dos sete dias da criação manifesta-se evidentemente uma gradualidade nítida(1); o homem, pelo contrário, não é criado segundo uma sucessão natural, mas o Criador parece deter-se antes de o chamar à existência, como se tornasse a entrar em si mesmo, para tomar decisão: Façamos o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança ... (Gén. 1, 26)

4. O nível daquela primeira narrativa da criação do homem, embora cronologicamente posterior, é sobretudo de carácter teológico. Indica-o principalmente a definição do homem baseada na sua relação com Deus («à imagem de Deus o criou»), o que encerra ao mesmo tempo a afirmação da impossibilidade absoluta de reduzir o homem ao «mundo». Já à luz das primeiras frases da Bíblia, não pode o homem ser compreendido, nem explicado até ao fundo, com as categorias deduzidas do «mundo», isto é, do conjunto visível dos corpos. Apesar de também o homem ser corpo. (Gén. 1, 27) verifica que esta verdade essencial acerca do homem se refere tanto ao homem como à mulher: Deus criou o homem à sua imagem ... criou-os homem e mulher (2). É preciso reconhecer que a primeira narrativa é concisa, livre de qualquer vestígio de subjetivismo: contém só o fato objectivo e define a realidade objectiva, quer ao falar da criação humana, do homem e da mulher, à imagem de Deus, quer ao acrescentar pouco depois as palavras da primeira bênção: «Abençoando-os, Deus disse-lhes: cresci e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra» (Gén. 1, 28).

5. A primeira narrativa da criação do homem, que, segundo verificamos, é de índole teológica, encerra em si abundante conteúdo metafísico. Não se esqueça que precisamente este texto do Livro do Gênesis se tornou a fonte das inspirações mais profundas para os pensadores que têm procurado compreender o «ser» e o «existir». (Talvez só o capítulo terceiro do Livro do Êxodo se possa comparar ao presente texto) (3). Não obstante algumas expressões particularizadas e plásticas do trecho, o homem é nele definido primeiramente

nas dimensões do ser e do existir («esse»). É definido de modo mais metafísico que físico. Ao mistério da sua criação («à imagem de Deus os criou») corresponde a perspectiva da procriação («sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra»), a perspectiva daquele suceder-se no mundo e no tempo, daquele «fieri» que está necessariamente ligado à situação metafísica da criação: do ser contingente (contingens). Precisamente nesse contexto metafísico da descrição de Gênesis 1, é necessário entender a entidade do bem, isto é, o aspecto do valor. De fato, este aspecto repete-se no ritmo de quase todos os dias da criação e atinge o auge depois da criação do homem: Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa (Gén. 1, 31). Por este motivo é lícito dizer com certeza que o primeiro capítulo do Gênesis formou um ponto inexpugnável de referência e a base sólida para uma metafísica e também para uma antropologia e uma ética, segundo a qual «ens et bonum convertuntur». Sem dúvida, tudo isto tem significado próprio, também para a teologia e sobretudo para a teologia do corpo.

6. Nesta altura interrompemos as nossas considerações. Daqui a uma semana ocupar-nos-emos da segunda narrativa da criação, isto é, daquilo que, segundo os biblistas, é cronologicamente mais antigo. A expressão «teologia do corpo», usada recentemente, merece explicação mais exacta, mas deixamo-la para outro encontro. Devemos primeiro procurar aprofundar aquela passagem do Livro do Gênesis a que se referiu Cristo.

(1) Falando da matéria não vivificada, o autor bíblico usa diferentes predicados, como «separou», «chamou», «fez» e «pôs». Pelo contrário, falando dos seres dotados de vida, usa os termos «criou» e «abençoou». Deus ordena-lhes: «Sede fecundos e multiplicai-vos». Esta ordem refere-se tanto aos animais como ao homem, indicando que a corporalidade lhes é comum (cfr. Gén. 1, 22.28).

Todavia a criação do homem distingue-se essencialmente, na descrição bíblica, das obras precedentes de Deus. Não só é precedida por uma introdução solene, como se se tratasse duma deliberação de Deus antes deste ato importante, mas sobretudo é posta em relevo a excepcional dignidade do homem pela «semelhança» com Deus, de quem é a imagem.

Criando a matéria não vivificada. Deus «separava»; aos animais ordena que sejam fecundos e se multipliquem, mas a diferença de sexo é sublinhada apenas a respeito do homem («macho e fêmea os criou») abençoando ao mesmo tempo a fecundidade deles, isto é, o vínculo das pessoas (Gén. 1, 27-28).

(2) O texto original diz: «Deus criou o homem (ha-adam — substantivo colectivo: a «humanidade»?); à sua semelhança; à imagem de Deus o criou; macho (zakar - masculino) e fêmea (unegebah - feminino) os criou» (Gén. 1, 27).

(3) «Haec subtimis ventas»: «Eu sou Aquele que sou» (Ex. 3, 14) constitui objecto de reflexão para muitos filósofos, a começar por Santo Agostinho, que julgava ter Platão conhecido este texto, tão próximo ele lhe parecia das concepções do filósofo grego. A doutrina augustiniana da divina «essentialitas» exerceu, por meio de Santo Anselmo, influxo profundo na teologia de Ricardo de S. Vítor, de Alexandre d'Halès e de S. Boaventura.

«Pour passer de cette interprétation philosophique du texte de l'Exode à celle qu'allait proposer saint Thomas il fallait nécessairement franchir la distance qui separe l'être de l'essence' de l'être de l'existence'. Les preuves thomistes de l'existence de Dieu l'ont franchie».

Diversa é a posição do Mestre Eckart, que, baseado neste texto, atribui a Deus a «puritas essendi»: «est aliquid altius ente ...»; (cfr. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris 1944, Vrin, págs. 122-127; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, Sheed and Ward, pág. 810).

Aos jovens Casais

Também os Casais merecem uma saudação só para si, unida a cordiais votos de felicidade no Senhor. Procurai fazer de toda a vossa vida um sacramento, isto é, um sinal evidente do amor recíproco e total de Cristo e da Igreja. E recordai-vos sempre que não existe pleno amor se não for acompanhado pela fidelidade, pelo acordo, pela generosidade e também pela paciência. Nestas condições vereis como é verdadeiramente belo viverdes juntos, vós e os vossos filhos, como parte da maior comunidade eclesial. A minha Bênção vos acompanhe.

Quarta-feira, 19 de Setembro de 1979

Na segunda narrativa da criação encontra-se a definição subjectiva do homem

1. Referindo-nos às palavras de Cristo sobre o tema do matrimônio, em que Ele apela para o «princípio», dirigimos a nossa atenção, há uma semana, para a primeira narrativa da criação do homem no Livro do Gênesis (Gén. 1) Hoje passaremos à segunda que, sendo Deus nela chamado «Javé», é muitas vezes denominada «javista».

A segunda narrativa da criação do homem (ligada à apresentação tanto da inocência e felicidade original como da primeira queda) tem, por sua natureza, carácter diverso. Embora não querendo antecipar as particularidades desta narrativa — porque nos convirá apelar para elas nas outras análises — devemos reconhecer que todo o texto, ao formular a verdade sobre o homem, nos maravilha com a sua profundidade típica, diversa da do primeiro capítulo do Gênesis. Pode-se dizer que é profundidade, de natureza sobretudo subjectiva, e portanto, em certo sentido, psicológica. O capítulo 2.º do Gênesis constitui, em certo modo, a mais antiga descrição e registo da auto-compreensão do homem e, juntamente com o capítulo 3.º, é o primeiro testemunho da consciência humana. Com aprofundada reflexão sobre este texto — por meio de toda a forma arcaica da narração, que manifesta o seu primitivo carácter mítico(1) — encontramos nele «in nucleo» quase todos os elementos da análise do homem, aos quais é sensível a antropologia filosófica moderna e sobretudo contemporânea. Poder-se-ia dizer que Gênesis 2 apresenta a criação do homem especialmente no aspecto da sua subjectividade. Confrontando entre si ambas as narrativas, chegamos à convicção que esta subjectividade corresponde à realidade objectiva do homem, criado «à imagem de Deus». E também este fato é— doutro modo —importante para a teologia do corpo, como veremos nas análises seguintes.

2. É significativo, na sua resposta aos fariseus em que apela para o «princípio», indicar Cristo primeiramente a criação do homem com referência a Gén. 1, 27: O Criador no princípio criou-os homem e mulher; só em seguida cita o texto de Gênesis 2, 24. As palavras, que diretamente descrevem a unidade e indissolubilidade do matrimônio, encontram-se no contexto imediato da segunda narrativa da criação, cuja passagem característica é a criação separada da mulher (Cfr. Gén. 2, 18-23), ao passo que a narrativa da criação do primeiro homem (macho) se encontra em Gênesis 1, 5-7. A este primeiro ser humano chama a Bíblia «homem» ('adam), ao passo que, desde o momento da criação da primeira mulher, começa a chamar-lhe «macho», 'is, em relação com 'issâh («fêmea», porque foi tirada do macho, 'is) (2). E é também significativo que, referindo-se a Gênesis 2, 24, Cristo não só liga o «princípio» com o mistério da criação, mas também nos conduz, por assim dizer, ao confirm entre a primitiva inocência do homem e o pecado original. A segunda narrativa da criação do homem foi fixada no Livro do Gênesis exatamente em tal contexto. Nele lemos, primeiro que tudo: Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem. Ao vê-la, o homem exclamou: «esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem» (Gén. 2, 22-23). Por este motivo, o homem deixará o pai e a mãe para se unir a sua mulher; e os dois serão uma só carne (Gén. 2, 24).

Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha (Gén. 2, 25).

3. Em seguida, imediatamente depois destes versículos, começa Gênesis 3, a narrativa da primeira queda do homem e da mulher, narrativa ligada com a árvore misteriosa, que já antes fora chamada árvore da ciência do bem e do mal (Gén. 2, 17). Cria-se com isto uma situação completamente nova, essencialmente diversa da precedente. A árvore da ciência do bem e do mal é uma linha de demarcação entre as duas situações originais, de que fala o Livro do Gênesis. A primeira situação é de inocência original, em que o homem (macho e fêmea) se encontra quase fora da ciência do bem e do mal, até ao momento em que transgredir a proibição do Criador e come o fruto da árvore da ciência. A segunda situação, pelo contrário, é aquela em que o homem, depois de transgredir o mandamento do Criador por sugestões do espírito maligno simbolizado pela serpente, se encontra, em certo modo, dentro do conhecimento do bem e do mal. Esta segunda situação determina o estado de pecaminosidade humana, contraposto ao estado de inocência primitiva.

Se bem que o texto javista seja no conjunto muito conciso, basta contudo para diferenciar e contrapor com clareza aquelas duas situações originais. Falamos aqui de situações, tendo diante dos olhos a narrativa que é descrição dos acontecimentos. Apesar de tudo, através desta descrição e de todas as suas particularidades, surge a diferença essencial entre o estado de pecaminosidade do homem e o da sua inocência original (3) . A teologia sistemática descobrirá nestas duas situações antitéticas dois estados diversos da natureza humana: status naturae integrae (estado de natureza íntegra) e status naturae lapsae (estado de natureza decaída). Tudo isto deriva daquele texto «javista» de Gênesis 2 e 3, que encerra em si a mais antiga palavra da revelação, e tem evidentemente um significado fundamental quer para a teologia do homem quer para a teologia do corpo.

4. Quando Cristo, referindo-se ao «princípio», manda os seus interlocutores para as palavras escritas em Gênesis 2, 24, ordena-lhes, em certo sentido, que ultrapassem o confim que, no texto javista do Gênesis, se interpõe entre a primeira e a segunda situação do homem. Não aprova o que «por dureza do coração» Moisés permitiu, e refere-se às palavras da primeira ordem divina, que neste texto está expressamente ligada ao estado de inocência original do homem. Significa isto que tal ordem não perdeu o seu vigor, ainda que o homem tenha perdido a inocência primitiva. A resposta de Cristo é decisiva e sem equívocos. Por isso, devemos tirar dela as conclusões normativas, que têm significado essencial não só para a ética, mas sobretudo para a teologia do corpo, a qual, como um momento particular da antropologia teológica, se constitui sobre o fundamento da palavra de Deus que se revela como é. Procuraremos tirar essas conclusões durante o próximo encontro.

(1) Se na linguagem do racionalismo do século XIX, o termo «mito» indicava aquilo que não se encontra na realidade, o produto da imaginação (Wundt) ou o que é irracional (Lévy-Bruhl), o século XX modificou o conceito de mito.

L. Walk vê no mito a filosofia natural, primitiva e irracional; R. Otto considera-o instrumento de conhecimento religioso; enquanto para C. G. Jung, o mito é a manifestação dos arquétipos e a expressão do «incôscio colectivo», símbolo dos processos interiores.

M. Eliade descobre no mito a estrutura da realidade que é inacessível à investigação racional e empírica: o mito transforma de fato o acontecimento em categoria e torna uma pessoa capaz de atingir a realidade transcendente; não é apenas símbolo dos processos interiores (como afirma Jung), mas ato autónomo e criativo do espírito humano, mediante o qual se realiza a revelação (cfr. *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pág. 363; *Images et symboles*, Paris 1952, págs. 199-235).

Segundo P. Tillich o mito é um símbolo, constituído por elementos da realidade, para apresentar o absoluto e a transcendência do ser, aos quais tende o ato religioso.

H. Schlier insiste em que o mito não conhece os fatos históricos e não precisa deles, pois descreve o que é destino cósmico do homem que e sempre o mesmo.

Por fim, o mito tende a conhecer o que é incognoscível.

Segundo P. Ricoeur: «Le mythe est autre chose qu'une explication du monde, de l'histoire et de la destinée; il exprime, en terme de monde, voire d'outre-monde ou de second monde, la compréhension que l'homme prend de lui-même par rapport au fondement et à la limite de son existence. (...) Il exprime dans un langage objectif le sens que l'homme prend de sa dépendance à l'égard de cela qui se tient à la limite et à l'origine de son monde» (P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pág. 383).

«Le mythe adamique est par excellence le mythe anthropologique; Adam veut dire Homme; mais tout mythe de l'«homme primordial» n'est pas «mythe adamique», qui ... est Seul proprement anthropologique; par là trois traits sont désignées:

— le mythe étologique rapporte l'origine du mal à un ancêtre de l'humanité actuelle dont la condition est homogène à la nôtre (...)

— le mythe étologique est la tentative la plus extrême pour dédoubler l'origine du mal et du bien. L'intention de ce mythe est de donner consistance à une origine radicale du mal distincte de l'origine plus originaria de l'être-bon des choses. (...). Cette distinction du radical et d'originaria est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique; c'est elle qui fait de l'homme un commencement du mal au seuil d'une création qui a déjà son commencement absolu dans lacte créateur de Dieu.

— le mythe adamique subordonne à la figure centrale de l'homme primordial d'autres figures qui tendent à décentrer le récit, sans pourtant supprimer le primat de la figure adamique. (...)

Le mythe, en nommant Adam, l'homme, explicite l'universalité concrète du mal humain; l'esprit de pénitence se donne dans le mythe adamique le symbole de cette universalité. Nous retrouvons ainsi (...) la fonction universalisante du mythe. Mais en même temps nous retrouvons les deux autres fonctions, également suscitées par l'expérience pénitentielle (...). Le mythe proto-historique servit ainsi non seulement à généraliser l'expérience d'Israël à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux, mais à étendre à celle-ci la grande tension de la condamnation et de la miséricorde que les prophètes avaient enseigné à discerner dans le propre destin d'Israël.

Enfin, dernière fonction du mythe, motivée dans la foi d'Israël: le mythe prépare la spéculation en explorant le point de rupture de l'ontologique et de l'historique» (P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité: II. Symbolique du mal*, Paris 1960, Aubier, págs. 218-227).

(2) Quanto à etimologia, não se exclui que o termo hebraico 'is derive duma raiz que significa «força» ('is ou 'ws); e 'issa está ligada a uma série de termos semitas, cujo significado oscila entre «fêmea» e «esposa».

A etimologia proposta pelo texto bíblico é de carácter popular e serve para insistir na unidade da proveniência do homem e da mulher; isto parece confirmado pela assonância de ambas as palavras.

(3) «A própria linguagem religiosa exige a transposição de 'imagens' ou, melhor, 'modalidades simbólicas', para 'modalidades conceituais' de expressão.

À primeira vista esta transposição pode parecer mudança puramente extrínseca (...). A linguagem simbólica parece inadequada para tomar o caminho do conceito por um motivo que é peculiar da cultura ocidental. Nesta cultura, a linguagem religiosa foi sempre condicionada por outra linguagem, a filosófica, que é a linguagem conceitual por excelência (...). Se é verdade que um vocabulário religioso é compreendido só numa comunidade que o interpreta e segundo uma tradição de interpretação, é também verdade que não existe tradição de interpretação que não tome como intermediário alguma concepção filosófica.

A palavra 'Deus', que nos textos bíblicos recebe o próprio significado da convergência de diversos modos do falar (narrativas e profecias, textos de legislação e literatura sapiencial, provérbios e hinos) — vista, esta convergência, seja como ponto de intersecção seja como horizonte a fugir de toda e qualquer forma—teve de ser absorvida no espaço conceitual, para ser reinterpretada nos termos do Absoluto filosófico, como primeiro motor, causa primeira, Actus Essendi, ser perfeito, etc. O nosso conceito de Deus pertence, por conseguinte, a uma onto-teologia, na qual se organiza toda a constelação das palavras-chaves da semântica teológica, mas numa moldura de significações ditadas pela metafísica» (PAUL RICOEUR, *Ermeneutica bíblica*, Brescia 1978, Morcelliana, págs. 140-141; título original: *Biblical Hermeneutics*, Montana 1975).

A questão sobre se a redução metafísica exprime realmente o conteúdo que a linguagem simbólica e metafórica esconde em si, é assunto à parte.

Aos jovens Casais

Caríssimos jovens Casais! Também para vós reservo a minha saudação especial, unida às felicitações e, bons votos pela vossa nova vida!

É lógico que se dirijam aos jovens Casais bons votos de alegria imperecedoura no amor recíproco e na consecução dos comuns ideais que se propuseram.

Mas o segredo da vossa consolação está na presença de Cristo que vos uniu no matrimônio com a sua graça divina. Permanecei unidos em Cristo: eis os meus votos! A presença de Jesus, na vossa casa, no vosso amor, nas vossas escolhas, seja sempre a luz que vos ilumine e a consolação que vos alegre.

Com a minha Bênção e a minha constante benevolência.

Apelo

Desejo agora fazer-me, mais uma vez, intérprete da dor de uma família, atingida nos seus afetos mais queridos pela chaga, que alastra, dos sequestros de pessoa. Trata-se da família Casana, de Turim, à qual foram raptados há quase um mês, os dois filhos, Giorgio e Marina, respectivamente de 14 e 15 anos.

Como exprimir o desânimo e a execração perante este ato de violência sem nome que atinge, com determinação cruel, quem, devido à sua tenra idade, é mais frágil e inerme? Não terá ficado, no ânimo dos rapinadores, uma centelha de humanidade que os disponha a acolher este meu apelo à compreensão da ansiedade que dilacera o coração dos pais? Não posso consolar-me em pensar nisso, e por conseguinte, convido todos a que vos unais à minha oração, a fim de que o Senhor comova os responsáveis e os leve a restituir, quanto antes, os dois jovens, sãos e salvos, ao afeto da família.

Quarta-feira, 26 de Setembro de 1979

Relação entre a inocência original e a redenção operada por Cristo

1. Cristo, respondendo à pergunta sobre a unidade e indissolubilidade do matrimônio, apelou para aquilo que sobre o tema do matrimônio foi escrito no Livro do Gênesis. Nas nossas duas precedentes reflexões sujeitamos a uma análise tanto o chamado texto eloísta (Gén. 1) como o javista (Gén. 2). Desejamos hoje tirar dessas duas análises algumas conclusões.

Quando Cristo se refere ao «princípio», pede aos seus interlocutores que transponham, em certo sentido, o confim que, no Livro do Gênesis, separa o estado de inocência original e o de pecaminosidade, iniciado pela queda original.

Simbolicamente pode-se ligar este confim com a árvore do conhecimento do bem e do mal, que no texto javista delimita duas situações diametralmente opostas: a situação de inocência original e a do pecado original. Estas situações têm dimensão própria no homem, no seu íntimo, no seu conhecimento, na sua consciência, escolha e decisão, tudo isto em relação com Deus Criador que no texto javista (Gén.2 e 3) é, ao mesmo tempo, o Deus da Aliança, da mais antiga aliança do Criador com a sua criatura, isto é, com o homem. A árvore do conhecimento do bem e do mal, como expressão e símbolo da aliança com Deus quebrada no coração do homem, delimita e contrapõe duas situações e dois estados diametralmente opostos: o da inocência original e o do pecado original, e ao mesmo tempo da pecaminosidade hereditária do homem que do último deriva. Todavia as palavras de Cristo, que se referem ao «princípio», permitem-nos encontrar no homem certa continuidade essencial e um laço entre estes dois estados diversos ou duas dimensões do ser humano. O estado de pecado faz parte do «homem histórico», tanto daquele a que se refere Mateus 19, isto é, do interlocutor de Cristo nessa altura, como também de qualquer outro interlocutor, potencial ou atual, de todos os tempos da história, e portanto, naturalmente, também do homem de hoje. Tal estado porém — o estado «histórico» precisamente — em qualquer homem sem nenhuma exceção, mergulha as raízes na sua própria «pré-história» teológica, que é o estado da inocência original. que é o original.

2. Não se trata aqui somente de dialéctica. As leis do conhecimento correspondem às do ser. E impossível compreender o estado de pecaminosidade «histórica» sem referência ou alusão (e Cristo de fato alude) ao estado de original (em certo sentido, «pré-histórica») e fundamental inocência. Surgir portanto a pecaminosidade como estado, como dimensão da existência humana, está desde os princípios em relação com esta real inocência do homem como estado original e fundamental, como dimensão do ser criado «à imagem de Deus». E assim acontece não só com o primeiro homem, macho e fêmea, como drámatas personae e protagonistas dos acontecimentos descritos no texto javista dos capítulos 2 e 3 do Gênesis, mas também assim acontece com o inteiro percurso histórico da existência humana. O homem histórico está portanto, por assim dizer, radicado na sua pré-história teológica revelada; e por isso cada ponto da sua pecaminosidade histórica explica-se (tanto para a alma como para o corpo) com a referência à inocência original. Pode dizer-se que esta referência é «co-herança» do pecado, e precisamente do pecado original. Se este pecado significa, em todos os homens históricos, um estado de graça perdida, então ele comporta também uma referência àquela graça, que era precisamente a graça da inocência original.

3. Quando Cristo, segundo o capítulo 19 de Mateus, apela para o «princípio», com esta expressão não indica só o estado de inocência original como horizonte perdido da existência humana na história. As palavras, que Ele pronuncia mesmo com a sua boca, temos o direito de atribuir ao mesmo tempo toda a eloquência do mistério da redenção. De fato, já no mesmo texto javista de Gênesis 2 e 3, somos testemunhas de o homem, macho e fêmea, depois de ter quebrado a aliança original que tinha com o seu Criador, receber a primeira promessa de redenção nas palavras do chamado Proto-evangelho em Gênesis 3, 15 *, e começar a viver na perspectiva teológica da redenção. Assim portanto o homem «histórico» — quer o interlocutor de Cristo naquele tempo de que fala Mt. 19, quer o homem de hoje — participa desta perspectiva. Participa não só da história da pecaminosidade humana, como sujeito hereditário e ao mesmo tempo pessoal e não repetível desta história, mas participa igualmente da história da salvação, também agora como seu sujeito e concriador. Ele está portanto não só fechado, pela sua pecaminosidade, à inocência original, mas ao mesmo tempo aberto para o mistério da redenção, que se realizou em Cristo e por meio de Cristo. Paulo, autor da carta aos Romanos, exprime esta perspectiva da redenção em que vive o homem «histórico», quando escreve: ... também nós próprios, que possuímos as primícias do espírito, gememos igualmente em nós mesmos, aguardando ... a libertação do nosso corpo (Rom. 8, 23). Não podemos perder de vista esta perspectiva quando seguimos as palavras de Cristo que, na sua conversa sobre a indissolubilidade do matrimônio, recorre ao «princípio». Se aquele «princípio» indicasse só a criação do homem como «macho e fêmea», se— como já insinuamos — conduzisse os interlocutores só atravessando o confim do estado de pecado do homem até à inocência original, e não abrisse ao mesmo tempo a perspectiva duma «redenção do corpo» a resposta de Cristo não seria de fato entendida de modo

exato. Precisamente esta perspectiva da redenção do corpo assegura a continuidade e a unidade entre o estado hereditário do pecado do homem e a sua inocência original, se bem que esta inocência tenha sido historicamente perdida por ele, de modo irremediável. É também evidente ter Cristo o máximo direito de responder à pergunta que Lhe foi feita pelos doutores da Lei e da Aliança (como lemos em Mt. 19 e em Mc. 10), na perspectiva da redenção sobre que se baseia a Aliança mesma.

4. Se no contexto substancialmente assim descrito pela teologia do homem-corpo, pensamos no método das análises seguintes a respeito da revelação do «princípio», em que é essencial a referência aos primeiros capítulos do Livro do Gênesis, devemos logo dirigir a nossa atenção para um fator que é especialmente importante para a interpretação teológica: importante, pois consiste na relação entre revelação e experiência. Ao interpretarmos a revelação a respeito do homem, e sobretudo a respeito do corpo, temos por motivos compreensíveis de referir-nos à experiência, porque o homem-corpo é percebido por nós sobretudo na experiência. A luz das mencionadas considerações fundamentais, temos pleno direito de alimentar a convicção de esta nossa experiência «histórica» dever, em certo modo, fazer alto no limiar da inocência original do homem, porque relativamente a ele mantém-se inadequada. Todavia, à luz das mesmas considerações introdutórias, devemos chegar à convicção de a nossa experiência humana ser, neste caso, um meio dalgum modo legítimo para a interpretação teológica, e ser, em certo sentido, indispensável ponto de referência, para que devemos apelar na interpretação do «princípio». A análise mais particularizada do texto permitir-nos-á chegar a uma visão mais clara.

5. Parece que as palavras da carta aos Romanos 8, 23, que citámos, indicam do melhor modo a orientação das nossas investigações centradas na revelação daquele «princípio», a que se referiu Cristo na sua conversa sobre a indissolubilidade do matrimônio (Mt. 19 e Mc. 10). Todas as análises seguintes, que a este propósito serão feitas com base nos primeiros capítulos do Gênesis, refletirão quase necessariamente a verdade das palavras paulinas: Nós próprios, que possuímos as primícias do espírito, gememos igualmente em nós mesmos, aguardando a libertação do nosso corpo. Se nos colocamos nesta posição — tão profundamente concorde com a experiência** — o «princípio» deve falar-nos com a grande riqueza de luz que provém da revelação, à qual deseja responder sobretudo a teologia. O prosseguimento das análises explicar-nos-á porquê e em que sentido deve esta teologia ser teologia do corpo.

* Já a tradução grega do Antigo Testamento, a dos Setenta, que remonta a cerca do século II a.C., interpreta Gén. 3, 15 no sentido messiânico, aplicando o pronome masculino autós referido ao substantivo neutro grego sperma (semen na Vulgata). A tradição judaica continua esta interpretação.

A exegese cristã, a começar de Santo Ireneu (Adv. Haer. III, 23, 7), vê este texto como «proto-evangelho», que prenuncia a vitória sobre satanás, obtida por Jesus Cristo. Embora nos últimos séculos os especialistas em Sagrada Escritura tenham interpretado diversamente esta perícopa e alguns tenham contestado a interpretação messiânica, nos últimos tempos está-se a voltar a esta sob um aspecto um pouco diverso. O autor javista une, de fato, a pré-história com a história de Israel, que atinge o seu vértice na dinastia messiânica de David, a qual levará ao cumprimento das pro messas de Gén. 3, 15 (cfr. 2 Sam. 7, 12).

O Novo Testamento explicou o cumprimento da promessa na mesma perspectiva messiânica; Jesus é o Messias, descendente de David (Rom. 1, 3; 2 Tim. 2, 8), nascido de mulher (Gál. 4, 4), novo Adão-David (1 Cor. 15). que deve reinar «até que ponha todos os inimigos debaixo dos pés» (1 Cor. 15, 25). E por fim Apoc. 12, 1-10 apresenta o cumprimento final da profecia de Gén. 3, 15, que embora não sendo anúncio claro e imediato de Jesus como Messias de Israel, leva todavia a Ele por meio da tradição real e messiânica que une o Antigo e o Novo Testamento.

** Falando aqui da relação entre a «experiência» e a «revelação», mais, duma surpreendente convergência entre elas, queremos só fazer notar que o homem, no seu atual estado do existir no corpo, experimenta múltiplos limites — sofrimentos, paixões, fraquezas e por fim até a morte —, os quais, ao mesmo tempo, referem este seu existir no corpo a outro estado diverso ou outra dimensão. Quando São Paulo escreve sobre a «redenção do corpo», fala com a linguagem da revelação; a experiência, na verdade, não é capaz de atingir este conteúdo, ou antes, esta realidade. Ao mesmo tempo, no total deste conteúdo, o autor de Rom. 8, 23 retoma tudo quanto, não só a ele mas também em certo modo a cada homem (independentemente da sua relação com a revelação), é oferecido através da experiência da existência humana, que é existência no corpo.

Temos portanto o direito de falar da relação entre a experiência e a revelação, mais, temos o direito de apresentar o problema da relação recíproca entre as duas, ainda que para muitos passe entre ambas uma linha de demarcação que é linha de antítese total e de antinomia radical. Esta linha, segundo julgamos, deve sem mais ser traçada entre a fé e a ciência, entre a teologia e a filosofia. Ao formular este ponto de vista, são sobretudo tomados em consideração conceitos abstratos e não o homem como sujeito vivo.

Aos jovens Casais

Caríssimos jovens Casais!

Também a vós, que iniciastes nova vida, cheguem a minha saudação e os mais sentidos bons votos! Vós fostes os "ministros" do vosso matrimônio; e por conseguinte a "graça sacramental" de Cristo, que torna sagrada e perene a vossa união, recebeste-la através da vossa própria vontade de amor e de consagração recíproca.

A dignidade do matrimônio é imensa! Por isso, permaneçei no amor de Cristo!

Recordai-vos do que disse Jesus: "Eu sou a videira, vós as varas! Quem está em Mim e Eu nele, esse dá muito fruto... Nisto é glorificado o meu Pai: Dando vós muito fruto!" (cfr. Jo c.15). Levai frutos de bondade, de caridade, de santificação: seja este o vosso compromisso de vida conjugal. A minha Bênção propiciadora vos ajude.

Quarta-feira, 10 de Outubro de 1979

O significado da solidão original do homem

1. Na última reflexão do presente ciclo, chegamos a uma conclusão introdutória, tirada das palavras do Livro do Gênesis, sobre a criação do homem como macho e fêmea. A estas palavras, ou seja, ao «princípio», referiu-se o Senhor Jesus na sua conversa sobre a indissolubilidade do matrimônio (Cfr. Mt. 19, 3-9; Mc. 10, 1-12). Mas a conclusão, a que chegamos, não termina ainda a série das nossas análises. Deve-mos, de fato, reler a narração do primeiro e do segundo capítulo do Livro do Gênesis num contexto mais largo, que nos permitirá estabelecer uma série de significados do texto antigo, a que se referiu Cristo. Hoje refletiremos portanto sobre o significado da solidão original do homem.

2. O ponto de partida para esta reflexão vem-nos diretamente das seguintes palavras do Livro do Gênesis: Não é conveniente que o homem (macho) esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele (Gén. 2, 18). Deus-Javé que pronuncia estas palavras. Fazem parte da segunda narrativa da criação do homem e provêm portanto da tradição javista. Como já recordamos precedentemente, é significativo que no texto javista, a narrativa da criação do homem (macho) seja um trecho completo (Gén. 2, 7), que precede a narrativa da criação da primeira mulher (Gén. 2, 21-22), além disso, significativo que o primeiro homem ('adam), criado do «pó da terra», só depois da criação da primeira mulher seja definido como «macho» ('is). Assim portanto, quando Deus-Javé pronuncia as palavras a respeito da solidão, refere-as à solidão do «homem» enquanto tal, e não só à do macho*.

É difícil porém, só com base neste fato, chegar muito longe tirando conclusões. Apesar disso, o contexto completo daquela solidão de que fala o Gênesis 2, 18, pode convencer-nos que se trata aqui da solidão do «homem» (macho e fêmea) e não apenas da solidão do homem-macho, causada pela falta da mulher. Parece, por conseguinte, com base no contexto inteiro, que esta solidão tem dois significados: um que deriva da própria criatura do homem, isto é, da sua humanidade (o que é evidente na narrativa de Gén. 2), e o outro que deriva da relação macho-fêmea, o que é evidente, em certo modo, com base no primeiro significado. A análise particularizada da descrição parece confirmá-lo.

3. O problema da solidão manifesta-se unicamente no contexto da segunda narrativa da criação do homem. A primeira não conhece este problema. Nesta aparece o homem criado num só ato como «macho e fêmea» (Deus criou o homem à sua imagem ... criou-os homem e mulher (Gén. 1, 27)). A segunda narrativa que, segundo já mencionamos, fala primeiro da criação do homem e, só depois, da criação da mulher da «costela» do macho, concentra a nossa atenção em o homem «estar só». Isto apresenta-se como problema antropológico fundamental, anterior, em certo sentido, ao problema apresentado pelo fato de tal homem ser macho e fêmea. Este problema é anterior não tanto no sentido cronológico quanto no sentido existencial: é anterior «por sua natureza». Tal se revelará também o problema da solidão do homem do ponto de vista da teologia do corpo, se conseguirmos fazer uma análise profunda da segunda narrativa da criação em Gênesis 2.

4. A afirmação de Deus-Javé, «não é conveniente que o homem esteja só», aparece, não só no contexto imediato da decisão de criar a mulher («vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele»), mas também no contexto mais amplo de motivos e circunstâncias, que explicam mais profundamente o sentido da solidão original do homem. O texto javista liga primeiramente a criação do homem com a necessidade de cultivar a terra (Gén. 2, 5), o que, na primeira narrativa, corresponde à vocação de encher e dominar a terra (Cfr. Gén. 1, 28). Além disso, a segunda narrativa da criação fala de o homem ser colocado no «jardim do Éden», e deste modo introduz-nos no estado da sua felicidade original. Até este momento o homem é objecto da ação criadora de Deus-Javé, que ao mesmo tempo, como legislador, estabelece as condições da primeira aliança com o homem. Já com este recurso é sublinhada a subjetividade do homem. Esta encontra nova expressão quando o Senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, os conduziu até junto do homem (macho), a fim de verificar como ele lhes chamaria (Gén. 2, 19). Logo o primitivo significado da solidão original do homem é definido em função dum «test» específico, ou dum exame a que o homem é sujeito diante de Deus (e em certo modo também diante de si mesmo). Graças a esse «test», o homem toma consciência da própria superioridade, quer dizer, de não poder colocar-se em igualdade com nenhuma outra espécie de seres vivos sobre a terra.

Na verdade, como diz o texto, o homem impôs os nomes para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse (Ibid). O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus e todos os animais ferozes; contudo—termina o autor — o homem (macho) não encontrou para si uma auxiliar adequada (Gén. 2, 20).

5. Toda esta parte do texto é, sem dúvida, preparatória da narrativa da criação da mulher. Esta parte do texto possui contudo significado próprio e profundo, mesmo independentemente desta criação. É o seguinte:

o homem criado encontra-se, desde o primeiro momento da sua existência, diante de Deus quase à busca da própria «entidade». A verificação de o homem «estar só» no meio do mundo visível e, em especial, entre os seres vivos, tem nesta busca significado negativo, na medida em que exprime o que ele «não é». Apesar disso, a verificação de não se poder essencialmente identificar com o mundo visível dos outros seres vivos (animalia) tem, ao mesmo tempo, aspecto positivo para esta busca primária: embora esta verificação não seja ainda uma definição completa, constitui todavia um dos seus elementos. Se aceitamos a tradição aristotélica, na lógica e na antropologia, seria necessário definir este elemento como «gênero próximo» (genus proximum)**.

6. O texto javista consente-nos todavia descobrir ainda novos elementos naquele admirável trecho, em que o homem se encontra só, diante de Deus, sobretudo para exprimir, através duma autodefinição, a própria autoconsciência, como primitiva e fundamental manifestação de humanidade. O autoconhecimento acompanha o conhecimento do mundo, de todas as criaturas visíveis, de todos os seres vivos a que o homem deu nomes para afirmar em confronto com eles a própria diversidade. Assim portanto, a consciência revela o homem como o ser que possui a faculdade cognoscitiva a respeito do mundo visível. Com este conhecimento que o faz sair, em certo modo, fora do próprio ser, ao mesmo tempo o homem revela-se a si mesmo em toda a peculiaridade seu ser. Está não apenas essencialmente mas subjetivamente só. Solidão, de fato, significa também subjetividade do homem, a qual se forma através do autoconhecimento. O homem está só, porque é «diferente» do mundo visível, do mundo dos seres vivos. Analisando o texto do Livro do Gênesis, tornamo-nos, em certo sentido, testemunhas do modo como o homem «se distingue», diante de Deus-Javé, de todo o conjunto dos seres vivos (animalia) como o primeiro ato de autoconhecimento, e de como, por conseguinte, se revela a si mesmo e ao mesmo tempo se afirma no mundo visível como «pessoa». Aquele processo delineado de modo tão enérgico em Gênesis 2, 19-20, processo de busca duma definição de si mesmo, não leva só a indicar — voltando nós à tradição aristotélica — o genus proximum, que no capítulo 2.º do Gênesis é expresso com as palavras «deu os nomes», a que corresponde específica» que é, segundo a definição de Aristóteles, noûs, zoón noetikon. Tal processo leva também à primeira delimitação do ser humano como pessoa humana, com a própria subjetividade sua característica.

Interrompamos aqui a análise do significado da solidão original do homem. Retomá-la-emos daqui a uma semana.

* O texto hebraico chama constantemente ao primeiro homem ha-'adam, ao passo que o termo 'is («macho») só é usado quando aparece o confronto com a 'issa («fêmea»).

Solitário estava pois «o homem» sem referência ao sexo.

Na tradução para algumas línguas europeias, é difícil porém exprimir este conceito do Gênesis, porque «homem» e «macho» são definidos ordinariamente com um vocábulo único: «homo», «uomo», «homme». «hombre», «man».

** «An essential (quidditive) definition is a statement which explains the essence or nature of things.

It will be essential when we can define a thing by its proximate genus and specific differentia.

The proximate genus includes within its comprehension all the essential elements of the genera above it and therefore includes all the beings that are cognate or similar in nature to the thing that is being defined; the specific differentia, on the other hand, brings in the distinctive element which separates this thing from all others of a similar nature, by showing in what manner it is different from all others, with which it might be erroneously identified.

«Man» is defined as a «rational animal»; «animal» is his proximate genus, «rational» is his specific differentia. The proximate genus `animal» includes within its comprehension all the essential elements of the genera above it, because an animal is a «sentient, living, material substance» (...). The specific differentia «rational» is the one distinctive essential element which distinguishes «man» and every other «animal». It therefore makes him a species of his own and separates him from every genus above animal, including plants, inanimate bodies and substance.

Furthermore, since the specific differentia is the distinctive element in the essence of man, it includes all the characteristic «properties» which lie in the nature of man as man, namely, power of speech, morality, government, religion, immortality etc. — realities which are absent in all other beings in this physical world» (C. N. Bittle, The Science of Correct Thinking, Logic, Milwaukee 1947, pág. 73-74).

Aos jovens Casais

Uma especial saudação vai agora para os jovens esposos, que depois do seu matrimônio vieram junto do Papa receber a Bênção para a sua união matrimonial e para a família que nascerá.

Ao mesmo tempo que vos felicito e vos expresso bons votos por este passo decisivo, que permanecerá no centro da vossa vida, agradeço terdes vindo aqui testemunhar perante a comunidade cristã a beleza e a grandeza do Sacramento, instituído por Jesus para santificar o amor e torná-lo estável. Oxalá o vosso exemplo seja para os mais jovens um apelo salutar aos princípios cristãos, os únicos que podem garantir ao lar doméstico a verdadeira e duradoira felicidade.

A minha Bênção vos acompanhe sempre.

Quarta-feira, 24 de Outubro de 1979

A solidão original do homem e a sua consciência de ser pessoa

1. Na reflexão precedente, começamos a analisar o significado da solidão original do homem. A sugestão foi-nos dada pelo texto javista, e em particular pelas seguintes palavras: Não é conveniente que o homem esteja só: vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele (Gén. 2, 18. 2). A análise das relativas passagens do Livro do Gênesis (cap. 2) levou-nos já a conclusões surpreendentes que dizem respeito à antropologia, isto é à ciência fundamental acerca do homem, contida neste Livro. De fato, relativamente em poucas frases, o antigo texto delinea o homem como pessoa com a subjetividade que a caracteriza.

Quando Deus-Javé dá a este primeiro homem, assim formado, a ordem que diz respeito a todas as árvores que crescem no «jardim do Éden», sobretudo a do conhecimento do bem e do mal, aos delineamentos do homem, acima descritos, junta-se o momento da opção e da autodeterminação, isto é da vontade livre. Deste modo, a imagem do homem, como pessoa dotada de urna subjetividade própria, aparece diante de nós como acabada no seu primeiro esboço.

No conceito de solidão original está incluída quer a auto-consciência, quer a autodeterminação. O fato de o homem estar «só» encerra em si tal estrutura ontológica e ao mesmo tempo é um índice de autêntica compreensão. Sem isto, não podemos compreender corretamente as palavras seguintes, que constituem o prelúdio da criação da primeira mulher: «vou dar-lhe uma auxiliar». Mas, sobretudo, sem aquele significado tão profundo da solidão original do homem, não pode ser compreendida nem corretamente interpretada a situação completa do homem criado «à imagem de Deus», que é a situação da primeira, ou melhor da primitiva Aliança com Deus.

2. Este homem, de quem a narração do capítulo primeiro diz que foi criado «à imagem de Deus», manifesta-se, na segunda narração, como sujeito da Aliança, isto é, sujeito constituído como pessoa, constituído à altura de «companheiro do Absoluto», dado dever discernir e escolher conscientemente entre o bem e o mal, entre a vida e a morte. As palavras da primeira ordem de Deus-Javé (Gén. 2, 16-17) que se referem diretamente à submissão e à dependência do homem-criatura do seu Criador, revelam de modo indireto precisamente tal nível de humanidade, como sujeito da Aliança e «companheiro do Absoluto». O homem está «só»: isto quer dizer que ele, através da própria humanidade, através daquilo que ele é, é ao mesmo tempo constituído numa única, exclusiva e irrepetível relação com o próprio Deus. A definição antropológica contida no texto javista aproxima-se, por seu lado, daquilo que exprime a definição teológica do homem, que encontramos na primeira narração da criação («Façamos o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança» (Gén. 1, 26).

3. O homem, assim formado, pertence ao mundo visível, é corpo entre os corpos. Retomando e, de certo modo, reconstruindo o significado da solidão original, aplicamo-lo ao homem na sua totalidade. O corpo, mediante o qual o homem participa no mundo criado visível, torna-o ao mesmo tempo consciente de estar «só». De outro modo não teria sido capaz de chegar àquela convicção, a que, efetivamente, como lemos, chegou (Cfr. Gén. 2, 20), se o seu corpo o não tivesse ajudado a compreendê-lo, tornando o fato evidente. A consciência da solidão poderia ter enfraquecido, precisamente por causa do seu próprio corpo. O homem, 'adam, teria podido, baseando-se na experiência do próprio corpo, chegar à conclusão de ser substancialmente semelhante aos outros seres vivos (animalia). E afinal, como lemos, não chegou a esta conclusão, pelo contrário chegou à persuasão de estar «só». O texto javista não fala nunca diretamente do corpo; até mesmo quando diz que «o Senhor Deus formou o homem do pó da terra», fala do homem e não do corpo. Apesar disto, a narração tomada no seu conjunto oferece-nos bases suficientes para perceber este homem, criado no mundo visível, exatamente como corpo entre os corpos.

A análise do texto javista permite-nos também relacionar a solidão original do homem com a consciência do corpo, mediante o qual o homem se distingue de todos os animalia e «se separa» deles, e também mediante o qual ele é pessoa. Pode-se afirmar com certeza que aquele homem assim formado tem contemporaneamente o conhecimento e a consciência do sentido do próprio corpo. E isto baseado na experiência da solidão original.

4. Tudo isto pode ser considerado como implicação da segunda narração da criação do homem, e a análise do texto permite-nos um amplo desenvolvimento.

Quando no início do texto javista, ainda antes de se falar da criação do homem do «pó da terra», lemos que «ninguém cultivava a terra e fazia jorrar da terra a água dos canais para regar o solo» (Gén. 2, 5-6. 6) , associamos justamente este trecho ao da primeira narração, em que está expressa a ordem divina: enchei e dominai a terra (Gén. 1, 28). A segunda narração alude de modo explícito ao trabalho que o homem realiza para cultivar a terra. O primeiro meio fundamental para dominar a terra encontra-se no próprio homem.

O homem pode dominar a terra porque só ele — e nenhum outro ser vivo — é capaz de «cultivá-la» e transformá-la segundo as próprias necessidades («fazia jorrar da terra a água dos canais para regar o solo»). E então, este primeiro esboço de uma atividade especificamente humana parece fazer parte da definição do homem, tal como emerge da análise do texto javista. Por conseguinte, pode-se afirmar que tal esboço é intrínseco ao significado da solidão original e pertence àquela dimensão de solidão através da qual o homem, que desde o início, está no mundo visível como corpo entre os corpos, descobre o sentido da própria corporalidade.

Sobre este assunto voltaremos na próxima reflexão.

Aos jovens

Desejamos dirigir agora uma palavra a vós, jovens, alegria e primavera deste encontro. Não é uma imagem gasta que usamos; porque, como a primavera, sentis verdadeiramente em vós o tumulto da vida, e a alegria de a viver. Pois bem, dai lugar, no desdobrar-se da atividade de cada dia, ao autor das coisas, à fonte de todos os dons, à luz de toda a inteligência: a Jesus.

Aos jovens Casais

Aos jovens Casais, além de desejar todo o bem d'Aquele que instituiu a matrimônio, quereríamos recordar as palavras do Apóstolo São Paulo aos Efésios (5, 22 ss.), o qual compara o Esposo com Cristo, a Esposa com a Igreja. E como Cristo morreu pela Igreja, e esta não tem outro desejo senão agradar-lhe e servi-lo, assim deveis fazer também vós. O pensamento da vossa recíproca dignidade será fonte de profundo respeito, de firmeza, de amor e de toda a ditosa consolação.

Quarta-feira, 31 de Outubro de 1979

Na própria definição do homem está a alternativa entre a morte e imortalidade

1. Convém voltarmos ainda hoje ao significado da solidão original do homem, que se patenteia sobretudo na análise do chamado texto javista de Gênesis 2. Permite-nos o texto bíblico, como já verificamos nas precedentes reflexões, pôr em relevo não só a consciência do corpo humano (o homem é criado no mundo visível como «corpo entre os corpos»), mas também a do seu significado próprio.

Tendo em conta a grande concisão do texto bíblico, não se pode, sem mais, ampliar muito este encadeamento. É porém certo que tocamos aqui o problema central da antropologia. A consciência do corpo parece identificar-se neste caso com o descobrimento da complexidade da própria estrutura que, baseada numa antropologia filosófica, consiste afinal na relação entre a alma e o corpo. A narrativa javista com a própria linguagem (isto é, com a sua própria terminologia) exprime-o dizendo: O Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo*. E precisamente este homem, «ser vivo», distingue-se em seguida de todos os outros seres vivos do mundo visível. O que leva a concluir a existência deste «distinguir-se» do homem, é exatamente o fato de só ele ser capaz de «cultivar a terra» (Cfr. Gén. 2, 5) e de «a dominar» (Cfr. Gén. 1, 28). Pode dizer-se que a consciência da «superioridade», inscrita na definição de humanidade, nasce desde o princípio baseada num atuar ou comportar-se tipicamente humano. Esta consciência traz consigo especial percepção do significado do corpo em si, percepção que resulta de tocar ao homem «cultivar a terra» e «dominá-la». Tudo isto seria impossível sem uma intuição tipicamente humana do significado do corpo em si.

2. Parece pois necessário falar antes de tudo deste aspecto, deixando para depois o problema da complexidade antropológica em sentido metafísico. Se a descrição original da consciência humana, indicada pelo texto javista, compreende, no conjunto da narrativa, também o corpo, se ela encerra quase o primeiro testemunho do descobrimento da própria corporeidade (e mesmo, como foi dito, a percepção do significado do próprio corpo), tudo isto se revela não com base numa concreta subjetividade do homem que seja bastante clara. O homem é um sujeito não só para a sua autoconsciência e autodeterminação, mas também com base no próprio corpo. A estrutura deste corpo é tal que lhe permite ser o autor duma atividade verdadeiramente humana. Nesta atividade o corpo exprime a pessoa. Ele é portanto, em toda a sua materialidade («formou o homem do pó da terra»), quase penetrável e transparente, de maneira que evidencia quem é o homem (e quem deveria ser) graças à estrutura da sua consciência e da sua autodeterminação. Nisto se apoia a percepção fundamental do significado do corpo em si, que não se pode deixar de descobrir ao analisar a solidão original do homem.

3. Ora, com tal compreensão fundamental do significado do próprio corpo, o homem, como sujeito da antiga Aliança com o Criador, é colocado diante do mistério da árvore do conhecimento. Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim, mas não comas o da árvore da ciência do bem e do mal, porque no dia em que o comeres, certamente morrerás (Gén. 2, 16-17). O significado original da solidão do homem baseia-se em experimentar a existência, existência que ele obteve do Criador. Tal existência humana caracteriza-se precisamente pela subjetividade, que também inclui o significado do corpo. Mas o homem, que na sua consciência original conhece apenas a experiência do existir e portanto da vida, poderia ele compreender o que significou a palavra «morrerás»? Seria capaz de chegar a compreender o sentido desta palavra através da estrutura complexa da vida, que lhe foi dada quando «O Senhor Deus ... lhe insuflou pelas narinas o sopro da vida ...»? É necessário admitir que esta palavra, completamente nova, apareceu no horizonte da consciência do homem antes que ele lhe tivesse nunca experimentado a realidade, e que ao mesmo tempo esta palavra apareceu diante dele como radical antítese de tudo aquilo de que o homem fora dotado.

O homem ouviu pela primeira vez a palavra «morrerás», sem ter com ela qualquer familiaridade na experiência feita até então; mas, por outro lado, não podia deixar de associar o significado da morte àquela dimensão de vida de que tinha gozado até esse momento. As palavras de Deus-Javé dirigidas ao homem confirmavam uma dependência no existir, tal que fez do homem um ser limitado e, por sua natureza, susceptível de não-existência. Estas palavras sugeriram o problema da morte de maneira condicional: «No dia em que o comeres ... morrerás». O homem, que ouvira tais palavras, devia encontrar-lhes a verdade na mesma estrutura interior da própria solidão. E, afinal, dependia dele, da sua decisão e livre escolha, se entraria também com a sua solidão no círculo da antítese que lhe revelara o Criador, juntamente com a árvore do conhecimento do bem e do mal, e assim tornaria própria a experiência do morrer e da morte. Ouvindo as palavras de Deus-Javé, deveria o homem compreender que a árvore do conhecimento lançara raízes não só no «jardim do Éden», mas também na sua humanidade. Ele, além disso, deveria compreender que aquela árvore misteriosa escondia em si uma dimensão de solidão, até essa altura desconhecida, da qual o Criador o tinha dotado no âmbito do mundo dos seres vivos, aos quais ele, o homem — diante do Criador mesmo —, tinha «designado com nomes», para chegar a compreender que nenhum deles lhe era semelhante.

4. Quando pois o significado fundamental do seu corpo já se encontrava estabelecido graças à distinção que o separava do resto das criaturas, quando por isso mesmo se tornara evidente que o «invisível» determina o homem mais que o «visível», então apresentou-se diante dele a alternativa, íntima e diretamente ligada por Deus-Javé à árvore do conhecimento do bem e do mal. A alternativa entre a morte e a imortalidade, que deriva de Gén. 2, 17, ultrapassa o significado essencial do corpo do homem, pois inclui o significado escatológico não só do corpo, mas da humanidade mesma, distinta de todos os seres vivos, dos «corpos». Esta alternativa refere-se contudo de modo particularíssimo ao corpo criado do «pó da terra».

Para não prolongar mais esta análise, limitamo-nos a verificar que a alternativa entre a morte e a imortalidade entra, desde o princípio, na definição do homem e que pertence «desde o princípio» ao significado da sua solidão diante do próprio Deus. Este significado de solidão, impregnado pela alternativa entre morte e imortalidade, tem ainda um significado fundamental para toda a teologia do corpo.

Com esta verificação concluímos por agora as nossas reflexões sobre o significado da solidão original do homem. Tal verificação, que deriva de modo claro e impressionante dos textos do Livro do Gênesis, leva também a refletir tanto sobre os textos como sobre o homem, que tem provavelmente consciência demasiado débil da verdade que lhe diz respeito e se encontra já expressa nos primeiros capítulos da Bíblia.

A antropologia bíblica distingue no homem não tanto «o corpo» e «a alma» quanto «corpo» e «vida». O autor bíblico apresenta aqui a entrega do dom da vida mediante o «sopro», que não deixa de ser propriedade de Deus: quando Deus o tira, o homem volta ao pó, do qual foi feito (cfr. Job. 34, 14-15; Sl. 104, 29 s.).

Aos jovens Casais

E agora dirijo-me a vós, queridos jovens casais, para vos apresentar as minhas paternais felicitações, que são ao mesmo tempo convite à confiança e à alegria. A alegria, desabrochada nos vossos corações com a graça do Sacramento, vos acompanhe por toda a vida e vos ajude a vencer as tentações que derivam do egoísmo, o grande inimigo da união familiar. Fazei que as novas famílias — nascidas do vosso livre consentimento, vivificado e tornado oferta de amor pela presença de Cristo — sejam sempre acompanhadas da vontade constante e recíproca de bem; permaneçam sólidas na rocha da unidade e da fidelidade; sejam ricas daquelas virtudes cristãs que fundam e garantem a prosperidade do lar doméstico. Acompanho estes votos com a minha Bênção.

Quarta-feira, 7 de Novembro de 1979

A unidade original do homem e da mulher na humanidade

1. As palavras do livro do Gênesis Não é conveniente que o homem esteja só (1) são quase um prelúdio da narrativa da criação da mulher. Com esta narrativa, o sentimento da solidão original entra a fazer parte do significado da unidade original, cujo ponto-chave parecem ser precisamente as palavras de Gênesis 2, 24, a que se refere Cristo na sua conversa com os fariseus: O homem deixará o pai e a mãe, e unir-se-á à sua mulher, e serão os dois uma só carne (2). Se Cristo, referindo-se ao «princípio», cita estas palavras, convém-nos precisar o significado dessa unidade original, que mergulha as raízes no fato da criação do homem como macho e fêmea.

A narrativa do capítulo primeiro do Gênesis não conhece o problema da solidão original do homem: o homem, de fato, desde o princípio é «macho e fêmea». O texto javista do capítulo segundo, pelo contrário, autoriza-nos em certo modo a pensar primeiro, somente no homem enquanto, mediante o corpo, pertence ao mundo visível, mas ultrapassando-o; depois, faz-nos pensar no mesmo homem, mas através da duplicidade do sexo. Corporeidade e sexualidade não se identificam completamente. Embora o corpo humano, na sua constituição normal, traga em si os sinais do sexo e seja, por sua natureza, masculino ou feminino, todavia o fato de o homem ser «corpo» pertence à estrutura do sujeito pessoal mais profundamente que o fato de ele ser na sua constituição somática também macho ou fêmea. Por isso, o significado da solidão original, que pode referir-se simplesmente ao «homem», é substancialmente anterior ao significado da unidade original; esta última, de fato, baseia-se na masculinidade e na feminilidade, quase como sobre duas diferentes «encarnações», isto é, sobre dois modos de «ser corpo» do mesmo ser humano, criado à imagem de Deus (3).

2. Segundo o texto javista, no qual a criação da mulher foi descrita separadamente (4), devemos ter diante dos olhos, ao mesmo tempo, aquela «imagem de Deus» da primeira narrativa da criação. A segunda narrativa conserva, na linguagem e no estilo, todas as características do texto javista. O modo de narrar concorda com o modo de pensar e de falar da época a que o texto pertence. Pode-se dizer, segundo a filosofia contemporânea da religião e da linguagem, que se trata duma linguagem mítica. Neste caso, na verdade, o termo «mito» não designa conteúdo fabuloso, mas simplesmente um modo arcaico de exprimir um conteúdo mais profundo. Sem qualquer dificuldade, sobre o estrato da antiga narração, descobrimos aquele conteúdo, verdadeiramente admirável no que diz respeito às qualidades e à condensação das verdades, que nele estão encerradas. Acrescentemos que a segunda narrativa da criação do homem conserva, até certo ponto, uma forma de diálogo entre o homem e Deus-Criador, o que se manifesta sobretudo naquele período em que o homem ('adam) é definitivamente criado como macho e fêmea ('is-'issah) (5). A criação efetua-se quase contemporaneamente em duas dimensões; a ação de Deus-Javé ao criar desenvolve-se em correlação com o processo da consciência humana.

3. Assim pois, Deus-Javé diz: Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele (6). E ao mesmo tempo o homem confirma a própria solidão (7). A seguir lemos: Então o Senhor Deus adormeceu profundamente o homem; e, enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das costelas, cujo lugar preencheu de carne. Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem (8). Tomando em consideração o carácter próprio da linguagem, é preciso antes de tudo reconhecer que muito nos faz pensar aquele torpor do Gênesis, no qual, por obra de Deus-Javé, o homem cai em preparação para o novo ato criador. Sobre o fundo da mentalidade atual habituada — graças à análise do subconsciente — a ligar ao mundo do sono conteúdos sexuais, aquele torpor pode suscitar uma associação particular. Ainda a narrativa bíblica parece ir além do subconsciente humano. E se admitimos uma significativa diversidade de vocabulário, podemos concluir que o homem ('adam) cai naquele «torpor» para acordar «macho» e «fêmea». De fato, pela primeira vez encontramos em Gén. 2, 23 a distinção 'is-'issah. Talvez portanto a analogia do sono indique aqui não tanto um passar da consciência à subconsciência, quanto um específico regresso ao não-ser (o sono tem em si um elemento de aniquilamento da existência consciente do homem), ou seja, ao momento que antecede a criação, para que dele, por iniciativa criadora de Deus, o «homem» solitário possa ressurgir na sua dupla unidade de macho e fêmea (10).

Seja como for, à luz do contexto de Gén. 2, 18-20 nenhuma dúvida há de o homem cair naquele «torpor» com o desejo de encontrar um ser semelhante a si. Se podemos, por analogia com o sono, falar aqui também de sonho, devemos dizer que este arquétipo bíblico nos permite admitir, como conteúdo daquele sonho, um «segundo eu», também ele pessoal e igualmente relacionado com o estado de solidão original, isto é, com todo aquele processo de estabilização da identidade humana relativamente ao conjunto dos seres vivos (animalia), enquanto é processo de «diferenciação» entre o homem e tal ambiente. Deste modo, o círculo da solidão do homem-pessoa quebra-se, porque o primeiro «homem» desperta do sono como «macho e fêmea».

4. A mulher é feita «com a costela» que Deus-Javé tirara ao homem. Considerando o modo arcaico, metafórico e imaginoso, de exprimir o pensamento, podemos estabelecer tratar-se aqui de homogeneidade de todo o ser de ambos; tal homogeneidade diz respeito sobretudo ao corpo, à estrutura somática, e é confirmada também pelas primeiras palavras do homem à mulher recém-criada: Esta é realmente o osso dos meus ossos e a carne da minha carne (Gén. 2, 23)(11). Apesar disso, as palavras citadas referem-se também à humanidade do homem-macho. Devem ler-se no contexto das afirmações feitas antes da criação da mulher, nas quais, embora não existindo ainda a «encarnação» do homem, ela é definida como «auxiliar semelhante a ele» (cfr. Gén. 2, 18 e 2, 20)(12). Assim pois, a mulher foi criada, em certo sentido, sobre a base da mesma humanidade. A homogeneidade somática, não obstante a diversidade da constituição ligada à diferença sexual, é tão evidente que o homem (macho), despertando do sono genético, a exprime imediatamente, ao dizer: Esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem (13). Deste modo o homem (macho) manifesta pela primeira vez alegria e até exaltação, de que anteriormente não tinha motivo, por causa da falta dum ser semelhante a si. A alegria para o outro ser humano, para o segundo «eu», domina nas palavras do homem (macho) pronunciadas à vista da mulher (fêmea). Tudo isto ajuda a estabelecer o significado pleno da unidade original. Poucas são aqui as palavras, mas cada uma tem grande peso. Devemos portanto ter em conta — e fá-lo-emos em seguida — o fato de aquela primeira mulher, «criada com a costela tirada ... ao homem» (macho), ser imediatamente aceita como auxiliar semelhante a ele.

A este mesmo tema, quer dizer, ao significado da unidade original do homem e da mulher na humanidade, voltaremos ainda na próxima meditação.

Notas

1. Gén. 2, 18.

2. Mt. 19, 5.

3. Gén. 1, 27.

4. Gén. 2, 21-22.

5. O termo hebraico 'adam exprime o conceito colectivo da espécie humana, isto é, o homem que representa a humanidade; (a Bíblia define o indivíduo usando a expressão «filho do homem», ben-'adam). A contraposição 'is-'issa sublinha a diversidade sexual (como em grego anér-gyné).

Depois da criação da mulher, o texto bíblico continua a chamar ao primeiro homem 'adam (com o artigo definido), exprimindo assim a sua «corporate personality»), pois se tornou «pai da humanidade», seu progenitor e representante, como depois Abraão foi reconhecido como «pai dos crentes» e Jacob foi identificado com Israel-Povo Eleito.

6. Gén. 2, 18.

7. Gén. 2, 20.

8. Gén. 2, 21-22.

9. O torpor de Adão (em hebraico tardemah) é um sono profundo (latim sopor; inglês sleep), em que o homem cai sem conhecimento ou sonhos (A Bíblia tem outro termo para definir o sonho: halóm); cfr. Gén. 15, 12; 1 Sam. 26, 12).

Freud examina o conteúdo dos sonhos (latim somnium, inglês dream), que formando-se com elementos psíquicos «recalcados no subconsciente» permitem, segundo a sua teoria, fazer surgir deles os conteúdos incôscios, que seriam, em última análise, sempre sexuais.

Esta ideia é naturalmente de todo alheia ao autor bíblico.

Na teologia do autor javista, o torpor, em que Deus fez cair o primeiro homem, sublinha a exclusividade da ação de Deus na obra da criação da mulher; o homem não teve nela nenhuma participação consciente. Deus serve-se da sua «costela» só para acentuar a natureza comum do homem e da mulher.

10 «Torpor» (tardemah) é o termo que aparece na Sagrada Escritura, quando durante o sono ou

diretamente depois dele hão-de dar-se acontecimentos extraordinários (cfr. Gén. 15, 12; 1 Sam. 26, 12; Is. 29, 10; Job 4, 13; 33, 15). Os Setenta traduzem tardemah por ekstasis (êxtase).

No Pentateuco tardemah aparece ainda uma vez num contexto misterioso: Abraão, por ordem de Deus, preparou um sacrifício de animais, excluindo as aves de rapina. «Ao pôr do sol, apoderou-se dele um profundo sono (torpor); ao mesmo tempo sentiu-se apavorado e foi envolvido por densa trevas» (Gén. 15, 12). Precisamente então começa Deus a falar e conclui com ele uma aliança, que é o ponto mais alto da revelação comunicada a Abraão.

Esta cena assemelha-se um tanto à do jardim de Getsémani: Jesus «começou a sentir pavor e a angustiar-se ...» (Mc. 14, 33) e encontrou os Apóstolos «a dormir, devido à tristeza» (Lc. 22, 45).

O autor bíblico admite no primeiro homem certo sentimento de carência e solidão («não é conveniente que o homem esteja só»; «não encontrou para si uma auxiliar adequada»), de carência e solidão mas não de medo. Talvez esse estado provoque «um sono causado pela tristeza», ou talvez, como em Abraão «por um pavor de não ser»; como no limiar da obra da criação «a terra era informe e vazia. As trevas cobriam o abismo» (Gén. 1, 2).

Seja como for, segundo ambos os textos, em que o Pentateuco, ou melhor, o Livro do Gênesis, fala do sono profundo (tardemah), realiza-se uma especial ação divina, isto é, uma «aliança» cheia de consequências para toda a história da salvação: Adão dá início ao gênero humano, Abraão ao Povo Eleito.

11. É interessante notar que para os antigos Sumérios o sinal aunei forme para indicar o substantivo «costela» era o mesmo que indicava a palavra «vida». Quanto, portanto, à narrativa javista, segundo certa interpretação de Gén. 2, 21, Deus cobre a costela de carne (em vez de cicatrizar a carne no seu lugar) e deste modo «forma» a mulher, que tem origem da «carne e dos ossos» do primeiro homem (macho).

Na linguagem bíblica esta é uma definição de consanguinidade ou incorporação na mesma descendência (por exemplo, cfr. Gén. 29, 14): a mulher pertence à mesma espécie do homem, distinguindo-se dos outros seres vivos anteriormente criados.

Na antropologia bíblica os «ossos» exprimem um elementíssimo do corpo; dado que para os Hebreus não havia distinção clara entre «corpo» e «alma» (o corpo era considerado como manifestação exterior da personalidade), os «ossos» significavam simplesmente, por sinédoque, o «ser» humano (cfr., por exemplo, Sl. 139, 15: «não te estavam escondidos os meus ossos»).

Pode-se portanto entender «osso dos ossos», em sentido relacional, como o «ser vindo do ser»; «carne vinda da carne» significa que, havendo embora características físicas diversas, a mulher apresenta a mesma personalidade que o homem possui.

No «canto nupcial» do primeiro homem, a expressão «osso dos ossos, carne da carne» é forma de superlativo, reforçado pela tríplice repetição: «esta», «ela», «a».

12. É difícil traduzir exatamente a expressão hebraica cezes kenedô, que é traduzida de maneiras diversas nas línguas europeias, por exemplo:

latim: «adiutorium ei conveniens sicut oportebat iuxta eum»

alemão: «eine Hilfe ..., die ihm entspricht»

francês: «égal vis-à-vis de lui»

italiano: «un aiuto che gli sia simile»

espanhol: «como él que le ayude»

inglês: «a helper fit for him»

polaco: «odpowicdnia alia niego pomoc».

Como o termo «auxiliar» parece sugerir o conceito de «complementaridade» ou melhor de «correspondência exata», o termo «semelhante» relaciona-se sobretudo com o de «semelhança», mas em sentido diverso da semelhança do homem com Deus.

13. Gén. 2, 23.

Aos jovens Casais

E agora dirijo-me a vós, jovens casais presentes nesta Audiência, para vos apresentar os meus paternais votos de santa e fecunda união conjugal.

Como tive ocasião de reafirmar no recente encontro com os representantes do "Centro di collegamento tra gruppi di ricerca", o matrimônio, precisamente porque inclui uma especial participação no amor nupcial de Cristo à sua Igreja, do qual é sacramento, isto é sinal eficaz, é uma totalidade onde se encontram todas as componentes da pessoa; uma unidade profundamente pessoal, que exige a indissolubilidade e a fidelidade recíproca definitiva, e se abre à fecundidade.

Oxalá o vosso amor tenha este significado novo do cristianismo que o purifica e consolida. Com a minha Bênção Apostólica para vós e para todos os que vos são queridos.

Quarta-feira, 14 de Novembro de 1979

Mediante a comunhão das pessoas o homem torna-se imagem de Deus

1. Seguindo a narrativa do Livro do Gênesis, verificamos que a «definitiva» criação do homem consiste na criação da unidade de dois seres. A sua unidade denota sobretudo a identidade da natureza humana; a dualidade, porém, manifesta o que, com base em tal identidade, constitui a masculinidade e a feminilidade do homem criado. Esta dimensão ontológica da unidade e da dualidade tem, ao mesmo tempo, o significado axiológico do texto de Gênesis 2, 23 e resulta claramente de todo o contexto que o homem foi criado como especial valor diante de Deus («Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa»: Gén. 1, 31), mas também como especial valor para o homem mesmo: primeiro, porque é «homem»; segundo, porque a «mulher» é para o homem, e vice-versa o «homem» é para a «mulher». Enquanto o capítulo primeiro do Gênesis exprime este valor em forma puramente teológica (e indiretamente metafísica), o capítulo segundo, pelo contrário, revela por assim dizer o primeiro círculo da experiência vivida pelo homem como valor. Esta experiência está inscrita já no significado da solidão original, e depois em toda a narrativa da criação do homem como macho e fêmea. O texto conciso de Gén. 2, 23, que encerra as palavras do primeiro homem à vista da mulher criada, dele tirada», pode ser considerado o protótipo bíblico do Cântico dos Cânticos. E se é possível ler impressões e emoções em palavras tão remotas, poder-se-ia também correr o risco de dizer que a profundidade e a força desta primeira e «original» emoção do homem-macho diante da humanidade da mulher, e ao mesmo tempo diante da feminilidade do outro ser humano, parece alguma coisa única e impossível de repetir.

2. Deste modo, o significado da unidade original do homem, através da masculinidade e da feminilidade, exprime-se como ultra-passagem do confinamento da solidão, e ao mesmo tempo como afirmação - quanto a ambos os seres humanos — de tudo o que na solidão é constitutivo do «homem». Na narrativa bíblica, a solidão é caminho que leva àquela unidade que, seguindo o Vaticano II, podemos definir *communio personarum* (1). Como já precedentemente notamos, o homem, na sua original solidão, adquire uma consciência pessoal no processo de «distinção» de todos os seres vivos (animalia) e ao mesmo tempo, nesta solidão, abre-se para um ser afim a ele, que o Gênesis (2, 18 e 20) define como «auxiliar que lhe é semelhante». Esta abertura decide do homem-pessoa não menos, antes talvez ainda mais, que a mesma «distinção». A solidão do homem, na narrativa javista, apresenta-se-nos não só como o primeiro descobrimento da característica transcendência própria da pessoa, mas também como descobrimento duma adequada relação «à» pessoa, e portanto como abertura e expectativa duma «comunhão das pessoas».

Poder-se-ia também aqui usar o termo «comunidade», se não fosse genérico e não tivesse tão numerosos significados. «*Communio*» diz mais e com maior precisão, porque indica exatamente aquele «auxiliar» que deriva, em certo sentido, do fato mesmo de existir como pessoa «ao lado» duma pessoa. Na narrativa bíblica este fato torna-se eo ipso — de per se — existência da pessoa «para» a pessoa, uma vez que o homem na sua solidão original estava, em certo modo, já nesta relação. Isto é confirmado, em sentido negativo, precisamente pela sua solidão. Além disso, a comunhão das pessoas podia formar-se só em base a uma «dupla solidão» do homem e da mulher, ou seja, como encontro entre a «distinção» deles e o mundo dos seres vivos (animalia), que dava a ambos a possibilidade de serem e existirem numa reciprocidade especial. O conceito de «auxiliar» exprime também esta reciprocidade na existência, que nenhum outro ser vivo poderia assegurar. Indispensável para esta reciprocidade era tudo o que de constitutivo fundava a solidão de cada um deles, e portanto também o autoconhecimento e a autodeterminação, ou seja, a subjetividade e a consciência do significado do próprio corpo.

3. A narrativa da criação do homem, no capítulo primeiro afirma, desde o princípio e diretamente, que o homem foi criado à imagem de Deus enquanto macho e fêmea. A narrativa do capítulo segundo, pelo contrário, não fala da «imagem de Deus»; mas revela, do modo que lhe é próprio, que a completa e definitiva criação do «homem» (submetido primeiramente à experiência da solidão original) se exprime em dar vida àquela «*communio personarum*» que o homem e a mulher formam. Deste modo, a narrativa javista adapta-se ao conteúdo da primeira narrativa. Se, vice-versa, queremos tirar também da narrativa do texto javista o conceito de «imagem de Deus», podemos então deduzir que o homem se tornou «imagem e semelhança» de Deus não só mediante a própria humanidade, mas ainda mediante a comunhão das pessoas, que o homem e a mulher formam desde o princípio. A função da imagem está em espelhar aquele que é o modelo, reproduzir o seu protótipo. O homem torna-se imagem de Deus não tanto no momento da solidão quanto no momento da comunhão. Ele, de fato, é desde «o princípio» não só imagem em que se espelha a solidão duma Pessoa que governa o mundo, mas também e essencialmente, imagem duma imperscrutável comunhão divina de Pessoas.

Deste modo, a segunda narrativa poderia também preparar para se compreender o conceito trinitário da «imagem de Deus», embora esta apareça apenas na primeira narrativa. Isto, obviamente, não é sem significado também para a teologia do corpo, antes constitui mesmo talvez o aspecto teológico mais

profundo de tudo o que se pode dizer acerca do homem. No mistério da criação — com base na original e constitutiva «solidão» do seu ser — o homem foi dotado de profunda unidade entre aquilo que nele, humanamente e mediante o corpo, é masculino, e o que nele não menos humanamente e mediante o corpo, é feminino. Sobre tudo isto, desde o princípio, desceu a bênção da fecundidade, unida à procriação humana (2).

4. Deste modo, encontramos-nos quase na medula mesma da realidade antropológica que tem por nome «corpo». As palavras de Gênesis 2, 23 falam disso, diretamente e pela primeira vez, nos seguintes termos: «osso dos meus ossos e carne da minha carne». O homem-macho pronuncia estas palavras como se apenas à vista da mulher pudesse identificar e chamar pelo -nome aquilo que de modo visível os torna semelhantes um ao outro, e ao mesmo tempo aquilo em que se manifesta a humanidade. A luz da precedente análise de todos os «corpos», com que o homem entrou em contato e definiu conceptualmente dando-lhes o nome («animalia»), a expressão «carne da minha carne» adquire exatamente este significado: o corpo revela o homem. Esta fórmula concisa contém já tudo o que sobre a estrutura do corpo como organismo, sobre a sua vitalidade, sobre a sua particular fisiologia sexual, etc., poderá algum dia dizer a ciência humana. Nesta primeira expressão do homem-macho, «carne da minha carne», está também incluída uma referência àquilo em virtude de que esse corpo é autenticamente humano, e portanto àquilo que determina o homem como pessoa, isto é, como ser que mesmo em toda a sua corporeidade é «semelhante» a Deus (3).

5. Encontramos-nos, portanto, quase na medula mesma da realidade antropológica, cujo nome é «corpo», corpo humano. Todavia, como é fácil observar, essa medula não é só antropológica, mas também essencialmente teológica. A teologia do corpo, que desde o princípio está ligada à criação do homem à imagem de Deus, torna-se, em certo modo, também teologia do sexo, ou antes teologia da masculinidade e da feminilidade, que aqui, no Livro do Gênesis, encontra o seu ponto de partida. O significado original da unidade, testemunhada pelas palavras de Gênesis 2, 24, terá na revelação de Deus ampla e longínqua perspectiva.. Esta unidade através do corpo («e os dois serão uma só carne») possui uma dimensão múltipla: dimensão ética, como é confirmado pela resposta de Cristo aos fariseus em Mt. 19 (Mc. 10), e também uma dimensão sacramental, estritamente teológica, como é comprovado pelas palavras de São Paulo aos Efésios 4, que se referem também à tradição dos profetas (Oseias, Isaías e Ezequiel). E é assim, porque aquela unidade que se realiza através do corpo indica, desde o princípio, não só o «corpo», mas também a comunhão «encarnada» das pessoas — *communio personarum* — conforme essa comunhão desde o princípio requer. A masculinidade e a feminilidade exprimem o duplo aspecto da constituição somática do homem («esta é o osso dos meus ossos e a carne da minha carne»), e indicam, além disso, por meio das mesmas palavras de Gênesis 2, 23, a nova consciência do sentido do próprio corpo: sentido que se pode dizer consistir num enriquecimento recíproco. Precisamente esta consciência, através da qual a humanidade se forma de novo como comunhão de pessoas, parece constituir o estrato que na narrativa da criação do homem (e na revelação do corpo nela incluída) é mais profundo que a sua mesma estrutura somática como macho e fêmea. Em ambos os casos, esta estrutura é apresentada desde o princípio com profunda consciência da corporeidade e sexualidade humana, e isto estabelece uma norma inalienável para a compreensão do homem no plano teológico.

Notas

1. «Mas Deus não criou o homem deixando-o só, desde o princípio 'homem e mulher os criou' (Gén. 1, 27) e a união deles constitui a primeira forma de comunhão de pessoas» (Gaudium et Spes, 12).

2. Cfr. Gén. 1, 28.

3. Na concepção dos mais antigos livros bíblicos não aparece a contra-posição dualista «alma-corpo». Como já foi sublinhado (cfr. nota 1 do dia 4 de Novembro), pode-se falar antes duma combinação complementar «corpo-vida». O corpo é expressão da personalidade do homem, e se não esgota plenamente este conceito, é preciso entendê-lo na linguagem bíblica como «parte pelo todo»; cfr. por exemplo: «não foram a carne nem o sangue quem to revelou, mas o Meu Pai ...» (Mt. 15, 17), isto é; não foi o homem quem to revelou.

4. «Ninguém jamais aborreceu a sua própria carne; pelo contrário, nutre-a e cuida dela como também Cristo o faz à sua Igreja, pois somos membros do Seu corpo. Por isso, o homem deixará pai e mãe, ligar-se-á à mulher e passarão os dois a ser uma só carne. É grande este mistério; digo-o porém em relação a Cristo e à Igreja» (Ef. 5, 29-32).

Isto será tema das nossas reflexões na parte intitulada «O Sacramento».

Aos jovens Casais

E também a vós, caríssimos casais, desejo dirigir a minha cordial saudação, acompanhada de vivas felicitações e fervorosos votos de todo o bem. O Senhor, Deus da bondade, da paz e da alegria, esteja sempre convosco! Ele que abençoou e consagrou o vosso amor mediante o sacramento do matrimônio, vos conceda a graça de conservardes este amor indefectível no tempo, na essência e no seu fim!

O Senhor vos conserve no seu amor e a minha Bênção vos ampare por toda a vida.

Aos refugiados cambojanos

E agora dirijo uma saudação particularmente sentida aos queridos Cambojanos, refugiados em França, que vieram exprimir o seu reconhecimento, e o de todos os seus compatriotas, pelo meu recente apelo em favor da sua pátria tão cruelmente provada.

A vós que estais aqui presentes e a todos os vossos irmãos cambojanos, ousou dizer com todo o meu coração: ajudai-vos mutuamente para vos manterdes corajosos e dignos, fraternos e solidários, na esperança.

A todas as nações e a todos os homens de boa vontade, não receio renovar o meu apelo a fim de que todos os Cambojanos sejam eficazmente auxiliados, e a sua terra natal reencontre a paz.

Invoco sobre vós, sobre as vossas famílias e sobre o vosso país, a misericórdia e o auxílio de Deus.

Quarta-feira, 21 de Novembro de 1979

Valor do matrimônio uno e indissolúvel à luz dos primeiros capítulos do Gênesis

1. Recordemo-nos ter Cristo apelado para o que era «no princípio», quando foi interrogado sobre a unidade e a indissolubilidade do matrimônio. Citou as palavras escritas nos primeiros capítulos do Gênesis. Procuramos por isso, no decurso das presentes reflexões, penetrar no sentido próprio destas palavras e destes capítulos.

O significado da unidade original do homem, Que Deus criou «varão e mulher», obtém-se (particularmente à luz do Gênesis 2, 23) conhecendo o homem na completa dotação do seu ser, isto é, em toda a riqueza daquele mistério da criação, que está na base da antropologia teológica. Este conhecimento, quer dizer, a busca da identidade humana daquele que no princípio está «só», deve passar sempre através da dualidade, da «comunhão».

Recordemo-nos da passagem de Gênesis 2, 23: «Ao vê-la, o homem exclamou: 'Esta é realmente o osso dos meus ossos e a carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem'». À luz deste texto, compreendemos que o conhecimento do homem passe através da masculinidade e da feminilidade, que são como duas «encarnações» da mesma solidão metafísica, diante de Deus e do mundo — como dois modos de «ser corpo» e ao mesmo tempo homem, que se completam reciprocamente — como duas dimensões complementares da autoconsciência e da autodeterminação e, ao mesmo tempo, como duas consciências complementares do significado do corpo. Como já mostra Gênesis 2, 23, a feminilidade encontra-se, em certo sentido, a si mesma, diante da masculinidade, ao passo que a masculinidade se confirma através da feminilidade. Precisamente a função do sexo, que é, em certo sentido, «constitutivo da pessoa» (não apenas «atributo da pessoa»), mostra quão profundamente o ser humano, com toda a sua solidão espiritual, com a unicidade e irrepetibilidade própria da pessoa, é constituído pelo corpo como «ele» e como «ela». A presença do elemento feminino, ao lado do masculino e juntamente com ele, tem o significado dum enriquecimento para o homem em toda a perspectiva da sua história, incluindo a história da salvação. Todo este ensinamento sobre a unidade foi já expresso originalmente em Gênesis 2, 23.

2. A unidade, de que fala Gênesis 2, 24 («os dois serão uma só carne»), é sem dúvida aquela que se exprime e realiza no ato conjugal. A formulação bíblica, extremamente concisa e simples, indica o sexo, feminilidade e masculinidade, como a característica do homem — varão e mulher — que permite aos dois, quando se tornam «uma só carne», submeter contemporaneamente toda a sua humanidade à bênção da fecundidade. Todavia, o contexto completo da formulação lapidar não permite determo-nos na superfície da sexualidade humana, não nos consente tratarmos do corpo e do sexo fora da plena dimensão do homem e da «comunhão das pessoas», mas obriga-nos desde o «princípio» a descobrir a plenitude e a profundidade próprias desta unidade, que o homem e a mulher devem constituir à luz da revelação do corpo.

Portanto, antes de tudo, a expressão, que anuncia que «o homem... se unirá à sua mulher» tão intimamente que «os dois serão uma só carne», leva-nos sempre a dirigirmo-nos ao que o texto bíblico exprime anteriormente a respeito da união na humanidade, que liga a mulher e o homem no mistério mesmo da criação. As palavras de Gênesis 2, 23, que acabamos de analisar, explicam este conceito de modo especial. O homem e a mulher, unindo-se entre si (no ato conjugal) tão intimamente, que se tornam «uma só carne», redescobrem, por assim dizer, cada vez e de modo especial, o mistério da criação, voltam assim àquela união na humanidade («osso dos meus ossos e carne da minha carne»), que lhes permite reconhecerem-se reciprocamente e, como da primeira vez, chamarem-se pelo nome. Isto significa reviver, em certo sentido, o original valor virginal do homem, que deriva do mistério da sua solidão diante de Deus e no meio do mundo. O fato de se tornarem «uma só carne» é forte laço estabelecido pelo Criador, por meio do qual eles descobrem a própria humanidade, quer na sua unidade original quer na dualidade dum misterioso atrativo recíproco. O sexo, porém, é alguma coisa mais que a força misteriosa da corporeidade humana, que age quase em virtude do instinto. Ao nível do homem e na relação recíproca das pessoas, o sexo exprime uma sempre nova superação do limite da solidão do homem, ingênita na constituição do seu corpo, e determina-lhe o significado original. Esta superação sempre em si contém certo assumir a solidão do corpo do segundo «eu», como própria.

3. Por isso, anda esta ligada à escolha. A formulação mesma de Gênesis 2, 24 indica não só que os seres humanos, criados como homem e mulher, foram criados para a unidade, mas também que precisamente esta unidade, através da qual se tornam «uma só carne», tem desde o início carácter de união que deriva duma escolha. Lemos de fato: «o homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher». Se o ser humano pertence «por natureza» ao pai e à mãe em virtude da geração, «une-se» pelo contrário à mulher (ou ao marido) por escolha. O texto de Gênesis 2, 24 define esse carácter do laço conjugal em referência ao primeiro homem e à primeira mulher, mas simultaneamente fá-lo na perspectiva de todo o futuro do homem

na terra. Por isso, na devida altura, virá Cristo a apelar para este texto, como ainda atual na Sua época. Criados à imagem de Deus, ainda quando formam autêntica comunhão de pessoas, o primeiro homem e a primeira mulher devem constituir o início e o modelo dessa comunhão para todos os homens e mulheres, que em qualquer tempo sucessivo se virão a unir entre si tão intimamente que sejam «uma só carne». O corpo que, através da própria masculinidade ou feminilidade, auxiliar ambos («um auxiliar que lhe seja semelhante») a encontrarem-se em comunhão de pessoas, torna-se, de modo particular, o elemento constitutivo da união deles, quando se tornam marido e mulher. Isto realiza-se, porém, através duma escolha recíproca. É a escolha que estabelece o pato conjugal entre as pessoas (1), que só baseadas nele se tornam «uma só carne».

4. Isto corresponde à estrutura da solidão do homem, e em concreto à «dupla solidão». A escolha, expressando autodeterminação, apoia-se no fundamento daquela estrutura, isto é, no fundamento da sua autoconsciência. Só com base na estrutura própria do homem, é ele «corpo» e, através do corpo, é também macho ou fêmea. Quando ambos se unem entre si tão intimamente que se tornam «uma só carne», essa união conjugal pressupõe madura consciência do corpo. Mais, esta traz consigo uma particular consciência do significado daquele corpo na entrega recíproca das pessoas. Também neste sentido, Gênesis 2, 24 é texto anunciador. Mostra, de fato, que, em cada união conjugal do homem e da mulher, é de novo descoberta a mesma original consciência do significado unitivo do corpo na sua masculinidade e feminilidade: com isto indica o texto bíblico, ao mesmo tempo, que em cada uma de tais uniões se renova, em certo modo, o mistério da criação em toda a sua profundidade original e força vital. «Tirada do homem» como «carne da sua carne», a mulher torna-se em seguida, como «mulher» e através da sua maternidade, mãe de todos os vivos (Cfr. Gén. 3, 20), tendo também no homem a sua maternidade a própria origem. A procriação está radicada na criação e cada vez, em certo sentido, reproduz o mistério criativo.

5. A este assunto será dedicada uma reflexão especial: «O conhecimento e a procriação». Nela será necessário apelar ainda para outros elementos do texto bíblico. A análise feita até agora, do significado da unidade original, mostra de que modo «desde o princípio» aquela unidade do homem e da mulher, inerente ao mistério da Criação, é também dada como exigência na perspectiva de todos os tempos sucessivos.

Notas

1. «A íntima comunidade conjugal de vida e amor foi fundada e dotada de leis próprias pelo Criador; baseia-se na aliança dos cônjuges, ou seja, no seu irrevogável consentimento pessoal» (GS 48).

Aos jovens Casais

E agora a minha saudação aos jovens Casais, os meus parabéns e bons votos para a vossa nova vida e para a vossa atual e futura família. Vós, queridos Casais, quisestes Jesus no Sacramento do matrimônio; viestes ter com o Papa, Vigário de Jesus, para receber d'Ele a Bênção do Senhor; se iniciastes tão bem, como verdadeiros cristãos, a vossa convivência, não posso desejar-vos nada melhor do que isto: estai sempre com Jesus, na fé e na vida de cada dia; tende-O sempre, Jesus, no meio de vós, também com a vossa oração. Deste modo não vos será difícil caminhar juntos no amor, na fidelidade, no acordo mútuo, na compreensão e paciência recíprocas e na paz; e os vossos filhos receberão de vós a melhor educação, o melhor bom exemplo, e a mais querida e salutar recordação. Por conseguinte, sempre com Jesus, e Jesus esteja sempre convosco. E convosco também a minha Bênção.

Quarta-feira, 12 de Dezembro de 1979
Os significados das primordiais experiências do homem

1. Pode dizer-se que a análise dos primeiros capítulos do Gênesis nos obriga, em certo sentido, a reconstruir os elementos constitutivos da original experiência do homem. Neste sentido, o texto javista é, pelo seu carácter, uma fonte especial. Falando das originais experiências humanas, pensamos não tanto no seu afastamento no tempo, quanto e mais ainda no seu significado fundamental. O importante não é, por conseguinte, que estas experiências pertençam à pré-história do homem (à sua «pré-história teológica»), mas que elas se encontrem na raiz de toda a experiência humana. É isto verdade, se bem que a estas experiências essenciais, na evolução da ordinária existência humana, não se preste muita atenção. Elas, de fato, encontram-se tão ligadas às coisas ordinárias da vida, que em geral não damos conta de serem extraordinárias.

Baseados nas análises até agora feitas, pudemos dar-nos conta de, aquilo que chamamos no princípio «revelação do corpo», nos ajudar de algum modo a descobrir o extraordinário do que é ordinário. Isto é possível porque a revelação (a original, que encontrou expressão, primeiro na narrativa javista de Gênesis 2-3, e depois no texto de Gênesis 1) considera precisamente essas experiências primordiais em que aparece de maneira quase completa a absoluta originalidade daquilo que é o ser humano varão e mulher: enquanto homem, isto é, também através do seu corpo. A experiência humana do corpo, tal como a descobrimos nos textos bíblicos citados, encontra-se sem dúvida no limiar de toda a experiência «histórica» sucessiva. Parece todavia basear-se em tal profundidade ontológica, que o homem não a capta na própria vida quotidiana, embora, entretanto e em certo modo, a pressuponha como parte do processo de formação da sua imagem.

2. Sem tal reflexão introdutória, seria impossível precisar o significado da nudez original e realizar a análise de Gênesis 2, 25, que diz assim: Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha. A primeira vista, o aparecer este particular, aparentemente secundário, na narrativa javista da criação do homem, pode parecer coisa sem valor e mesmo fora de propósito. Poderia julgar-se que a passagem citada não tem comparação com aquilo de que tratam os versículos precedentes e que, em certo sentido, não se harmonizam com o contexto. Todavia, este pensamento não resiste a uma análise aprofundada. Com efeito, Gênesis 2, 25 apresenta um dos elementos-chaves da revelação original, tão determinante como os outros textos do Gênesis (2, 20 e 2, 23), que já nos permitiram precisar o significado da solidão original e da original unidade do homem. A estes vem juntar-se, como terceiro elemento, o significado da nudez original, com clareza posto em evidência no contexto; e ele, no primeiro esboço bíblico da antropologia, não é coisa accidental. Pelo contrário, forma precisamente a chave para a sua plena e completa compreensão.

3. É óbvio que exatamente este elemento do antigo texto bíblico oferece à teologia do corpo um contributo específico, do qual não se pode de nenhum modo prescindir. É o que nos confirmam as análises seguintes. Mas, antes de a elas nos lançarmos, permito-me observar que precisamente o texto de Gênesis 2, 25 exige expressamente que se liguem as reflexões sobre a teologia do corpo, com a dimensão da subjetividade pessoal do homem; é neste âmbito, de fato, que se desenvolve a consciência do significado do corpo. Gênesis 2, 25 fala deste significado de modo muito mais direto do que fazem as outras partes do texto javista, que já definimos como primeira registação da consciência humana. A frase, segundo a qual os primeiros seres humanos, homem e mulher, «estavam nus», mas «não tinham vergonha», descreve indubiamente o estado de consciência de ambos, mais, a sua recíproca experiência do corpo, isto é, a experiência por parte do homem da feminilidade que se revela na nudez do corpo e, reciprocamente, a análoga experiência da masculinidade por parte da mulher. Afirmando que «não tinham vergonha», o autor procura descrever esta recíproca experiência do corpo com a máxima precisão que lhe é possível. Pode dizer-se que este tipo de precisão reflete uma experiência basilar do homem em sentido «comum» e pré-científico, mas corresponde também às exigências da antropologia e em particular da antropologia contemporânea, pronta a apelar para as chamadas experiências de fundo, como a experiência do pudor (1).

4. Aludindo aqui ao esmero da narrativa, quanto ele era possível ao autor do texto javista, somos levados a considerar os graus de experiência do homem «histórico» carregado com a herança do pecado, graus porém que metodologicamente partem em rigor do estado de inocência original. Já verificamos antes que, ao referir-se ao «princípio» (por nós aqui sujeito a sucessivas análises contextuais), Cristo estabelece de modo indireto a ideia de continuidade e de relação entre aqueles dois estados, como se nos permitisse retroceder do limiar da pecaminosidade «histórica» do homem até à sua inocência original. Precisamente Gênesis 2, 25 exige de modo particular que se ultrapasse aquele limiar. Fácil é descobrir como este passo, juntamente com o significado a ele inerente da nudez original, se insere no conjunto contextua) da narrativa javista. De fato, alguns versículos depois, o mesmo autor escreve: Então, abriram-se os olhos aos dois e, reconhecendo que estavam nus, prenderam folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas como se

fossem cinturões (Gén. 3, 7). O advérbio «então» indica novo momento e nova situação, consequentes à ruptura da primeira Aliança; é situação que vem depois da falência na prova ligada à árvore do conhecimento do bem e do mal, que ao mesmo tempo constituía a primeira prova de «obediência», isto é, de atenção à Palavra em toda a sua verdade e de aceitação do Amor, segundo a plenitude das exigências da Vontade criadora. Este novo momento ou nova situação comporta também novo conteúdo e nova qualidade da experiência do corpo, de maneira que já não se pode dizer: «estavam nus e não tinham vergonha». A vergonha é portanto aqui experiência não só original, mas «de confim».

5. É significativa, portanto, a diferença de formulações, que divide Gênesis 2, 25 de Gênesis 3, 7. No primeiro caso, «estavam nus, mas não tinham vergonha»; no segundo caso, «reconheceram que estavam nus». Quer então dizer que, num primeiro tempo, «não reconheceram que estavam nus»? que não sabiam e não viam reciprocamente a nudez dos seus corpos? A significativa transformação que nos é testemunhada pelo texto bíblico acerca da experiência da vergonha (de que fala ainda o Gênesis, sobretudo em 3, 10-12), dá-se a um nível mais profundo que o puro e simples uso do sentido da vista. A análise comparativa entre Gênesis 2, 25 e Gênesis 3 leva necessariamente à conclusão de não tratar-se aqui da passagem do «não reconhecer» ao «reconhecer», mas duma radical mudança do significado da nudez original, da mulher diante do homem e do homem diante da mulher. Vem a mudança da consciência de ambos, como fruto da árvore da consciência do bem e do mal: Quem te disse que estavas nu? Comeste, porventura, algum dos frutos da árvore que te proibi comer? (Gén. 3, 11) . Tal mudança diz respeito diretamente à experiência do significado do próprio corpo diante do Criador e das criaturas. O que é confirmado pelas palavras do homem: Ouvi o ruído dos teus passos no jardim, e, cheio de medo, porque estou nu, escondi-me (Gén. 3, 10). Mas em particular aquela mudança, que o texto javista delinea de modo tão conciso e dramático, diz respeito diretamente, talvez do modo mais direto possível, à relação homem-mulher, feminilidade-masculinidade.

6. À análise desta transformação teremos de voltar ainda, noutras partes das nossas seguintes reflexões. Agora, chegados àquele confim que atravessa a esfera do «princípio» para que apelou Cristo, deveremos perguntar-nos se é possível reconstruir, dalgum modo, o significado original da nudez, que no Livro do Gênesis forma o contexto próximo da doutrina acerca da unidade do ser humano enquanto macho e fêmea. Isto parece possível, se tomarmos como ponto referencial a experiência da vergonha do mesmo modo que ela, no antigo texto bíblico, foi claramente apresentada: como experiência «liminar». Procuraremos fazer uma tentativa dessa reconstrução, ao continuarmos as nossas meditações.

Nota

1. Cfr. por exemplo: M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl* Halle 1914; FR. SAWICKI, *Fenomenologia wstydlivosti* (Fenomenologia do pudor), Kraków 1949; e também K. WOJTYLA, *Milosc i odpowiedzialnosc*, Kraków 1962, s. 165-185 (em italiano: *Amore e responsabilità*, Roma 1978, II ed., págs. 161-178).

Depois da Audiência

Este novo episódio de autêntica ferocidade, que agitou uma grande cidade (Turim) e a Itália inteira, desperta, naqueles que desejam o progresso da Nação na concórdia mútua, sentimentos de profunda consternação e vivo pesar. Também eu, em nome de Cristo, exprimo com energia a minha condenação por tal ato criminoso e insensato.

Neste dia, em que o povo italiano recorda o triste décimo aniversário doutra carnificina, a da Praça Fontana, em Milão, elevo ao Senhor orações pelo pronto restabelecimento dos feridos, a quem envio de coração a minha Bênção Apostólica, e faço votos por que os italianos todos reencontrem nas suas tradições cristãs de séculos a capacidade para vencer as dificuldades presentes e continuar a oferecer ao mundo eficaz testemunho de civil e serena convivência.

Aos jovens Casais

A vós, jovens Casais, participantes nesta Audiência, é-me grato dirigir, como de costume, a minha saudação reconhecida pela vossa presença significativa e os meus cordiais bons votos, que se inspiram na próxima festividade do Santo Natal.

O Filho de Deus que, encarnando, escolheu nascer no âmbito de uma família humana, vos conceda a graça de vos recordar por toda a vida a dignidade e a responsabilidade que derivam do Sacramento do matrimônio; vos dê sempre a força para viverdes uma vida exemplar praticando as virtudes cristãs e, por fim, preencha a vossa família com os Seus dons celestiais de paz, alegria e prosperidade. Acompanho estes votos com a minha Bênção.

Quarta-feira, 19 de Dezembro de 1979
Plenitude personalista da inocência original

1. Que vem a ser a vergonha e como explicar a falta dela no estado de inocência original, na profundidade mesma do mistério da criação do homem como varão e mulher? Das análises que agora se fazem da vergonha — e em especial do pudor sexual — deduz-se a complexidade desta experiência fundamental, em que o homem se exprime como pessoa, segundo a estrutura que lhe é própria. Na experiência do pudor, o ser humano tem a sensação de temor diante do «segundo eu» (assim, por exemplo, a mulher diante do homem), sendo isto substancialmente temor quanto ao próprio «eu». Com o pudor, manifesta o ser humano quase «instintivamente» a necessidade da afirmação e da aceitação deste «eu», segundo o seu justo valor. Experimenta-o ao mesmo tempo não só dentro de si mesmo mas também externamente, diante do «outro». Pode-se dizer portanto que o pudor é experiência complexa, também no sentido de que, quase afastando um ser humano do outro (a mulher do homem), ele procura ao mesmo tempo a aproximação pessoal de ambos, criando para ela base e nível convenientes.

Pela mesma razão, tem ele significado fundamental quanto à formação do ethos na convivência humana, e em particular na relação homem-mulher. A análise do pudor mostra com clareza a profundidade com que ele está radicado precisamente nas relações mútuas, quão exatamente exprime as regras essenciais à «comunhão das pessoas», e ao mesmo tempo quão profundamente toca as dimensões da «solidão» original do homem. Aparecer a «vergonha» na narração bíblica seguinte, no capítulo 3 do Gênesis, tem significado pluridimensional, e a seu tempo convir-nos-á retomar-lhe a análise.

Que significa, por outro lado, a original falta da mesma em Gênesis 2, 25: Estavam ambos nus ..., mas não sentiam vergonha?

2. É necessário começar por estabelecermos que se trata de verdadeira não-presença da vergonha, e não duma carência ou subdesenvolvimento dela. Não podemos aqui defender dalgum modo uma «primitivização» do seu significado. Portanto o texto de Gênesis 2, 25 não só exclui decididamente a possibilidade de pensar numa «falta de vergonha», ou seja na impudicícia, mas ainda mais exclui que ela se explique mediante a analogia com algumas experiências humanas positivas, como por exemplo, as da idade infantil ou da vida das chamadas populações primitivas. Tais analogias são não só insuficientes, mas podem mesmo desiludir. As palavras de Gênesis 2, 25, «não sentiam vergonha», não exprimem carência, mas, pelo contrário, servem para indicar especial plenitude de consciência e de experiência, sobretudo a plenitude de compreensão do significado do corpo, ligada ao fato de «estarem nus».

Que assim se deve compreender e interpretar o texto citado, testemunha-o a continuação da narrativa javista na qual o aparecer da vergonha e, em particular, do pudor sexual, está relacionado com a perda daquela plenitude original. Pressupondo, pois, a experiência do pudor como experiência «de confim», devemos perguntar-nos a que plenitude de consciência e de experiência, e em particular a que plenitude de compreensão do significado do corpo corresponde o significado da nudez original, de que fala Gênesis 2, 25.

3. Para responder a esta pergunta, é necessário ter presente o processo analítico até agora seguido, que se baseia no conjunto da passagem javista. Em tal contexto, a solidão original do homem manifesta-se como «não-identificação» da própria humanidade com o mundo dos seres vivos (animalia) que o circundam.

Essa «não-identificação», em seguida à criação do homem como varão e mulher, cede o lugar à feliz descoberta da própria humanidade «com o auxílio» do outro ser humano; assim reconhece e reencontra o homem a própria humanidade «com o auxílio» da mulher (Gén. 2, 25). Este ato de ambos realiza ao mesmo tempo uma percepção do mundo, que se atua diretamente através do corpo («carne da minha carne»). E tal ato é a fonte direta e visível da experiência que chega a estabelecer a unidade dos dois na humanidade. Por isso, não é difícil compreender que a nudez corresponde àquela plenitude de consciência do significado do corpo, que deriva da percepção típica dos sentidos. É lícito pensar nesta plenitude usando categorias de verdade do ser ou da realidade, e pode dizer-se que o homem e a mulher eram originalmente dados um ao outro precisamente segundo tal verdade, enquanto «estavam nus». Na análise do significado da nudez original, não se pode de maneira nenhuma prescindir desta dimensão. Participar na percepção do mundo — no seu aspecto «exterior» — é fato direto e quase espontâneo, anterior a qualquer complicação «crítica» do conhecimento e da experiência humana e parece estreitamente unido com a experiência do significado do corpo humano. Já assim se poderia perceber a inocência original do «conhecimento».

4. Todavia, não se pode descobrir o significado da nudez original considerando só a participação do homem na percepção exterior do mundo; não se pode estabelecer esse significado sem descer ao íntimo do homem. Gênesis 2, 25 introduz-nos exatamente neste nível e quer que nós procuremos nele a inocência

original do conhecer. De fato, é com a dimensão da interioridade humana que se tem de explicar e mediar aquela especial plenitude da comunicação interpessoal, que levava o homem e a mulher a «estarem nus mas não sentirem vergonha».

O conceito de «comunicação», na nossa linguagem convencional, quase desapareceu devido à sua mais profunda e original matriz semântica. Fica ligado sobretudo à esfera dos meios, quer dizer, na maior parte ao que serve para o entendimento, para a troca e a aproximação. Por outro lado, é lícito supor que, no seu significado original e mais profundo, a «comunicação» estava e está diretamente relacionada com sujeitos «comunicantes», precisamente baseados na «comum união» existente entre eles, quer para atingirem quer para exprimirem uma realidade que é própria e de interesse, só na esfera dos sujeitos-pessoas. Deste modo, o corpo humano adquire significado completamente novo, que não pode colocar-se no plano da subsistente percepção «externa» do mundo. De fato, exprime a pessoa na sua consistência ontológica e existencial, que é alguma coisa mais que o «indivíduo», e por conseguinte exprime o «eu» humano pessoal, que funda, a partir de dentro, a sua percepção «exterior».

5. Toda a narrativa bíblica, e em particular o texto javista, mostra que o corpo, através da própria visibilidade, manifesta o homem e, manifestando-o, faz de intermediário, isto é, faz que o homem e a mulher, desde o princípio, «comuniquem» entre si segundo aquela *communio personarum* querida pelo Criador exatamente para eles. Só esta dimensão, ao que parece, nos permite compreender de modo apropriado a significação da nudez original. A este propósito, qualquer critério «naturalista» está destinado a falir, ao passo que o critério «personalista» pode ser de grande auxílio. Gênesis 2, 25 fala certamente de algo extraordinário, que está fora dos limites do pudor conhecido pelo trâmite da experiência humana e ao mesmo tempo decide da especial plenitude da comunhão interpessoal, radicada no coração mesmo daquela *communio*, que é assim revelada e desenvolvida. Em tal relação, as palavras «não sentiam vergonha» podem significar (*in sensu obliquo*) somente uma original profundidade em afirmar o que é inerente à pessoa, o que é «visivelmente» feminino e masculino, através do que se constitui a «intimidade pessoal» da comunhão recíproca, em toda a sua radical simplicidade e pureza. A esta plenitude de percepção «exterior», expressa mediante a nudez física, corresponde a «interior» plenitude da visão do homem em Deus, isto é, segundo a medida da «imagem de Deus» (Cfr. Gén. 1, 17). Segundo esta medida, o homem «está» verdadeiramente nu («estavam nus»: Gén. 2, 25) (1), antes ainda de o reconhecerem (Cfr. Gén. 3, 7-10).

Temos ainda de, nas próximas meditações, completar a análise deste texto tão importante.

Nota

1. Deus, segundo as palavras da Sagrada Escritura, penetra na criatura, que diante dele está totalmente «nua». «Não há nenhuma criatura invisível na Sua presença, pois todas as coisas estão a nu (*panta gymná*) e a descoberto aos olhos d'Aquele a quem devemos prestar contas» (Heb. 4, 13). Esta característica pertence em particular à Sabedoria Divina: «A sabedoria ... atravessa e penetra tudo, graças à sua pureza» (Sab. 7, 24).

Aos jovens Casais

Caríssimos jovens Casais!

Também a vós chegue de modo muito especial a minha reconhecida saudação e as minhas Boas-Festas de Natal e Feliz Ano, na nova vida que iniciastes! A meditação natalícia sobre o Menino Jesus – nascido na pobreza de Belém, mas com a riqueza do amor de Maria e de José vos leve a serdes sempre testemunhas convictas da alegria suprema do Natal.

Jesus nasceu por nós, veio também para iluminar, de modo definitivo, o valor do amor, a verdadeira natureza do matrimônio, a alegre e séria responsabilidade de dar a vida a novas criaturas, por Ele desejadas, amadas, remidas e destinadas para a felicidade eterna.

Os meus votos de felicidade e a minha Bênção vos acompanhem.

1980

Quarta-feira, 2 de Janeiro de 1980

A criação como dom fundamental e original

1. Voltemos à análise do texto de Gênesis 2, 25, iniciada há várias semanas.

Segundo essa passagem, o homem e a mulher veem-se a si mesmos quase através do mistério da criação; veem-se a si mesmos deste modo, antes de conhecerem «que estavam nus». Este verem-se recíproco não é só participação na «exterior» percepção do mundo, mas tem além disso uma dimensão interior de participação na visão do Criador mesmo — daquela visão de que fala várias vezes o capítulo primeiro: Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa (Gén. 1, 31) Dava-se a «nudez» corgo bem original da visão divina. Significa toda a simplicidade e plenitude da visão através da qual se manifesta o valor «puro» do homem como macho e fêmea, o valor puro do corpo e do sexo. A situação que é indicada, de modo tão conciso e ao mesmo tempo sugestivo, pela original revelação do corpo como ela resulta em particular de Gênesis 2, 25, não conhece ruptura interior nem contraposição entre o que é espiritual e o que é sensível, assim como não conhece ruptura nem contraposição entre o que humanamente constitui a pessoa e o que no homem é determinado pelo sexo: o que é masculino e o que é feminino.

Vendo-se reciprocamente, como que através do mistério mesmo da criação, o homem e a mulher veem-se a si mesmos mais plena e mais distintamente do que através do sentido mesmo da vista, isto é, através dos olhos do corpo. veem-se, de fato, e conhecem-se a si mesmos com toda a paz do olhar interior, que exatamente cria a plenitude da intimidade das pessoas. Se a «vergonha» traz consigo uma específica limitação do ver mediante os olhos do corpo, isto acontece sobretudo porque a intimidade pessoal é como que perturbada e quase «ameaçada» por tal visão. Segundo Gênesis 2, 25, o homem e a «mulher não sentiam vergonha»: vendo-se e conhecendo-se a si mesmos com toda a paz e tranquilidade do olhar interior, «comunicam» na plenitude da humanidade, que se manifesta neles como recíproca complementaridade, exatamente porque eram ser «masculino» e ser «feminino». Ao mesmo tempo, «comunicam» com base naquela comunhão de pessoas, na qual, através da feminilidade e da masculinidade, eles se tornam dom recíproco duma pessoa à outra. Deste modo atingem, na reciprocidade, particular compreensão do significado do próprio corpo. O original significado da nudez corresponde àquela simplicidade e plenitude de visão, em que a compreensão do significado do corpo nasce quase no coração mesmo da sua comunidade-comunhão. Chamar-lhe-emos «esponsal». O homem e a mulher em Gênesis 2, 23-25 surgem, exatamente no «princípio» mesmo, com esta consciência do significado do próprio corpo. Isto merece análise aprofundada.

2. Se a narrativa da criação do homem nas duas versões, a do capítulo 1.º e a já vista do capítulo 2.º, nos permite estabelecer o significado original da solidão, da unidade e da nudez, por isso mesmo nos permite também encontrarmos-nos no terreno duma adequada antropologia, que procura compreender e interpretar o homem no que é essencialmente humano(1). Os textos bíblicos contêm os elementos essenciais dessa antropologia, que se manifestam no contexto teológico da «imagem de Deus». Este conceito encerra em si a raiz mesma da verdade sobre o homem, revelada através daquele «princípio», a que se refere Cristo na conversa com os fariseus (Cfr. Mt. 19, 3-9), ao falar da criação do homem como macho e fêmea. E preciso recordarmo-nos de que todas as análises que fazemos aqui, se relacionam, pelo menos de maneira indireta, precisamente com estas Suas palavras. O homem, que Deus criou «macho e fêmea», traz a imagem divina impressa no corpo «desde o princípio»; o homem e a mulher constituem quase dois pontos diversos do humano «ser corpo» na unidade daquela imagem.

Ora, convém retomarmos novamente aquelas palavras fundamentais que utilizou Cristo, isto é, a palavra «criou» e o sujeito «Criador», introduzindo nas considerações feitas até agora nova dimensão, novo critério de compreensão e interpretação, a que chamaremos «hermenêutica do dom». A dimensão do dom decide da verdade essencial e da profundidade de significado da original solidão-unidade nudez. Esta encontra-se também no íntimo mesmo do mistério da criação, que nos permite construir a teologia do corpo «desde o princípio», mas exige ao mesmo tempo, que nós a construamos exatamente de tal modo.

3. A palavra «criou», na boca de Cristo, contém a mesma verdade que encontramos no Livro do Gênesis. A primeira narrativa da criação repete várias vezes esta palavra, desde Gênesis 1, 1 («No princípio criou Deus os céus e a terra») até Gênesis 1, 27 («Deus criou o homem à Sua imagem») (2). Deus revela-se a si mesmo sobretudo como Criador. Cristo recorda essa fundamental revelação encerrada no Livro do Gênesis. O conceito de criação tem aí toda a sua profundidade não só metafísica, mas plenamente teológica também. Criador é aquele que «do nada chama à existência» e estabelece na existência o mundo e o homem no mundo, porque Ele é amor (1Jo 4, 8.). Para dizer a verdade, não encontramos esta palavra amor (Deus é amor) na narrativa da criação; todavia esta narrativa repete muitas vezes: «Deus vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa». Através destas palavras estamos a caminho de entrever, no amor, o motivo divino da criação, quase a fonte de que ela brota: «só o amor, de fato, dá início ao bem e se compraz

no bem»(Cfr. 1Cor. 13.). A criação, por isso, como ação de Deus significa não só chamar do nada à existência e estabelecer a existência do mundo e do homem no mundo, mas significa também, segundo a primeira narrativa «berechit bará», doação; doação fundamental e «radical», quer dizer, doação em que o dom surge precisamente do nada.

4. A leitura dos primeiros capítulos do Livro do Gênesis introduz-nos no mistério da criação, isto é, do início do mundo por vontade de Deus, que é onnipotência e amor. Por conseguinte, toda a criatura traz em si o sinal do dom original e fundamental.

Todavia, ao mesmo tempo, o conceito de «doar» não pode referir-se a um nada. Indica aquele que dá e aquele que recebe o dom, e também a relação que se estabelece entre ambos. Ora, tal relação surge, na narrativa genesíaca, no momento mesmo da criação do homem. Esta relação é manifestada sobretudo pela frase: Deus criou o homem à Sua imagem, criou-o à imagem de Deus (Gén. 1, 27). Na narrativa da criação do mundo visível, o dar tem sentido unicamente a respeito do homem. Em toda a obra da criação, só dele se pode dizer que foi beneficiado com um dom: o mundo visível foi criado «para ele». A narrativa bíblica da criação oferece-nos motivos suficientes para tal compreensão e interpretação: a criação é um dom, porque nela aparece o homem que, como «imagem de Deus», é capaz de compreender o sentido mesmo do dom no chamamento desde o nada à existência. Ele é capaz de responder ao Criador com a linguagem desta compreensão. Interpretando precisamente com tal linguagem a narrativa da criação, pode deduzir-se que ela constitui dom fundamental e original: o homem aparece na criação como aquele que recebeu em dom o mundo, e vice-versa pode dizer-se também que o mundo recebeu em dom o homem.

Devemos, neste ponto, interromper a nossa análise. O que dissemos até agora está em relação íntima com toda a problemática antropológica do «princípio». O homem aparece nela como «criado» isto é, como aquele que, no meio do «mundo», recebeu em dom o outro ser humano. Precisamente esta dimensão do dom devemos submetê-la em seguida a análise profunda, para se compreender também o significado do corpo humano na sua justa medida. Será este o objecto das nossas próximas meditações.

Notas

1. O Conceito de «antropologia adequada» foi explicado no texto mesmo como «compreensão e interpretação do homem naquilo que é essencialmente humano». Este conceito determina o princípio mesmo de redução, próprio da filosofia do homem, indica o limite deste princípio, e indiretamente exclui que se possa transpor este limite. A antropologia «adequada» apoia-se na experiência essencialmente «humana», opondo-se à redução de tipo «naturalista», que acompanha muitas vezes a par e passo a teoria evolucionista quanto aos incícios do homem.

2.O termo hebraico «bará»=criou, usado exclusivamente para determinar a ação de Deus, aparece na narrativa do capítulo 1.º só no v. 1 (criação do céu e da terra), no v. 21 (criação dos animais) e no v. 27 (criação do homem); aqui porém surge nada menos que três vezes. O que significa a plenitude e a perfeição deste ato, que é a criação do homem, macho e fêmea. Tal repetição indica que a obra da criação atingiu nisto o seu ponto culminante.

Aos jovens Casais

Não posso esquecer os jovens Casais que nestes dias, perante Deus e a Igreja juraram reciprocamente eterno amor e absoluta fidelidade. Irmãs e Irmãos caríssimos, tende sempre consciência de que sois, na terra, o sinal do amor profundo entre Cristo e a sua Igreja. Para viverdes autenticamente a realidade cristã do vosso matrimônio, contemplai e imitai a Sagrada Família de Nazaré. A união com Deus, a confiança na Providência, a fidelidade ao dever: quotidiano e o amor recíproco aberto para os outros: eis alguns dos grandes valores humanos . e cristãos que podeis e deveis satisfazer à luz dos exemplos daquela feliz Família, em que nasceu e viveu a sua vida humana o Filho de Deus Encarnado.

A todos vós a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 9 de Janeiro de 1980

A revelação e a descoberta do significado esponsal do corpo

1. Relendo e analisando a segunda narrativa da criação, isto é, o texto javista, devemos perguntar-nos se o primeiro homem ('adam), na própria solidão original, «vivia» o mundo verdadeiramente como dom, com atitude conforme à condição efetiva de quem recebeu um dom, tal como se conclui da narrativa do capítulo primeiro. A segunda narrativa mostra-nos, de fato, o homem no jardim do Éden (Cfr. Gén. 2, 8); mas devemos observar que, até nesta situação de felicidade original, o mesmo Criador (Deus Javé) e depois também o «homem», em vez de sublinharem o aspecto do mundo como dom subjetivamente beatificante, criado para o homem (Cfr. a primeira narrativa e em particular Gén. 1, 26-29), fazem notar que o homem está «só». Já analisámos o significado da solidão original; agora é, porém, necessário notar que pela primeira vez aparece claramente certa carência de bem: Não é conveniente que o homem (varão) esteja só — diz Deus Javé vou dar-lhe um auxiliar... (Gén. 2, 18). A mesma coisa afirma o primeiro «homem»; também ele, depois de tomar consciência até ao fundo da própria solidão entre todos os seres vivos sobre a terra, espera um «auxiliar que lhe fosse igual» (Cfr. Gén 2, 20). De fato, nenhum destes seres (animalia) oferece ao homem as condições de base, que, tornem possível estar em relação de dom recíproco.

2. Assim, pois, estas duas expressões, isto é o adjectivo «só» e o substantivo «auxiliar», parecem ser verdadeiramente a chave para se compreender a essência mesma do dom a nível do homem, como conteúdo existencial inscrito na verdade da «imagem de Deus». Com efeito, o dom revela, por assim dizer, uma característica particular da existência pessoal; mais, da existência mesma da pessoa. Quando Deus Javé diz que não é conveniente que o homem esteja só (Gén. 2, 18), afirma que «sozinho» o homem não realiza totalmente esta essência. Apenas a realiza existindo «com outrem» — e ainda mais profunda e completamente extinto «para outrem». Esta norma do existir como pessoa aparece no Livro do Génesis como característica da criação, precisamente mediante o significado destas duas palavras: «só» e «auxiliar». São elas precisamente que indicam quão fundamental e constitutiva para o homem é a relação e a comunhão das pessoas. Comunhão das pessoas significa existir num recíproco «para» numa relação de recíproco dom. E esta relação é exatamente o fim da solidão original do «homem».

3. Tal fim é, na sua origem, beatificante. Sem dúvida está implícito na felicidade original do homem, e justamente constitui aquela felicidade que pertence ao mistério da criação realizada por amor, isto é, pertence à essência mesma do dar criador. Quando o homem-«varão», desperto do sono genesíaco, vê a mulher dele tirada, diz: esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne (Gén. 2, 23). Estas palavras exprimem, em certo sentido, o início subjetivamente beatificante da existência do homem no mundo. E dar-se isto «ao princípio» confirma o processo de individuação do homem no mundo, e nasce por assim dizer, da profundidade mesma da sua solidão humana, que ele vive como pessoa diante de todas as outras criaturas e de todos os seres vivos (animalia). Logo também este «princípio» pertence a uma antropologia adequada e pode sempre ser verificado com base nela. Esta verificação puramente antropológica leva-nos, ao mesmo tempo, ao tema da «pessoa» e ao tema do «corpo-sexo». Esta contemporaneidade é essencial. Se, de fato, tratássemos do sexo sem a pessoa, ficaria destruída toda a adequação da antropologia, que encontramos no livro do Génesis. E para o nosso estudo teológico ficaria então velada a luz essencial da revelação do corpo, que nestas primeiras afirmações transparece com tanta plenitude.

4. Há nexos íntimos entre o mistério da criação, como dom que brota do Amor, e aquele «princípio» beatificante da existência do homem como homem e mulher, em toda a verdade do corpo e do sexo em ambos, que é pura e simples verdade de comunhão entre as pessoas. Quando o primeiro homem, à vista da mulher, exclama: é osso dos meus ossos e carne da minha carne (Gén. 2, 23), afirma simplesmente a identidade humana dos dois. Com esta exclamação parece dizer: eis um corpo que exprime a pessoa! Seguindo uma passagem precedente do texto javista, pode-se dizer também: este «corpo» revela a «alma viva», como ficou sendo o homem quando Deus Javé lhe insuflou o sopro da vida (Gén. 2, 7), pelo qual se iniciou a própria solidão diante dos outros seres vivos. Atravessando precisamente a profundidade dessa solidão original, o homem surge agora na dimensão do dom recíproco, cuja expressão — que por isso mesmo é expressão da sua existência como pessoa — é o corpo humano em toda a verdade original da sua masculinidade e feminilidade. O corpo, que exprime a feminilidade «para» a masculinidade e vice-versa a masculinidade «para» a feminilidade, manifesta a reciprocidade e a comunhão das pessoas. Exprime-a por meio do dom como característica fundamental da existência pessoal. Este é o corpo-testemunha da criação como dum dom fundamental, portanto testemunha do Amor como origem de que nasceu este mesmo dar. A masculinidade-feminilidade — quer dizer, o sexo — é o sinal original duma doação criadora e duma tomada de consciência por parte do homem, varão e mulher, dum dom vivido, por assim dizer, de modo original. Tal é o significado com que entra o corpo na teologia do corpo.

5. Aquele «início» beatificante do ser e do existir do homem, como homem e mulher, está ligado com a

revelação e com a descoberta do significado do corpo, que é oportuno chamar «esponsal». Se falamos de revelação e ao mesmo tempo de descoberta, fazemo-lo em relação com a especificidade do texto javista, no qual o fio teológico é também antropológico; mais, aparece como certa realidade conscientemente vivida pelo homem. Já observámos que às palavras que exprimem a primeira alegria da comparência do homem na existência como varão e mulher (Gén. 2, 23) segue o versículo que estabelece a unidade conjugal de ambos (Gén. 2, 24), e depois o que atesta a nudez dos dois, destituída de vergonha recíproca (Gén. 2, 25). E justamente este significativo confronto que nos permite falar da revelação e ao mesmo tempo da descoberta do significado «esponsal» do corpo no mistério mesmo da criação. Este significado (enquanto revelado e também consciente, «vivido» pelo homem) confirma até ao fundo que o dar criador, que deriva do Amor, atingiu a consciência original do homem, tornando-se experiência de dom recíproco, como se percebe já no texto arcaico. Disto parece também dar testemunho — talvez até de modo específico — aquela nudez dos primeiros pais, ambos, nudez isenta de vergonha.

6. Gênesis 2,24 fala da finalização da masculinidade e feminilidade do homem, na vida dos cônjuges-pais. Unindo-se entre si tão intensamente que se tornam «uma só carne», estes submeterão, em certo sentido, a sua humanidade à bênção da fecundidade, isto é, da «procriação», de que fala a primeira narrativa (Gén. 2, 28)). O homem entra «no ser» com a consciência desta finalização da própria masculinidade-feminilidade, isto é, da própria sexualidade. Ao mesmo tempo, as palavras do Gênesis 2, 25 «Estavam ambos nus... mas não sentiam vergonha» parecem acrescentar a esta verdade fundamental do significado do corpo humano, da sua masculinidade e feminilidade, outra verdade não menos essencial e fundamental. O homem, consciente da capacidade procriativa do próprio corpo e do próprio sexo, está ao mesmo tempo livre da «construção» do próprio corpo e sexo. Aquela nudez original, recíproca e ao mesmo tempo não sujeita à vergonha, exprime a liberdade interior do homem. E a liberdade do «instinto sexual»? O conceito de «instinto» implica já uma construção interior, de maneira análoga ao que sucede com o instinto que estimula a fecundidade e a procriação em todo o mundo dos seres vivos (animalia). Parece todavia que ambos os textos do Livro do Gênesis, a primeira e a segunda narrativa da criação do homem, relacionam suficientemente a perspectiva da procriação com a fundamental característica da existência humana em sentido pessoal. Por conseguinte, a analogia do corpo humano e do sexo diante do mundo dos animais — que podemos chamar analogia «da natureza» — em ambas as narrativas (embora em cada uma a seu modo) é analogia elevada, em certo sentido, a nível de «imagem de Deus», e a nível de pessoa e de comunhão entre as pessoas.

A este problema essencial será preciso dedicar ainda outras análises. Para a consciência do homem — mesmo do homem contemporâneo — é importante saber que nestes textos bíblicos, que falam do «princípio» do homem, se encontra a revelação do «significado sponsal do corpo». Mais importante é porém ainda estabelecer que é que exprime propriamente este significado.

Aos jovens Casais

Caríssimos jovens Casais! Também a vós dirijo a minha saudação. Entrastes, com o matrimônio, numa nova fase da vossa vida e debruçai-vos trepidantes para o futuro.

Não percais nunca a coragem, mas, como os Magos do Evangelho, segui a estrela da vossa Fé cristã, convencidos de que a família é um "projecto" de Deus que quis exprimir o Seu amor criador e redentor através do homem e da mulher, feitos à Sua imagem e semelhança.

Tendo presente a família de Nazaré, procurai ser vós mesmos uma "epifania" contínua, isto é, "manifestação" de Cristo, com a vossa religiosidade, a vossa união e a vossa bondade.

E a alegria do Divino Salvador encha sempre os vossos corações! São estes os votos que vos deixo, juntamente com a propiciadora Bênção.

Quarta-feira, 16 de Janeiro de 1980

O homem-pessoa torna-se dom na liberdade do amor

1. Continuamos hoje a análise dos textos do Livro do Gênesis, a que nos aplicámos segundo a linha do ensinamento de Cristo. Recordemo-nos que, na conversa sobre o matrimônio, Ele apelou para o «princípio».

A revelação, e ao mesmo tempo a descoberta original do significado «esponsal» do corpo, consistem em apresentar o ser humano, homem e mulher, em toda a realidade e verdade do seu corpo e sexo («estavam nus») e ao mesmo tempo na plena liberdade de qualquer constrição do corpo e do sexo. Disto parece dar testemunho a nudez dos que foram nossos primeiros pais, interiormente livres de vergonha. Pode-se dizer que, embora criados pelo Amor, isto é, dotados no próprio ser de masculinidade e feminilidade, ambos estão «nus» porque estão livres com a liberdade mesma do dom. Esta liberdade está precisamente na base do significado sponsal do corpo. O corpo humano, com o seu sexo, e a sua masculinidade e feminilidade, visto no mistério mesmo da criação, é não só fonte de fecundidade e de procriação, como em toda a ordem natural, mas encerra desde «o princípio» o atributo «esponsal», isto é, a capacidade de exprimir o amor: exatamente aquele amor em que o homem-pessoa se torna dom e — mediante este dom — pratica o sentido mesmo do seu ser e existir. Recordamos agora o texto do último Concílio, onde se declara que o homem é a única criatura no mundo visível que Deus quis «por si mesma», acrescentando que este homem «não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo»(1).

2. A raiz da nudez original isenta de vergonha, da qual nos fala Gênesis 2, 25, deve-se procurar precisamente naquela verdade completa sobre o homem. Homem e mulher, no contexto do seu «princípio» beatificante, estão livres com a mesma liberdade do dom. De fato, para poderem manter-se na relação do «dom sincero de si» e para se tornarem um tal dom um para o outro, através de toda a sua humanidade feita de feminilidade e masculinidade (também em relação com aquela perspectiva de que fala Gênesis 2, 24), eles devem estar livres precisamente desta maneira. Entendemos aqui a liberdade sobretudo como domínio de si mesmos (autodomínio). Sob este aspecto, ela é indispensável para que o homem possa «dar a sua pessoa», para poder tornar-se dom, para (referindo-nos às palavras do Concílio) poder «encontrar-se plenamente» por meio de um «dom sincero de si». Assim, as palavras «estavam ambos nus mas não sentiam vergonha» podem e devem entender-se como revelação - e ao mesmo tempo descoberta — da liberdade, que torna possível e qualifica o sentido «esponsal» do corpo.

3. Gênesis 2, 25 diz porém mais ainda. De fato, esta passagem indica a possibilidade e qualifica tal recíproca «experiência do corpo». E, além disso, permite-nos identificar aquele significado sponsal do corpo in actu. Quando lemos que «estavam nus mas não sentiam vergonha», tocamos indiretamente como que a raiz, e diretamente já os frutos. Isentos interiormente da constrição do próprio corpo e sexo, livres na liberdade do dom, homem e mulher podiam gozar de toda a verdade, de toda a evidência humana, assim como Deus Javé lhas tinha revelado no mistério da criação. Esta verdade sobre o homem, que o texto conciliar explica com as palavras supracitadas, insiste sobretudo em duas coisas. Primeiro, afirma que o homem é a única criatura no mundo que o Criador quis «por Si mesma»; e, em segundo lugar, diz que este mesmo homem, querido desse modo pelo Criador desde o «princípio», pode encontrar-se a si mesmo só através de um dom desinteressado de si. Ora, esta verdade a respeito do homem, que em particular parece surpreender a condição original ligada ao «princípio» mesmo do homem no mistério da criação, pode ser relida — com base no texto conciliar — em ambas as direções. Essa nova leitura ajuda-nos a compreender ainda melhor o significado sponsal do corpo, que aparece inscrito na condição original do homem e da mulher (segundo Gênesis 2, 23-25) e em particular no significado da nudez original de ambos.

Se, como verificámos, na raiz da nudez está a liberdade interior do dom — dom desinteressado de si mesmos —, exatamente tal dom permite a ambos, homem e mulher, encontrarem-se reciprocamente, pois o Criador quis cada um deles «por Si mesmo» (Cfr. Gaudium et Spes, 24). Assim o homem, no primeiro encontro beatificante, encontra a mulher e ela encontra-o a ele. Deste modo ele acolhe-a interiormente; acolhe-a tal como ela é querida «por Si mesma» pelo Criador, como é constituída no mistério da imagem de Deus por meio da sua feminilidade; e, reciprocamente, ela acolhe-o a ele do mesmo modo, como ele é querido «por Si mesmo» pelo Criador e por Ele constituído mediante a sua masculinidade. Nisto consiste a revelação e a descoberta do significado «esponsal» do corpo. A narrativa javista, e em particular Gênesis 2, 25, permite-nos deduzir que o homem e a mulher entram no mundo exatamente com esta consciência do significado do próprio corpo, da sua masculinidade e feminilidade.

4. O corpo humano orientado interiormente pelo «dom sincero» da pessoa, revela não só a sua masculinidade e feminilidade no plano físico, mas revela também tal valor e tal beleza que ultrapassam a dimensão simplesmente física da «sexualidade» (2). Deste modo completa-se em certo sentido a consciência do significado sponsal do corpo, ligado à masculinidade-feminilidade do homem. Por um lado,

este significado indica especial capacidade de exprimir o amor, em que o homem se torna dom; e, por outro, corresponde-lhe a capacidade e a profunda disponibilidade para a «afirmação da pessoa», isto é, literalmente, a capacidade de viver o fato de o outro.— a mulher para o homem e o homem para a mulher — ser, por meio do corpo, alguém querido pelo Criador «por si mesmo», isto é, único e irrepetível: alguém escolhido pelo eterno Amor. A «afirmação da pessoa» não é senão acolhimento do dom, que, mediante a reciprocidade, cria a comunhão das pessoas; esta constrói-se a partir de dentro, compreendendo também toda a «exterioridade» do homem, quer dizer, tudo aquilo que forma a nudez pura e simples do corpo na sua masculinidade e feminilidade. Então — como lemos em Gênesis 2, 25 — o homem e a mulher não sentem vergonha. A expressão bíblica «não sentiam» indica diretamente «a experiência» como dimensão subjectiva.

5. exatamente em tal dimensão subjectiva, como dois «eus» humanos determinados pela sua masculinidade e feminilidade, aparecem ambos, homem e mulher, no mistério do seu beatificante «princípio». (Encontramo-nos no estado da inocência original e, ao mesmo tempo, da felicidade original do homem). Este aparecer é breve, e é expresso somente por alguns versículos do Livro do Gênesis; todavia está cheio de surpreendente conteúdo teológico e ao mesmo tempo antropológico. A revelação e a descoberta do significado esponsal do corpo explicam a felicidade original do homem e, ao mesmo tempo, abrem a perspectiva da sua história terrena, em que ele não se há-de subtrair nunca a este indispensável «tema» da própria existência.

Os versículos seguintes do Livro do Gênesis, segundo o texto javista do capítulo 3.º, demonstram, para dizer a verdade, que esta perspectiva «histórica» (depois do pecado original), se construirá de modo diverso do que era no «princípio», beatificante. Tanto mais profundamente é por isso necessário penetrar na estrutura misteriosa, teológica e ao mesmo tempo antropológica, de tal «princípio». De fato, em toda a perspectiva da própria «história», o homem não deixará de conferir significado esponsal ao próprio corpo. Embora este significado sofra e venha a sofrer muitas deformações, manter-se-á sempre o nível mais profundo, que exige ser sempre revelado em toda a sua simplicidade e pureza, e manifestar-se em toda a sua verdade, como sinal da «imagem de Deus». Por aqui passa também o caminho que leva do mistério da criação à «redenção do corpo» (Cfr. Rom. 8).

Permanecendo, por agora, no limiar desta perspectiva histórica, damo-nos claramente conta, baseados em Gênesis 2, 23-25, do mesmo laço que existe entre a revelação e a descoberta do significado esponsal do corpo e a felicidade original do homem. Esse significado «esponsal» é também beatificante e, como tal, manifesta definitivamente toda a realidade daquela doação, de que nos falam as primeiras páginas do Livro do Gênesis. A leitura delas convence-nos de a consciência do significado do corpo que dela deriva — em particular do seu significado «esponsal» — constituir o elemento fundamental da existência humana no mundo.

Este significado «esponsal» do corpo humano só se pode compreender no contexto da pessoa. O corpo tem significado «esponsal» porque o homem-pessoa, como diz o Concílio, é criatura que Deus quis por si mesma, a qual, ao mesmo tempo, não pode encontrar-se plenamente senão mediante o dom de si mesma. Se Cristo revelou ao homem e à mulher, acima da vocação do matrimônio, outra vocação — a de renunciar ao matrimônio em vista do Reino dos Céus — com esta vocação pôs em relevo a mesma verdade sobre a pessoa humana. Se um homem ou uma mulher é capaz de fazer dom de si pelo Reino dos Céus, isto prova por sua vez (e porventura até mais ainda) que há a liberdade do dom do corpo humano. Quer dizer que este corpo possui pleno significado «esponsal».

Notas

1. «Mais ainda, quando o Senhor Jesus pede ao Pai 'que todos sejam um' (Jo. 17, 21-22), sugere abrindo perspectivas inacessíveis à razão humana — que há certa analogia entre a união das pessoas divinas entre si e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade. Esta semelhança torna manifesto que o homem, única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma, não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo» (GS 24).

A análise estritamente teológica do Livro do Gênesis, em particular Gén. 2, 23-25, consente-nos fazer referência a este texto. Constitui isto outra transição entre a «antropologia adequada» e a «teologia do corpo», intimamente ligada esta à descoberta das características essenciais da existência pessoal na «pré-história teológica» do homem. Embora isto possa encontrar resistência por parte da mentalidade evolucionista (mesmo entre os teólogos), seria todavia difícil não reparar que o texto analisado do Livro do Gênesis, especialmente Gén. 2, 23-25, demonstra a dimensão não só «original» mas também «exemplar» da existência do homem, em particular do homem «como varão e fêmea».

2. A tradição bíblica refere um eco longínquo da perfeição física do primeiro homem. O profeta Ezequiel, comparando o rei de Tiro com Adão no Éden, escreve:

«Eras modelo de perfeição, / cheio de sabedoria, / de beleza perfeita. / Estavas no Éden, / jardim de Deus...» (Ez. 28, 12-13).

Aos jovens Casais

Além disso, dirijo uma saudação afetuosa e votos fervorosos aos jovens Casais que aqui vieram para iniciar a sua vida conjugal com a bênção do Papa. Um obrigado cordial, portanto, pela vossa alegre e significativa presença, juntamente com uma exortação paternal: "Permaneça sempre no amor de Cristo" (cfr. Jo 15, 4.9)! O vosso amor, abençoado por Deus no sacramento do matrimônio, tenha sempre por modelo o amor que Cristo nutre pela sua diletta Esposa, a Igreja.

Corroboro estes votos com a minha Bênção que, de todo o coração, vos concedo e aos vossos familiares.

Quarta-feira, 30 de Janeiro de 1980

Consciência do significado do corpo e inocência original

1. A realidade do dom e do ato de dar, descrita nos primeiros capítulos do Gênesis qual conteúdo que forma o mistério da criação, confirma que o irradiar do Amor é parte integrante deste mesmo mistério. Só o Amor cria o bem e só este pode, afinal, ser percebido, em todas as suas dimensões e aspectos, nas coisas criadas e sobretudo no homem. A sua presença é quase o resultado final daquela hermenêutica do dom que estamos a praticar. A felicidade original, o «princípio» beatificante do homem que Deus criou varão e mulher (Gén. 1, 27), o significado esponsal do corpo na sua nudez original: tudo isto exprime a radicação no Amor.

Este dar coerente, que sobe até às raízes mais profundas da consciência e da subconsciência, até aos estratos últimos da existência subjectiva de ambos, homem e mulher, e que se reflecte na recíproca «experiência do corpo», testemunha a radicação no Amor. Os primeiros versículos da Bíblia tanto falam dela que tiram toda e qualquer dúvida. Falam não só da criação do mundo e do homem no mundo, mas também da graça, isto é, do comunicar-se da santidade, do irradiar do Espírito, que produz estado especial se «espiritualização» naquele homem, que de fato foi o primeiro. Na linguagem bíblica, isto é na linguagem da Revelação, dizer, «primeiro» significa precisamente «de Deus»: Adão, filho de Deus (Cfr. Lc. 3, 38).

2. A felicidade está em radicar-se no Amor. A felicidade original fala-nos do «princípio» do homem, que surgiu do Amor e deu início ao amor. E deu-se isto de modo irrevogável, apesar do pecado que veio depois e da morte. A seu tempo, Cristo será testemunha deste amor irreversível do Criador e Pai, que fora já expresso no mistério da criação e na graça da inocência original. Por isso, também o comum «princípio» do homem e da mulher, isto é, a verdade original do corpo humano na masculinidade e feminilidade, para a qual Gênesis 2, 25 dirige a nossa atenção, não conhece a vergonha. Este «princípio» pode-se também definir como imunidade original e beatificante de vergonha, por efeito do amor.

3. Tal imunidade orienta-nos para o mistério da inocência original do homem. É mistério da sua existência, anterior ao conhecimento do bem e do mal, e quase «fora» deste. Existir o homem deste modo, anteriormente à ruptura da primeira aliança com o seu Criador, pertence à plenitude do mistério da criação. Se, como dissemos, a criação é dom feito ao homem, então a plenitude dele, a dimensão mais profunda, é determinada pela graça, isto é, pela participação na vida interior do próprio Deus, na sua santidade. Esta é também, no homem, fundamento interior e fonte da sua inocência original. É com este conceito — e mais precisamente com o de «justiça original» — que a teologia define o estado do homem antes do pecado original. Na presente análise do «princípio», que nos abre os caminhos indispensáveis para a compreensão da teologia do corpo, devemos deter-nos tratando do mistério do estado original do homem. De fato, exatamente essa consciência do corpo — melhor, a consciência do significado do corpo — que procuramos pôr em realce mediante a análise do «princípio» revela a peculiaridade da inocência original.

O que talvez mais se manifesta em Gênesis 2, 5 de modo direto, é precisamente o mistério desta inocência, que tanto o homem como a mulher trazem das origens, cada um em si mesmo. De tal característica é testemunha, «ocular» em certo sentido, o corpo mesmo deles. É significativo que a afirmação encerrada em Gênesis 2, 25 — acerca da nudez reciprocamente isenta de vergonha — seja enunciação única no seu gênero, em toda a Bíblia de maneira que já não voltará a repetir-se. Pelo contrário, podemos citar muitos textos em que a nudez aparecerá junta com a vergonha ou mesmo, em sentido ainda mais pronunciado, com a «ignomínia» (1). Considerando este contexto tão amplo, mais visíveis são as razões para descobrir em Gênesis 2, 25 um vestígio especial do mistério da inocência original e um particular fator da sua irradiação no sujeito humano. Tal inocência pertence à dimensão da graça contida no mistério da criação, isto é, àquele misterioso dom oferecido ao íntimo do homem — ao «coração» humano — que permite a ambos, varão e mulher, existirem desde o «princípio» na recíproca relação do dom desinteressado de si mesmos. Nisto está incluída a revelação e ao mesmo tempo a descoberta do significado «esponsal» do corpo na sua masculinidade e feminilidade. Compreende-se porque falamos, neste caso, de revelação e ao mesmo tempo de descoberta. Do ponto de vista da nossa análise, é essencial que a descoberta do significado esponsal do corpo, que lemos no testemunho do Livro do Gênesis, se realize através da inocência original; mais, é tal descoberta que a desvela e a coloca em evidência.

4. A inocência original pertence ao mistério do «princípio» humano, do qual o homem «histórico» se veio a separar cometendo o pecado original. O que não significa, porém, que não seja capaz de aproximar-se daquele mistério mediante o conhecimento teológico. O homem «histórico» procura compreender o mistério da inocência original quase através de um contraste, isto é, subindo também à experiência da própria culpa e da própria pecaminosidade (2). Ele procura compreender a inocência original como característica essencial para a teologia do corpo, partindo da experiência da vergonha; de fato, o mesmo texto bíblico assim o orienta. A inocência original é portanto o que «radicalmente», isto é, nas suas raízes mesmas, exclui a vergonha do corpo na relação varão-mulher, elimina-lhe a necessidade em ambos, no coração, ou

seja na consciência. Embora a inocência original fale sobretudo do dom do Criador, da graça que tornou possível ao homem viver o sentido da doação primária do mundo e em particular o sentido da doação recíproca de um ao outro por meio da masculinidade e da feminilidade neste mundo, todavia essa inocência parece primeiro que tudo referir-se ao estado interior do «coração» humano, da vontade humana. Pelo menos indiretamente, nela está incluída a revelação e a descoberta da humana consciência moral, a revelação e a descoberta de toda a dimensão da consciência — obviamente, primeiro da consciência do bem e do mal. Em certo sentido, é compreendida como rectidão original.

5. No prisma do nosso «a posteriori histórico» procuremos pois reconstruir, em certo modo, a característica da inocência original entendida como conteúdo da experiência recíproca do corpo como experiência do seu significado esponsal (segundo o testemunho de Gênesis 2, 23-25). Como a felicidade e a inocência estão inscritas no quadro da comunhão das pessoas, como se fosse o caso de dois fios convergentes, vindos da existência do homem no mistério mesmo da criação, a consciência beatificante do significado do corpo — isto é, do significado esponsal da masculinidade e da feminilidade humanas — é condicionada pela inocência original. Parece não haver nenhum impedimento para entender aqui a inocência original como especial «pureza de coração», que mantém interior fidelidade ao dom, segundo o significado esponsal do corpo. Por conseguinte, a inocência original, assim entendida, manifesta-se como testemunho tranquilo da consciência que (neste caso) precede qualquer experiência do bem e do mal; todavia, esse testemunho sereno da consciência é alguma coisa muito mais beatificante. Pode-se dizer, na verdade, que a consciência do significado do corpo, na sua masculinidade e feminilidade, se torna «humanamente» beatificante, só mediante esse testemunho.

A este assunto — isto é, à ligação que, na análise do «princípio» do homem, se desenha entre a sua inocência (pureza de coração) e a sua felicidade - dedicaremos a próxima meditação.

Notas

1. A «nudez», no sentido de «falta de vestuário», no antigo Próximo Oriente significava o estado de abjecção dos homens destituídos de liberdade: escravos, prisioneiros de guerra ou condenados, aqueles que não gozavam da protecção da lei. A nudez das mulheres era considerada desonra (cfr., por exemplo, as ameaças dos profetas: Oseias 1, 2, e Ezequiel 23, 26-29).

O homem livre, zeloso da sua dignidade, devia vestir-se sumptuosamente: quanto maior era a cauda nos vestuários (cfr.; por exemplo, o vestuário de José, que inspirava inveja nos irmãos; ou o dos fariseus, que alongavam as suas franjas).

O segundo significado da «nudez», em sentido eufemístico, dizia respeito ao ato sexual. A palavra hebraica *cerwat* significa o vazio espacial (por exemplo, da paisagem), falta de vestido e ação de despir-se, mas nada tinha em si de infamante.

2. «Sabemos que a lei é espiritual. Mas eu, sou eu, ser de carne, vendido ao poder do pecado. Porque não compreendo o que faço; pois não faço aquilo que quero, mas sim aquilo que aborreço... E assim, já não sou eu que o realizo, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que não há em mim, isto é, na minha carne, coisa boa, pois quero o bem, que está ao meu alcance, mas realizá-lo não. efetivamente, o bem que eu quero não o faço, mas o mal que não quero, é que pratico. Se, pois, faço o que não quero, já não sou eu que o realizo, mas o pecado que habita em mim. Deparo, então, com esta lei: Querendo fazer o bem, é o mal que eu encontro. Sinto prazer na lei de Deus, de acordo com o homem interior. Mas vejo outra lei nos meus membros, a lutar contra a lei da minha razão e a reter-me cativo na lei do pecado, que se encontra nos meus membros. Que desditoso homem que eu sou! Quem me há-de libertar deste corpo de morte!» (Rom. 7, 14-15. 17-24; cfr.: «Video meliora proboque, deteriora sequor», Ovídio, *Metamorph*, VII, 20).

Aos jovens Casais

Para vós, jovens Casais, o Apóstolo Paulo tem palavras de exortação que parecem um canto. Ele lembra-vos que o Esposo representa Cristo, a Esposa a Igreja. Quanta dignidade nesta imagem! Mas eis o ideal: como Cristo ama a Igreja, o Esposo ame a Esposa. E esta seja toda para o homem: vida, afecto, actividade, como a Igreja se oferece a si mesma e os seus louvores a Cristo. A consciência desta vossa dignidade, se for vivida dia a dia, será para vós estímulo para uma fidelidade sem eiva, e fonte de alegria serena.

Abençoo-vos de coração e a todas as pessoas que vos são queridas.

Quarta-feira, 6 de Fevereiro de 1980

A troca do dom do corpo cria autêntica comunhão

1. Prossigamos o exame daquele «princípio», para que Jesus apelou na conversa com os fariseus sobre o assunto do matrimônio. Esta reflexão exige de nós ultrapassarmos o limiar da história do homem e chegarmos até ao estado de inocência original. Para atingirmos o significado de tal inocência, baseamo-nos, em certo modo, na experiência do homem «histórico», no testemunho do seu coração, da sua consciência.

2. Seguindo a linha do «a posteriori histórico», tentemos reconstruir a peculiaridade da inocência original, encerrada na experiência recíproca do corpo e do seu significado esponsal, segundo o que atesta Gênesis 2, 23-25. A situação aqui descrita revela a experiência beatificante do significado do corpo que, no âmbito do mistério da criação, o homem atinge, por assim dizer, na complementaridade do que é masculino e feminino. Todavia, nas raízes desta experiência deve haver a liberdade interior do dom, unida sobretudo à inocência; a vontade humana é originariamente inocente e, deste modo, é facilitada a reciprocidade e troca do dom do corpo, segundo a sua masculinidade e feminilidade, como dom da pessoa. Consequentemente, a inocência atestada em Gênesis 2, 25 pode definir-se como inocência da experiência recíproca do corpo. A frase «estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha», exprime exatamente esta inocência na recíproca «experiência do corpo», inocência que inspirava a interior troca do dom da pessoa, que, na relação recíproca, realiza em concreto o significado esponsal da masculinidade e da feminilidade. Assim, portanto, para compreender a inocência da mútua experiência do corpo, devemos procurar esclarecer em que coisa consiste a inocência interior na troca do dom da pessoa. Tal troca constitui, de fato, a verdadeira fonte da experiência da inocência.

3. Podemos dizer que a inocência interior (isto é, a rectidão de intenção) na troca do dom consiste numa recíproca «aceitação» do outro, a corresponder à essência mesma do dom; deste modo, a doação recíproca cria a comunhão das pessoas. Trata-se, por isso, de «acolher» o outro ser humano e de «aceitá-lo», exatamente porque nesta relação mútua, de que fala Gênesis 2, 23-25, o homem e a mulher se tornam dom um para o outro, mediante toda a verdade e a evidência do seu próprio corpo, na sua masculinidade e feminilidade. Trata-se, portanto, de tal «aceitação» ou «acolhimento» que exprima e sustente na recíproca nudez o significado do dom e por isso aprofunde a dignidade recíproca dele. Tal dignidade corresponde profundamente a ter o Criador querido (e continuamente quer) o ser humano, masculino e feminino, «para si mesmo». A inocência «do coração», e, por conseguinte, a inocência da experiência significa participação moral no eterno e permanente ato da vontade de Deus.

O contrário de tal «acolhimento» ou «aceitação» do outro ser humano, como dom, seria privação do dom mesmo e por isso mudança e até redução do outro a «objecto para mim mesmo» (objecto de concupiscência, de «apropriação indevida», etc.). Não trataremos agora, de modo particularizado, desta multiforme e presumível antítese do dom. É preciso, contudo, já aqui, no contexto de Gênesis 2, 23-25, verificar que esse extorquir ao outro ser humano o seu dom (à mulher por parte do homem e vice-versa) e reduzi-lo interiormente a puro «objecto para mim», deveria mesmo assinalar o princípio da vergonha. Esta, na verdade, corresponde a uma ameaça feita ao dom na sua pessoal intimidade, e testemunha o desabar interior da inocência na experiência recíproca.

4. Segundo Gênesis 2, 25, «o homem e a mulher não sentiam vergonha». Isto permite-nos chegar à conclusão que a troca do dom, na qual participa toda a humanidade deles — alma e corpo, feminilidade e masculinidade — se realiza conservando a característica interior (isto é precisamente a inocência) da doação de si e da aceitação do outro como dom. Estas duas funções da mútua troca estão profundamente ligadas dentro de todo o processo do «dom de si»: o dar e o aceitar o dom compenetraram-se: de maneira que o dar mesmo, torna-se aceitar; e o aceitar, transforma-se em dar.

5. Gênesis 2, 23-25 permite-nos deduzir que a mulher, que no mistério da criação «é dada» ao homem pelo Criador, graças à inocência original é «acolhida», ou seja, aceite por ele como dom. O texto bíblico neste ponto é de todo claro e límpido. Simultaneamente, a aceitação da mulher por parte do homem e o modo mesmo de aceitá-la tornam-se quase uma primeira doação, de modo que a mulher dando-se (desde o primeiro momento em que no mistério da criação foi «dada» ao homem por parte do Criador), «descobre-se» ao mesmo tempo «a si mesma», graças a ter sido aceite e acolhida e graças ao modo como foi recebida pelo homem. Ela encontra-se portanto a si mesma no próprio dar-se («por meio de um dom sincero de si» [Gaudium et Spes, 24], quando é aceite assim como a quis o Criador, isto é «para si mesma», através da sua humanidade e feminilidade; quando nesta aceitação é assegurada toda a dignidade do dom, mediante a oferta do que ela é em toda a verdade da sua humanidade e em toda a realidade do seu corpo e sexo, da sua feminilidade, ela chega à íntima profundidade da sua pessoa e à plena posse de si. Acrescentemos que este encontrarem-se a si mesmos no próprio dom se torna fonte de novo dom de si, que aumenta devido à interior disposição à troca do dom e na medida em que encontra uma mesma e até

mesmo mais profunda aceitação e acolhimento, como fruto de uma cada vez mais intensa consciência do dom em si.

6. Parece que a segunda narrativa da criação marcou «desde o princípio» ao homem a função de quem sobretudo recebe o dom (Cfr. especialmente Gênesis, 2). A mulher é «desde o princípio» confiada aos seus olhos, à sua consciência, à sua sensibilidade e ao seu «coração» ele, pelo contrário, deve, em certo sentido, assegurar o processo da troca do dom, a recíproca compenetração do dar e receber como dom, a qual, precisamente através da reciprocidade, cria autêntica comunhão de pessoas.

Se a mulher, no mistério da criação, é aquela que foi «dada» ao homem, este, por seu lado, recebendo-a como dom na plena verdade da sua pessoa e feminilidade, por isso mesmo enriquece-a e ao mesmo tempo também ele, nesta relação recíproca, fica enriquecido. O homem enriquece não só por meio dela, que lhe dá a sua pessoa e feminilidade, mas também por meio da doação de si mesmo. A doação por parte do homem, em resposta à da mulher, é para ele mesmo enriquecimento; de fato, nela manifesta-se quase a essência específica da sua masculinidade que, por meio da realidade do corpo e do sexo, atinge a íntima profundidade da «posse de si», graças à qual é capaz tanto de dar-se como de receber o dom do outro. O homem, portanto, não só aceita o dom, mas ao mesmo tempo é acolhido como dom pela mulher, ao revelar-se a interior essência espiritual da sua masculinidade, juntamente com toda a verdade do seu corpo e sexo. Assim aceite, ele, por esta aceitação e este acolhimento do dom da própria masculinidade, enriquece. Em seguida, tal aceitação, em que o homem se encontra a si mesmo por meio do «dom sincero de si», torna-se nele fonte de novo e mais profundo enriquecimento da mulher consigo mesmo. A troca é mútua, e nela revelam-se e crescem os efeitos recíprocos do «dom sincero» e do «encontro de si».

Deste modo, seguindo os vestígios do «a posteriori histórico» — e sobretudo seguindo os vestígios dos corações humanos — podemos reproduzir e quase reconstruir aquela recíproca troca do dom da pessoa, que foi descrito no antigo texto, tão rico e profundo, do Livro do Gênesis.

Aos jovens Casais

E agora, a minha saudação de felicidades aos jovens Casais. Caríssimos, o Senhor abençoou o vosso amor, por Ele mesmo inspirado e tornado santo, e deu-lhe a garantia e o sigilo indefectível da sua graça, mediante o "grande sacramento" do matrimônio.

Sede fiéis à graça de tal sacramento, mediante a oração, cultivando pensamentos de honestidade e de respeito mútuo, afastando todas as tentações do egoísmo. Recomendai o vosso amor à Santíssima Virgem, presente, como em Caná, também nas vossas bodas. Oxalá Ela obtenha graças contínuas tanto para vós como para todas as famílias cristãs! Abençoovos de coração.

Quarta-feira, 13 de Fevereiro de 1980

(Antes da Catequese de 13 de Fevereiro Papa recebeu os jovens na Sala das Bênçãos)

A inocência original e o estado histórico do homem

1. A meditação de hoje pressupõe tudo quanto foi já conseguido nas várias análises feitas até agora. Estas brotaram da resposta dada por Jesus aos seus interlocutores (Evangelho de S. Mateus 19, 3-9; e de São Marcos 10, 1-12.), que lhe tinham feito uma pergunta sobre o matrimônio, sobre a indissolubilidade e a unidade. O Mestre tinha-lhes recomendado considerassem atentamente o que era «desde o princípio». exatamente por isto, no ciclo das nossas meditações até agora, procuramos descrever dalgum modo a realidade da união, ou melhor, da comunhão das pessoas, vivida «desde o princípio» pelo homem e pela mulher. Em seguida, tentámos penetrar no conteúdo do versículo conciso 25, de Gênesis 2: «Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha».

Estas palavras fazem referência ao dom da inocência original, revelando-lhe o carácter de modo, por assim dizer, sintético. A teologia construiu sobre esta base a imagem global da inocência e da justiça original do homem, antes do pecado original, aplicando o método da objectivação, característico da metafísica e da antropologia metafísica. Na presente análise procuramos sobretudo tomar em consideração o aspecto da subjetividade humana; esta parece, aliás, encontrar-se mais perto dos textos originais, especialmente da segunda narrativa da criação, isto é, do texto javista.

2. Independentemente de certa diversidade de interpretação, parece bastante claro que a «experiência do corpo», como a podemos ir buscar ao texto arcaico de Gén. 2, 23 e mais ainda de Gén. 2, 25, indica um grau de «espiritualização» do homem, diverso daquele que significa o mesmo texto depois do pecado original (Gén. 3.) e nós conhecemos valendo-nos da experiência do homem «histórico». É diversa medida de «espiritualização» que encerra outra composição das forças interiores no próprio homem, quase outra relação corpo-alma, outras proporções internas entre sensibilidade, espiritualidade e afectividade, isto é, outro grau de sensibilidade interior perante os dons do Espírito Santo. Tudo isso condiciona o estado de inocência original do homem e ao mesmo tempo determina-o, permitindo-nos também compreender a narrativa do Gênesis. A teologia e, também, o magistério da Igreja deram a estas verdades fundamentais forma própria (*).

3. Realizando a análise do «princípio» segundo a dimensão da teologia do corpo, fazemo-lo baseando-nos nas palavras de Cristo, com que Ele mesmo se referiu àquele «princípio». Quando disse Não lestes que o Criador, desde o princípio, os fez homem e mulher? (Mt. 19, 4), ordenou-nos e sempre nos ordena que voltemos à profundidade do mistério da criação. E nós fazemo-lo, tendo plena consciência do dom da inocência original, própria do homem antes do pecado original. Embora uma intransponível barreira nos separe do que foi o homem então, como varão e mulher, mediante o dom da graça unida ao mistério da criação, e nos separe daquilo que ambos foram um para o outro, como dom recíproco, todavia procuramos compreender aquele estado de inocência original na sua ligação com o estado «histórico» do homem depois do pecado original: «Status naturae lapsae simul et redemptae».

Por meio da categoria do «a posteriori histórico», procuramos atingir o sentido original do corpo e alcançar o laço existente entre ele e a índole da inocência original na «experiência do corpo», tal como ela se põe em evidência, de modo tão significativo, na narrativa do Livro do Gênesis. Chegamos à conclusão que é importante e essencial precisar este laço, não só em relação com a «pré-história teológica» do homem, em que a convivência do homem e da mulher era quase completamente penetrada pela graça da inocência original, mas também em relação com a sua possibilidade de revelar-nos as raízes permanentes do aspecto humano e sobretudo teológico do ethos do corpo.

4. O homem entra no mundo e quase na mais íntima trama do seu futuro e da sua história, com a consciência do estado sponsal do próprio corpo, da própria masculinidade e feminilidade. A inocência original diz que essa significação é condicionada «eticamente» e além disso que, por seu lado, constitui o futuro do ethos humano. Isto é muito importante para a teologia do corpo: é a razão por que devemos construir esta teologia «desde o princípio», seguindo cuidadosamente a indicação das palavras de Cristo.

No mistério da criação, o homem e a mulher foram «dados» pelo Criador, de modo particular, um ao outro, isto não só na dimensão daquele primeiro casal humano e daquela primeira comunhão de pessoas, mas em toda a perspectiva da existência do gênero humano e da família humana. O fato fundamental desta existência do homem em todas as etapas da sua história é que Deus «os criou homem e mulher»; de fato, sempre os cria deste modo e sempre assim são. A compreensão dos significados fundamentais, encerrados no mistério mesmo da criação, como o significado sponsal do corpo (e dos fundamentais condicionamentos de tal significado), é importante e indispensável para conhecer quem é o homem e quem deve ser, e portanto como deveria modelar a própria actividade. A coisa é essencial e importante para o futuro do ethos

humano.

5. Gênesis 2, 24 verifica que os dois, homem e mulher, foram criados para o matrimônio: «Por este motivo, o homem deixará o pai e a mãe para se unir a sua mulher; e os dois serão uma só carne». Deste modo abre-se grande perspectiva criadora: que é exatamente a perspectiva da existência do homem, a qual se renova continuamente por meio da «procriação» (poder-se-ia dizer da «autoprodução»). Tal perspectiva está profundamente radicada na consciência da humanidade (Cfr. Gén. 2, 23) e também na particular consciência do significado esponsal do corpo (Gén. 2, 25). O homem e a mulher, antes de se tornarem marido e esposa (disso falará seguidamente em concreto Gén. 4, 1), emergem do mistério da criação, primeiro, como irmão e irmã na mesma humanidade. A compreensão do significado esponsal do corpo, na sua masculinidade e feminilidade, revela o íntimo da sua liberdade, que é liberdade de dom. Daqui principia aquela comunhão de pessoas, em que ambos se encontram e se dão reciprocamente, na plenitude da sua subjetividade. Assim crescem ambos como pessoas-sujeitos, e crescem reciprocamente um para o outro também através dos corpos e através daquela «nudez» isenta de vergonha. Naquela comunhão de pessoas está profundamente assegurada toda a profundidade da solidão original do homem (do primeiro e de todos) e, ao mesmo tempo, tal solidão fica de modo maravilhoso penetrada e alargada pelo dom do «outro». Se o homem e a mulher deixam de ser reciprocamente dom desinteressado, como o eram um para o outro no mistério da criação, então reconhecem «estar nus» (Cfr. Gén. 3.). E então nascer-lhes-á no coração a vergonha daquela nudez, que não tinha sentido no estado de inocência original.

A inocência original manifesta e ao mesmo tempo constitui o ethos perfeito do dom.

A este assunto voltaremos ainda.

*. «Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam in qua constitutus fuerat amisisse... anathema sit».

(Conc. Trident., Sess. V. can. 1, 2; DB.788, 789).

«Protoparentes in statu sanctitatis et iustitiae constituti fuerunt. (...) Status iustitiae originalis, protoparentibus collatus, erat gratuitus et vere supernaturalis. (...) Protoparentes constituti sunt in statu naturae integrae, id est, immunes a concupiscentia, ignorantia, dolore et morte... singularique felicitate gaudebant. (...) Dona integritatis protoparentibus collata erant gratuita et supernaturalia». (A. Tanquerey, Svnopsis Theologiae Dogmaticae, Parisiis 1943, p. 534-549).

Aos jovens Casais

Estão também presentes na Audiência numerosos jovens Casais. Ao dirigir-vos a minha saudação, filhos caríssimos, exprimo votos por que possa actuar-se na vossa vida o projecto divino, que o Livro do Gênesis descreve de modo tão sugestivo. Que o vosso amor, remido por Cristo, saiba realizar a total doação recíproca que, fundindo as vossas existências numa autêntica comunhão de pessoas, aberta responsabilmente à geração de novos seres humanos, consinta a cada um "encontrar" no outro a mais profunda verdade de si mesmo. Com a minha Bênção :Apostólica.

Quarta-feira, 20 de Fevereiro de 1980

Com o "sacramento do corpo" o homem sente-se sujeito de santidade

1. O Livro do Gênesis faz notar que o homem e a mulher foram criados para o matrimônio:... O homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne (Gén. 2, 24). Deste modo se abre a grande perspectiva criadora da existência humana, que sempre se renova mediante a «procriação» que é «auto-produção». Tal perspectiva está radicada na consciência da humanidade e também na particular compreensão do significado esponsal do corpo, com a sua masculinidade e feminilidade. Homem e mulher, no mistério da criação, constituem dom recíproco. A inocência original manifesta, e ao mesmo tempo determina, o ethos perfeito do dom.

Disto falámos durante o precedente encontro. Por meio do ethos do dom é delineado em parte o problema da «subjetividade» do homem, que é sujeito criado à imagem e semelhança de Deus. Na narrativa da criação (especialmente em Gén. 2, 23-25), «a mulher» certamente não é só «objecto» para o homem, permanecendo embora ambos, um diante da outra, em toda a plenitude da própria objectividade de criaturas, como «carne da minha carne e osso dos meus ossos», como varão e mulher, ambos nus. Só a nudez, que torna «objecto» a mulher para o homem ou vice-versa, é fonte de vergonha. «Não sentiam vergonha», quer dizer que a mulher não era para o homem «objecto» nem ele para ela. A inocência interior como «pureza de coração», em certo modo, tornava impossível que dalguma maneira um fosse baixado pelo outro ao nível de mero objecto. Se «não sentiam vergonha», quer dizer que estavam unidos pela consciência do dom, tinham recíproca consciência do significado esponsal dos seus corpos, em que se exprimia a liberdade do dom e se manifestava toda a interior riqueza da pessoa como sujeito. Esta recíproca compenetração do «eu» das pessoas humanas, do homem e da mulher, parece excluir subjetivamente qualquer «redução a objecto». Revela-se nisto o perfil subjectivo daquele amor, do qual por outro lado se pode dizer que «é objecto» até ao fundo, uma vez que se alimenta da mesma «objectividade» recíproca do dom.

2. O homem e a mulher, depois do pecado de origem, perderão a graça da inocência original. A descoberta do significado esponsal do corpo deixará de ser para eles simples realidade da revelação e da graça. Todavia, esse significado ficará como dever imposto ao homem pelo ethos do dom, inscrito no fundo do coração humano, como eco longínquo da inocência original. Desse significado esponsal formar-se-á o amor humano na sua verdade interior e na sua autenticidade subjectiva. E o homem — mesmo através do véu da vergonha — nele se descobrirá continuamente a si mesmo como guarda do mistério do sujeito, isto é, da liberdade do dom, de tal maneira que a defenderá de qualquer redução a posições de puro objecto.

3. Por agora, todavia, encontramos-nos diante do limiar da história terrestre do homem. O homem e a mulher não o transpuseram ainda no sentido da consciência do bem e do mal. Estão mergulhados no mistério mesmo da criação, e a profundidade deste mistério, oculto no coração deles, é a inocência, a graça, o amor e a justiça; Deus, vendo toda a Sua obra, considerou-a muito boa (Gén. 1. 31). O homem aparece no mundo visível como a mais alta expressão do dom divino, pois inclui em si a dimensão interior do dom. E com esta traz ao mundo a sua particular semelhança com Deus, graças à qual ele transcende e domina também a sua «visibilidade» no mundo, a sua corporeidade, a sua masculinidade ou feminilidade, e a sua nudez. Reflexo desta semelhança é também a consciência primordial do significado esponsal do corpo, consciência penetrada pelo mistério da inocência original.

4. Assim, nesta dimensão, constitui-se um primordial sacramento, entendido como sinal que transmite eficazmente ao mundo visível o mistério invisível oculto em Deus desde a eternidade. E este é o mistério da Verdade e do Amor, o mistério da vida divina, da qual o homem participa realmente. Na história do homem, é a inocência original que inicia esta participação e é também fonte de felicidade original. O sacramento, como sinal visível, constitui-se com o homem, enquanto «corpo», mediante a sua «visível» masculinidade e feminilidade. O corpo, de fato, e só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino. Foi criado para transferir para a realidade visível do mundo o mistério oculto desde a eternidade em Deus, e assim ser sinal d'Ele.

5. Portanto, no homem criado à imagem de Deus foi revelada, em certo sentido, a sacramentalidade mesma da criação, a sacramentalidade do mundo. O homem, com efeito, mediante a sua corporeidade, a masculinidade e feminilidade, torna-se sinal visível da economia da Verdade e do Amor, que tem a fonte no próprio Deus e foi revelada já no mistério da criação. Sobre este fundo extenso compreendemos plenamente as palavras constitutivas do sacramento do matrimônio, presentes em Gênesis 2, 24: «O homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne». Sobre este fundo extenso, compreendemos, além disso, que as palavras de Gênesis 2, 25 «Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha», mediante toda a profundidade do significado antropológico que abraçam, exprimem o fato de, juntamente com o homem, ter entrado a santidade no

mundo visível, criado para ele. O sacramento do mundo, e o sacramento do homem no mundo, provém da fonte divina da santidade, e ao mesmo tempo é instituído para a santidade. A inocência original, ligada à experiência do significado esponsal do corpo, é a santidade mesma que permite ao homem exprimir-se de modo profundo com o próprio corpo, isto precisamente mediante o «dom sincero» de si mesmo. A consciência do dom condiciona, neste caso, «o sacramento do corpo»: o homem sente-se, no seu corpo de varão e de mulher, sujeito de santidade.

6. Com tal consciência do significado do próprio corpo, o homem, como varão e mulher, entra no mundo como sujeito de verdade e amor. Pode afirmar-se que Gênesis 2, 23-25 narra, por assim dizer, a primeira festa da humanidade, em toda a plenitude original da experiência do significado esponsal do corpo: e é uma festa da humanidade, que se origina nas fontes divinas da Verdade e do Amor, no mistério mesmo da criação. Embora bem depressa, sobre aquela festa original, se venha a desdobrar o horizonte do pecado e da morte (Gén. 3), todavia já desde o mistério da criação chegamos a uma primeira esperança: isto é, de que o fruto da economia divina da verdade e do amor, que se revelou «ao princípio», é não a Morte, mas a Vida, e não tanto a destruição do corpo do homem criado «à imagem de Deus», quanto de preferência a «chamada para a glória» (Cfr. Rom. 8, 30).

Aos jovens Casais

Uma afetuosa saudação dirijo, por fim, aos jovens Casais. Meus queridos, o matrimônio que contraístes é coisa tão grande que, como sabeis, os antigos Profetas e depois São Paulo vos consideraram um sinal da união entre Deus e o seu povo. Desejo-vos e peço ao Senhor que estejais sempre à altura desta nobreza, mediante um amor indefectível, que se exprima como uma constante doação recíproca numa comunhão total de pessoas, e seja fecundo de vida. Só sob esta luz podereis também enfrentar e superar as inevitáveis dificuldades que, longe de atenuar a vossa dedicação mútua, a consolidarão cada vez mais, segundo o texto do Cântico dos Cânticos: "As muitas águas não poderiam extinguir o amor, nem os rios o poderiam submergir" (Cânt. 8, 7).

Assim seja com o auxílio da graça de Deus, que invoco em abundância sobre vós, ao conceder-vos também a minha Bênção.

Aos Jovens na Sala das Bênções

Queridos Jovens, rapazes e meninas

1. O meu encontro convosco, caríssimos rapazes e jovens, sempre especialmente desejado, realiza-se num dia de grande recolhimento, com referência expressa à necessidade de nos convertermos, de melhorarmos a nossa vida e subirmos para o alto.

Com o austero rito da imposição das cinzas na nossa cabeça de homens mortais, a Igreja pronuncia hoje palavras que despertam nas almas ressonâncias íntimas. A sua voz majestosa e admoestadora é a voz do próprio Deus: "Homem, és pó e em pó te hás-de tornar". Aquela cinza é, de fato, símbolo do valor relativo de todas as coisas terrestres, da extrema precariedade e fragilidade da vida presente pelos seus limites, seus condicionamentos, suas contradições e dificuldades. Dai a maternal exortação da Igreja a libertarmos o nosso espírito de qualquer forma de apego desordenado às realidades da terra, para conseguirmos olhar confiadamente para a ressurreição.

Vós, caríssimos rapazes e jovens, sabeis bem todavia que o encontro com Cristo ressuscitado há-de preparar-se, por meio de um esforço de crescimento pessoal durante esta nossa existência no tempo, e ainda mediante a entrega a uma obra construtiva de elevação humana e animação cristã do ambiente que nos circunda. Esta visão corajosa e "comprometedora" da vida, que tanto se adapta às vossas generosas ousadias, inclui portanto o conceito da penitência, da mortificação, da renúncia, virtudes estas que brotam de forte desejo de justiça e intenso amor de Deus.

2. Penitência é sinônimo de conversão, e conversão quer dizer ultrapassar tudo o que está em contraste com a dignidade dos filhos de Deus, especialmente as paixões selvagens que o Apóstolo e Evangelista São João chama concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e soberba da vida (1 Jo 2, 16), forças do mal sempre insidiosas e sempre a conspirar, embora sob formas às vezes lisonjeiras. Contra elas é necessária luta permanente, a que nos convida de modo especial o período da Quaresma, que hoje principia e tem por finalidade o regresso sincero ao Pai celeste, infinitamente bom e misericordioso.

3. Este regresso, fruto de um ato de amor, será tanto mais expressivo e a Ele agradável, quanto mais acompanhado for pelo sacrifício de alguma coisa necessária e principalmente das coisas supérfluas.

Apresenta-se à vossa livre iniciativa variadíssima gama de ações, que vão desde a prática assídua e generosa do dever quotidiano até aceitação humilde e alegre dos contratempos aborrecidos que podem surgir durante o dia, e até à renúncia a alguma coisa muito agradável para assim encontrar maneira de socorrer quem se encontre em situação de necessidade; mas sobretudo é agradabilíssima ao Senhor a caridade do bom exemplo, requerido por fazermos parte de uma família de fé, cujos membros são interdependentes; e cada um precisa de ajuda e apoio por parte de todos os outros. O bom exemplo não atua só no exterior, opera também em profundidade e constrói na outra pessoa o bem mais precioso e mais ativo, qual é o da adesão à própria vocação cristã.

4. Todas estas coisas são difíceis de realizar; para as nossas débeis forças é necessário suplemento de energias. Onde podemos encontrá-lo? Recordemo-nos das palavras do divino Salvador: Sem Mim nada podeis fazer (Jo 15, 5). É a Ele que devemos recorrer: por outro lado, sabeis que se encontra Cristo no diálogo pessoal da oração e, de modo particular, na realidade dos sacramentos. A Quaresma é o tempo mais favorável para chegarmos a estas divinas fontes da vida sobrenatural: com o sacramento da penitência reconciliamo-nos com Deus e com os nossos irmãos; com a Eucaristia recebemos a Cristo, que sustenta as nossas vontades, de si fracas e titubeantes.

Ao animar-vos a este esforço de purificação e renovação, invoco sobre os vossos propósitos a assistência do divino Espírito e de todo o coração concedo, a vós e às vossas respectivas famílias, a Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 5 de Março de 1980

O Significado bíblico do conhecimento na convivência matrimonial

1. Ao conjunto das nossas análises, dedicadas ao «princípio» bíblico, desejamos acrescentar ainda uma breve passagem, tirada do capítulo 4.º do Livro do Gênesis. Tendo essa intenção, é necessário todavia referir-nos às palavras pronunciadas por Jesus Cristo na conversa com os fariseus (1) à volta das quais se desenvolvem as nossas reflexões; estas referem-se ao contexto da existência humana, segundo o qual a morte e a consequente destruição do corpo (expresso pelo «em pó te hás-de tornar» de Gén. 3, 19) se transformaram em sorte comum do homem. Cristo refere-se ao «princípio», à dimensão original do mistério da criação, quando esta dimensão já tinha sido violada pelo *mysterium iniquitatis*, isto é pelo pecado e, ao mesmo tempo que por este, também pela morte: *mysterium mortis*. O pecado e a morte entraram na história do homem, em certo modo através do coração mesmo daquela unidade, que «desde o princípio» era formada pelo homem e pela mulher, criados e chamados a tornarem-se uma só carne (Gén. 2, 24). Já no princípio das nossas meditações verificamos que, apelando para o princípio, Cristo nos conduz, em certo sentido, além do limite da pecabilidade hereditária do homem até à sua inocência original; e permite-nos assim encontrar a continuidade e o nexos existentes entre estas duas situações, mediante as quais se produziu o drama das origens e também a revelação do mistério do homem ao homem histórico.

Isto autoriza-nos, por assim dizer, a passar, depois das análises relativas ao estado da inocência original, à última destas, isto é, à análise do «conhecimento e da geração». Como tema, ela está intimamente ligada à bênção da fecundidade, inscrita na primeira narrativa da criação do homem, como varão e mulher (Gén. 1, 27-28.). Historicamente, porém, está já inserida naquele horizonte de pecado e morte que, segundo ensina o Livro do Gênesis (Gén. 3.) gravou na consciência o significado do corpo humano, juntamente com a infração da primeira aliança com o Criador.

2. Em Gênesis 4, e portanto ainda no âmbito do texto javista, lemos: Adão uniu-se a Eva, sua mulher. Ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: «Gerei um homem com o auxílio do Senhor». A seguir, deu também à luz Abel (Gén. 4, 1-2). Se ligamos ao «conhecimento» aquele primeiro fato do nascimento de um homem na terra, fazemo-lo com base na tradução literal do texto, segundo o qual a «união» conjugal é definida precisamente como «conhecimento». De fato, a tradução citada soa assim: «Adão uniu-se a Eva, sua mulher», quando à letra se deveria traduzir: «conheceu sua mulher», o que parece corresponder mais adequadamente ao termo semita *jadac* (2). Pode-se ver nisto um sinal de pobreza da língua arcaica, a que faltavam várias expressões para definir fatos diferenciados. Apesar disso, não deixa de ter significado que a situação, em que marido e mulher se unem tão intimamente entre si que formam «uma só carne», tenha sido definida como conhecimento». Deste modo, na verdade, é da pobreza mesma da linguagem que parece deduzir-se uma profundidade específica de significado, que deriva precisamente de todos os significados até agora analisados.

3. Evidentemente, isto é também importante quanto ao «arquétipo» do nosso modo de representar o homem corpóreo, a sua masculinidade e a sua feminilidade, e portanto o seu sexo. Assim, com efeito, por meio do termo «conhecimento», usado em Gén. 4, 1-2 e muitas vezes na Bíblia, a relação conjugal do homem e da mulher, isto é o fato de se tornarem, mediante a dualidade do sexo, uma «só carne», foi elevada e introduzida na dimensão específica das pessoas. Gênesis 4, 1-2 fala só do «conhecimento» da mulher por parte do homem, como para sublinhar sobretudo a actividade deste último. Pode-se, contudo, falar também da reciprocidade deste «conhecimento», em que comunicam o homem e a mulher o seu corpo e o seu sexo. Acrescentemos que uma série de sucessivos textos bíblicos, como aliás o próprio capítulo do Gênesis (Cfr. por exemplo Gén. 4, 17; 4,25), falam a mesma linguagem. Isto mesmo nas palavras pronunciadas por Maria de Nazaré na Anunciação: Como será isso, se eu não conheço homem? (Lc. 1.34).

4. Assim, com aquele bíblico «conheceu», que aparece a primeira vez em Gênesis 4, 1-2, encontramos-nos por um lado diante da directa expressão da intencionalidade humana (porque é próprio do conhecimento) e, por outro, de toda a realidade da convivência e da união conjugal, em que o homem e a mulher se tornam «uma só carne».

Falando aqui a Bíblia de «conhecimento», seja embora devido à pobreza da língua, indica a essência mais profunda da realidade da convivência matrimonial. Esta essência aparece como elemento e ao mesmo tempo como resultado daqueles significados, cujos vestígios procuramos seguir desde o princípio do nosso estudo; eles fazem, na verdade, parte da consciência do significado do corpo mesmo. Em Gênesis 4, 1, tornando-se «uma só carne», o homem e a mulher experimentam de modo especial o significado do próprio corpo. Juntos tornam-se, deste modo, quase o sujeito único daquele ato e daquela experiência, se bem que permaneçam, nessa unidade, dois sujeitos realmente diversos. Isto autoriza-nos, em certo sentido, a afirmar que «o marido conhece a mulher» ou que ambos «se conhecem» reciprocamente. Então eles revelam-se um à outra, com aquela específica profundidade do próprio «eu» humano, que por sinal se revela também

mediante os sexos, masculinidade e feminilidade. E então, de maneira singular, a mulher «é dada» de modo cognoscitivo ao homem, e ele a ela.

5. Se devemos manter a continuidade com as análises até agora feitas (particularmente com as últimas, que interpretam o homem na dimensão do dom), urge observar que, segundo o Livro do Gênesis, datum e donum se equivalem.

Todavia, Gênesis 4, 1-2 acentua sobretudo o datum. No «conhecimento» conjugal, a mulher «é dada» ao homem e ele a ela, porque o corpo e o sexo entram diretamente na estrutura e no conteúdo mesmo deste «conhecimento». Assim pois, a realidade da união conjugal, em que o homem e a mulher se tornam «uma só carne», contém em si uma descoberta nova e, em certo sentido, definitiva do significado do corpo humano na sua masculinidade e feminilidade. Mas, a propósito desta descoberta, será justo falar unicamente de «convivência sexual»? É necessário reparar que ambos eles, homem mulher, não são apenas objecto passivo, definido pelo próprio corpo e sexo e deste modo determinado «pela natureza». Ao contrário, exatamente por serem homem e mulher, cada um é dado ao outro como sujeito único e irrepitível, como «eu», como pessoa. O sexo decide não só da individualidade somática do homem, mas define ao mesmo tempo a sua pessoal identidade e determinação. E precisamente nesta pessoal identidade e determinação, como irrepitível «eu» feminino-masculino, o homem é «conhecido» quando se verificam as palavras de Gênesis 2, 24: O homem... unir-se-á à sua mulher; e os dois serão uma só carne. O «conhecimento», de que falam Gênesis 4, 1-2 e todos os outros textos bíblicos que vêm depois, chega às mais íntimas raízes desta identidade e determinação, que o homem e a mulher devem ao próprio sexo. Determinação significa tanto a unicidade como a irrepitibilidade da pessoa.

Valia, por conseguinte, a pena reflectirmos sobre a eloquência do texto bíblico citado e da palavra «conheceu»; não obstante a falta de precisão terminológica, esta passagem permite determo-nos na profundidade de um conceito, de que a nossa linguagem contemporânea, por muito precisa que seja, frequentemente nos priva.

Notas

1. Cfr. Mt. 19 e Mc. 10. É preciso atender a que, na conversa com os fariseus (Mt. 19, 7-9; Mc. 10, 4-6), Cristo toma posição quanto ao cumprimento da lei moisaica a respeito do chamado «libelo de repúdio». As palavras «por causa da dureza do vosso coração», pronunciadas por Cristo, reflectem não só «a história dos corações», mas ainda toda a complexidade da lei positiva do Antigo Testamento, que sempre buscava o «compromisso humano» neste campo tão delicado.

2. «Conhecer» (jadic), na linguagem bíblica, não significa só conhecimento meramente intelectual, mas também experiência concreta, como por exemplo a experiência do sofrimento (cfr. Is. 53, 3), do pecado (Sab. 3, 13), da guerra e da paz (Jz. 3, 1; Is. 59, 8). Desta experiência deriva também o juízo moral: «conhecimento do bem e do mal» (Gén. 2, 9-17).

O «conhecimento» entra no campo das relações interpessoais, quando diz respeito à solidariedade de família (Dt. 33, 9) e especialmente às relações conjugais. Mesmo em referência ao ato conjugal, o termo sublinha a paternidade de ilustres personalidades e a coragem da prole das mesmas (cfr. Gén. 4, 1-25; 4, 17; I Sam. 1, 19), como dados de importância para a genealogia, a que a tradição dos sacerdotes (hereditários em Israel) dava grande importância.

O «conhecimento» podia todavia significar também todas as outras relações sexuais, mesmo as ilícitas (cfr. Num. 31, 17; Gén. 19, 5; Jz. 19, 22).

Na forma negativa, o verbo denota a abstenção das relações sexuais, especialmente tratando-se de virgens (cfr. por exemplo, 1 Rs. 2,4; Jz. 11,39). Neste campo o Novo Testamento usa dois hebraísmos, falando de José (Mt. 1, 34) e de Maria (Lc. 1,34).

Significado especial adquire o aspecto da relação existencial do «conhecimento», quando o sujeito ou o objecto dele é o próprio Deus (por exemplo, Sl. 139; Jer. 31, 34; Os. 2, 22; e também Jo. 14;7-9; 17, 3).

Aos jovens Casais

Também a vós, jovens Casais, presentes nesta Audiência no início da vossa vida matrimonial, desejo exprimir os meus bons votos abençoadores e a minha afetuosa saudação. Dai sempre ao vosso amor uma unidade granítica e uma fé inabalável. Sabei conservar sempre aquele sentido de alegria e de felicidade, que hoje enche o vosso espírito. Tende sempre o sentido religioso da família, olhai para o amor infinito com

que Cristo ama a Igreja e deixai-vos modelar por esse exemplo no vosso amor recíproco, e Ele não vos iludirá, mas far-vos-á crescer todos os dias no alegre testemunho de uma vida matrimonial vivida autenticamente.

Peço ao Senhor que, para isso, vos ajude e vos abençoe sempre.

Aos jovens na Basílica de São Pedro

É um prazer para mim, queridos filhos, receber-vos hoje, tão contentes e tão afectuosos. E sois tão numerosos que, também hoje, foi necessária para vós uma audiência especial, dentro desta grande Basílica que — como bem sabeis — está construída sobre o túmulo de São Pedro, o Príncipe dos Apóstolos, o primeiro Papa.

Da lista dos diversos grupos, que foi lida agora, pude notar que vindes de várias partes da Itália, também distantes, e que são duas, sobretudo, as formas que vos distinguem: fazeis parte quer de grupos escolares, quer de grupos paroquiais. Nenhum de vós veio sozinho, individualmente, mas cada um uniu-se aos seus coetâneos e aos condiscípulos, aos Professores da própria Escola ou aos Sacerdotes da própria Paróquia. Que significa isto? Desejo propor-me e propor-vos esta pergunta, para concentrar a nossa reflexão sobre a importância que a Escola e a Paróquia têm no campo da educação e da formação da adolescência e da juventude. Não é porventura esta a vossa idade? E não ouvís repetir-vos frequentemente que é o período em que deveis instruir-vos e preparar-vos bem para a vida? A vida é grande dom de Deus, como se lê no primeiro Livro da Bíblia: Deus criou o homem à Sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher (Gén 1, 2). E da vida que é um dom divino, a idade, em que agora vos encontrais, é certamente a mais bonita, a mais viçosa, a mais rica de esperanças, debruçada para um futuro alegre e sereno. O cresci, que o Senhor deu como ordem — com os outros mandamentos a Adão e Eva, pode muito bem referir-se a cada um de vós e à vossa condição de crianças e de jovens. Vós deveis crescer, isto é desenvolver dia a dia, e tornar-vos homens e mulheres amadurecidos e completos; mas — estai atentos — não só em sentido físico, mas também e sobretudo em sentido espiritual. Seria demasiado pouco crescer só no corpo (disto, de resto, ocupa-se a própria natureza); é necessário crescer especialmente no espírito, e isto obtém-se exercitando aquelas faculdades que o Senhor — são outros dons seus — colocou dentro de vós: a inteligência, a vontade, a inclinação a amá-1'O e ao próximo. Neste trabalho nenhum de vós está sozinho: cada um encontra no seu caminho, primeiro que tudo os próprios pais, que mediante o exemplo, com o afecto e com os constantes cuidados o ajudam no necessário processo de desenvolvimento. Depois encontra também a Escola e a Paróquia. Uma destina-se à vossa formação, comunicando à mente e ao coração os vários conhecimentos que serão preciosos na vida, e as normas do recto comportamento. A outra, como porção viva da Igreja, destina-se também ela à vossa formação, para enriquecer o espírito daqueles bens superiores que se chamam — recordais? — graça divina e virtude da fé, da esperança e da caridade. Eis então que, ao lado da família, existem outras duas sedes, quase duas "oficinas" em que podeis e deveis cuidar daquela completa preparação que, como corresponde à vontade de Deus Criador, é tão vivamente esperada e desejada por todos aqueles que vos estão próximo na idade juvenil: os pais, os professores e os sacerdotes. Lemos no Evangelho de São Lucas que Jesus, nos longos anos da infância e da juventude passados em Nazaré, crescia em sabedoria, em estatura e em graça, diante de Deus e dos homens (Lc 2, 52). Imaginai! Jesus, que era o Filho mesmo de Deus, que se fez homem por nós, quis realizar o percurso de um desenvolvimento gradual: também Ele quis corresponder àquela ordem divina de crescer, e fazendo-o deixou-nos um exemplo maravilhoso, que é nosso dever reconhecer, seguir e imitar. Também vós, filhos caríssimos, deveis olhar para Jesus: quer na Paróquia, quer na Escola, sabeis empregar as vossas jovens energias para alcançardes uma autêntica e positiva maturação, totalmente digna da vossa dignidade de homens e de cristãos. Estamos na Quaresma, que é o tempo de preparação para a Páscoa, e a nossa Páscoa — como ensina São Paulo — é Jesus Cristo (Cfr. 1 Cor 5, 7). Para preparar do melhor modo o vosso encontro com Ele, deveis reflectir nas palavras que, em Seu nome, agora vos dirigi, e reforçar o propósito de "crescer em sabedoria, em estatura e em graça" no âmbito paroquial e escolar, aperfeiçoando o que já recebestes dentro das vossas famílias.

Quarta-feira, 12 de Março de 1980
O mistério da mulher revela-se na maternidade

1. Na meditação precedente analisamos a frase de Gênesis 4, 1, e em particular o termo «conheceu», usado no texto original para definir a união conjugal. Fizemos também notar que este «conhecimento» bíblico estabelece uma espécie de arquétipo (1) pessoal da corporeidade e sexualidade humanas. Parece isto absolutamente fundamental para compreender o homem, que desde «o princípio» anda à busca do significado do próprio corpo. Este significado está na base da teologia mesma do corpo. O termo «conheceu» _ «uniu-se» (Gén. 4, 1-2) sintetiza toda a densidade do texto bíblico até agora analisado. O «homem» que, segundo Gênesis 4, 1, pela primeira vez conhece a mulher, sua esposa, no ato da união conjugal, é de fato aquele mesmo que, impondo os nomes, isto é, «conhecendo» também, se «diferenciou» de todo o mundo dos seres vivos ou animalia, afirmando-se a si mesmo como pessoa e sujeito. O «conhecimento», de que fala Gênesis 4, 1, não o afasta nem pode afastar do nível daquele primordial e fundamental autoconhecimento. Portanto — qualquer coisa que dele afirmasse uma mentalidade unilateralmente «naturalista» — em Gênesis 4, 1 não pode tratar-se de uma aceitação passiva da própria determinação por parte do corpo e do sexo, exatamente porque se trata de «conhecimento».

É, pelo contrário nova descoberta do significado do próprio corpo, descoberta comum e recíproca, assim como comum e recíproca é desde o princípio a existência do homem, que «Deus criou varão e mulher». O conhecimento, que estava na base da solidão original do homem, está agora na base desta unidade do homem e da mulher, cuja clara perspectiva foi encerrada pelo Criador no mistério mesmo da criação (Gén. 1, 27; 2, 23). Neste «conhecimento», o homem confirma o significado do nome «Eva», dado à sua esposa, porque ela seria mãe de todos os vivos (Gén. 3, 20).

2. Segundo Gênesis 4, 1, quem conhece é o homem e quem é conhecido é a mulher-esposa, como se a específica determinação da mulher, através do próprio corpo e sexo, escondesse aquilo que forma a profundidade mesma da sua feminilidade. O varão, porém, é aquele que — depois do pecado — foi o primeiro a sentir a vergonha da nudez e o primeiro que disse: Cheio de medo, porque estou nu, escondi-me (Gén. 3, 10). Será necessário voltar ainda separadamente ao estado de espírito de ambos, depois da perda da inocência original. Já desde agora, porém, é preciso verificar que, no «conhecimento», de que fala Gênesis 4, 1, o mistério da feminilidade se manifesta e revela até ao fundo mediante a maternidade como diz o texto: «concebeu e deu à luz». A mulher apresenta-se diante do homem como mãe, sujeito da nova vida humana, que nela é concebida e se desenvolve, e dela nasce para o mundo. Assim se revela também até ao fundo o mistério da masculinidade do homem, isto é, o significado gerador e «paterno» do seu corpo (2).

3. A teologia do corpo, encerrada no Livro do Gênesis, é concisa e sóbria de palavras. Ao mesmo tempo, encontram nela expressão conteúdos fundamentais, em certo sentido primários e definitivos. Todos se encontram a seu modo naquele «conhecimento» bíblico. Diferente da do varão é a constituição da mulher; mais, sabemos hoje que é diferente até às determinantes biofisiológicas mais profundas. Manifesta-se exteriormente só em certa medida, na construção e na forma do corpo. A maternidade manifesta tal constituição dentro de si, como particular potencialidade do organismo feminino, que devido à capacidade criadora serve para a concepção e geração do ser humano, com o concurso do varão. O «conhecimento» condiciona a geração.

A geração é perspectiva, que o varão e a mulher inserem no «conhecimento» recíproco dos dois. Por isso ultrapassa ele os limites de sujeito-objecto, quais o varão e a mulher parecem ser reciprocamente, dado indicar o «conhecimento», por um lado, aquele que «conhece» e, por outro, aquela que é «conhecida» (ou vice-versa). Neste «conhecimento» está também a consumação do matrimônio, o consummatum específico; assim se obtém a consecução da «objectividade» do corpo, escondida nas potencialidades somáticas do varão e da mulher, e ao mesmo tempo a consecução da objectividade do homem que «é» este corpo. Mediante o corpo, a pessoa humana é «marido» e é «esposa»; ao mesmo tempo, neste ato particular de «conhecimento», por meio da feminilidade e masculinidade pessoais, parece obter-se também a descoberta da «pura» subjetividade do dom: isto é, a mútua realização de si no dom.

4. A procriação faz que «o varão e a mulher (sua esposa)» se conheçam reciprocamente no «terceiro», originado de ambos. Por isso, este «conhecimento» torna-se descoberta, em certo sentido revelação do novo homem, no qual ambos, varão e mulher, se reconhecem a si mesmos e no qual reconhecem a humanidade de ambos, a imagem viva de ambos. Em tudo isto, que é determinação de ambos por meio dos corpos e dos sexos, o «conhecimento» inscreve um conteúdo vivo e real. Portanto, o «conhecimento», em sentido bíblico, significa que a determinação «biológica» do homem, por parte do seu corpo e sexo, deixa de ser alguma coisa de passivo, e atinge nível e conteúdo específicos, próprios de pessoas autoconscientes e autodeterminantes; portanto, esse conhecimento comporta especial consciência do significado do corpo

humano, ligado à paternidade e à maternidade.

5. Toda a constituição exterior do corpo da mulher, o seu aspecto particular e as qualidades que, juntas à força de um perene atractivo, estão na origem do «conhecimento», de que fala Gênesis 4, 1-2 («Adão uniu-se a Eva sua mulher»), encontram-se em união íntima com a maternidade. A Bíblia (e em seguida a liturgia), com a simplicidade que lhe é própria, honra e louva através dos séculos as entranhas que te trouxeram e os seios que te amamentaram (Lc. 11, 27). Constituem estas palavras elogio da maternidade, da feminilidade e do corpo feminino na sua expressão típica do amor criador. E são palavras referidas no Evangelho à Mãe de Cristo, Maria, segunda Eva. A primeira mulher, por sua vez, no momento em que primeiro se revelou a maturidade maternal do seu corpo, quando «conheceu e deu à luz», disse: Gerei um homem com o auxílio do Senhor (Gén. 4, 1).

6. Estas palavras exprimem toda a profundidade teológica da função de gerar-procriar. O corpo da mulher torna-se lugar da concepção do novo homem (3). No seu seio, o homem concebido assume o aspecto humano próprio, antes de ser dado ao mundo. A homogeneidade somática do homem e da mulher, que encontrou a sua primeira expressão nas palavras: É o osso dos meus ossos e a carne da minha carne (Gén. 2, 23.) é confirmada, por sua vez, pelas palavras da primeira mulher-mãe: «Gerei um homem». A primeira mulher que deu à luz tem consciência plena do mistério da criação que se renova na geração humana. E tem ainda plena consciência da participação criadora que Deus exerce na geração humana, obra sua e do seu marido, pois diz: «Gerei um homem com auxílio do Senhor».

Não pode haver nenhuma confusão entre as esferas de ação das causas. Os primeiros progenitores transmitem a todos os pais humanos — mesmo depois do pecado, juntamente com o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, e quase no limiar de todas as experiências «históricas» — a verdade fundamental acerca do nascimento do homem à imagem de Deus, segundo as leis naturais. Neste novo homem — nascido da mulher-mãe por obra do homem-pai — reproduz-se cada vez a mesma «imagem de Deus», daquele Deus que formou a humanidade do primeiro homem: Deus criou o homem à Sua imagem;... Ele os criou homem e mulher (Gén. 1, 27).

7. Embora existam profundas diferenças entre o estado de inocência original e o estado de pecado hereditário do homem, aquela «imagem de Deus» constitui uma base de continuidade e de unidade. O «conhecimento», de que fala Gênesis 4, 1, é o ato que origina o ser, isto é, em união com o Criador, estabelece um novo homem na sua existência. O primeiro homem na sua solidão transcendental, tomou posse do mundo visível, criado para ele, conhecendo e impondo os nomes aos seres vivos (animalia). O mesmo «homem», como varão e mulher — conhecendo-se reciprocamente nesta específica comunidade-comunhão de pessoas, na qual o homem e a mulher se unem tão estreitamente entre si que se tornam «uma só carne» — constitui a humanidade, isto é, confirma e renova a existência do homem como imagem de Deus. Cada vez, por assim dizer, retomam ambos, homem e mulher, esta imagem indo buscá-la ao mistério da criação e transmitem-na «com a ajuda de Deus-Javé».

As palavras do Livro do Gênesis, que são testemunho do primeiro nascimento do homem na terra, encerram ao mesmo tempo, em si, tudo o que se pode e deve dizer da dignidade da geração humana.

Notas

1. Quanto aos arquétipos, C. G. Jung descreve-os como formas «a priori» de várias funções da alma: percepção de relações, fantasia criadora. As formas enchem-se de conteúdo com materiais de experiência. São elas como inertes, embora se encontrem carregadas de sentimento e de tendência (veja-se sobretudo: «Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus», Eranos 6, 1938, pp. 405-409).

Segundo esta concepção, pode-se encontrar um arquétipo na mútua relação varão-mulher, relação que se baseia na realização binária e complementar do ser humano em dois sexos. O arquétipo encher-se-á de conteúdo mediante a experiência individual e colectiva, e pode movimentar a fantasia, criadora de imagens. Seria necessário precisar que o arquétipo: a) não se limita nem se exalta na relação física, mas inclui a relação do «conhecer»; b) está carregado de tendência: desejo-temor, dom-posse; c) o arquétipo, como proto-imagem («Urbild») é gerador de imagens («Bilder»).

O terceiro aspecto permite-nos passar à hermenêutica; em concreto, à dos textos da Escritura e da Tradição. A linguagem religiosa primária é simbólica (cfr. W. Stahlin, Symbolon, 1958; I. Macquarrie, God Talk, 1968; T. Fawcett, The Symbolic Language of Religion, 1970). Entre os símbolos, ela prefere alguns radicais ou exemplares, que podemos chamar arquetipais. Ora, entre estes a Bíblia usa o da relação conjugal, concretamente ao nível do «conhecer» descrito.

Um dos primeiros poemas bíblicos, que aplica o arquétipo conjugal às relações de Deus com o Seu povo, culmina no verbo comentado: «Conhecerás o Senhor» (Os. 2, 22: weyadaeta 'et Yhwh; atenuado em «Conhecerá que eu sou o Senhor» =wydet ky'ny Yhwh: Is. 49, 23; 60, 16; Ez. 16, 62, que são os três poemas «conjugais»). Daqui parte uma tradição literária, que virá a culminar na aplicação paulina de Ef. 5, a Cristo e à Igreja; depois passará à tradição patrística e à dos grandes místicos (por exemplo, «Llama de amor viva» de São João da Cruz).

No tratado «Grundzüge der Literaturund Sprachwissenschaft», vol. 1, Munique 1976, 4.a ed., p. 462, assim se definem os arquétipos: «Imagens e motivos arcaicos, que segundo Jung formam o conteúdo do incôscio colectivo, comum a todos os homens; apresentam símbolos, que em todos os tempos e entre todos os povos tornam vivo, de maneira imaginosa, o que para a humanidade é decisivo quanto a ideias, representações e instintos».

Freud; quanto parece, não utiliza o conceito de arquétipo. Estabelece uma simbólica ou código de correspondências fixas entre imagens presentes-patentes e pensamentos latentes. O sentido dos símbolos é fixo, embora não único; podem ser redutíveis a um pensamento último irreduzível por sua vez, que é habitualmente alguma experiência da infância. Estes são primários e de carácter sexual (mas não lhes chama arquétipo). Veja-se T. Todorov, Théories du symbole, Paris, 1977, pp. 317 s.; além disso, J. Jacoby, Komplex, Archetyp in der Psychologie C. G. Jung, Zúrique, 1957.

2. A paternidade é um dos aspectos da humanidade mais salientes na Sagrada Escritura. O texto de Gén. 5, 3: «Adão gerou um filho à sua imagem e semelhança» relaciona-se explicitamente com a narrativa da criação do homem (Gén. 1, 27; 5, 1) e parece atribuir ao pai terrestre a participação na obra divina de transmitir a vida, e talvez mesmo naquela alegria presente na afirmação: «Deus, vendo toda a Sua obra, considerou-a muito boa» (Gén. 1, 31).

3. Segundo o texto de Gén. 1, 26, a «chamada» à existência é ao mesmo tempo transmissão da imagem e da semelhança divina. O homem deve transmitir esta imagem, continuando assim a obra de Deus. A narrativa da geração de Set sublinha este aspecto: «Com 130 anos Adão gerou um filho à sua imagem e semelhança» (Gén. 5, 3).

Uma vez que Adão e Eva eram imagem de Deus, Set herda dos pais esta semelhança para a transmitir aos outros.

Na Sagrada Escritura, porém, cada vocação está unida a uma missão; portanto a chamada à existência é já predestinação à obra de Deus.

«Antes que fosses formado no ventre de tua mãe. Eu já te conhecia; antes que saíesses do seio materno, Eu te consagrei» (Jer. 1, 5; cfr. Is. 44, 1; 49, 1.5).

Deus é aquele que não só chama à existência, mas sustenta e desenvolve a vida desde o primeiro momento da concepção.

«Sim, fostes Vós que me tirastes do seio materno, sois Vós o meu defensor desde o regaço de minha mãe. A Vós fui entregue logo ao nascer, desde o seio materno sois o meu Deus» (Sl. 22, 10.11; cfr. Sl. 139, 13-15).

A atenção do autor bíblico centra-se no fato mesmo do dom da vida. O interesse pelo modo como isto se dá é bastante secundário e aparece só nos livros posteriores (cfr. Job. 10, 8.11; 2 Mac. 7. 22-23; Sab. 7, 1-3).

Aos jovens Casais

Uma especial saudação e fervidos votos também a vós, jovens Casais, presentes hoje nesta Audiência. Exorto-vos a serdes reconhecidos ao Senhor pelo dom da família que acabais de formar e à qual o Concílio Vaticano II chama "igreja doméstica" (L. G., c. 11). Sede orgulhosos desta família e guardai-a com todo o cuidado. Na família podereis e deveis encontrar o ambiente propício para a vossa santificação. A fim de que esta missão cristã se realize, peço ao Senhor e à Virgem Maria que vos abençoem e protejam.

Aos jovens na Basílica de São Pedro

Caros Jovens
Caros rapazes e meninas

Viestes numerosos e talvez de longe a Roma, para rezar sobre o túmulo de São Pedro, para ver o Seu

Sucessor e ouvir a Sua palavra. Saúdo-vos muito do coração e agradeço a vossa visita, da qual faço votos por que leveis às vossas casas uma recordação e um sentimento que sejam eficazes na vossa vida.

Estamos no tempo litúrgico da Quaresma, isto é, naquele período particular do ano, de mais reflexão e austeridade, que nos leva dia após dia à Semana Santa e especialmente a Sexta-feira Santa, dia que recorda a morte do Senhor na Cruz pela nossa salvação.

São Paulo, escrevendo aos cristãos da cidade de Filipos, afirmava: Cristo Jesus... humilhou-se a Si mesmo, jeito obediente até à morte e morte de Cruz (Flp 2, 8). Humilhou-se a si mesmo; sim, fez-Se obediente: são palavras que hoje parecem desatualizadas, especialmente se ditas a jovens, quando há grande oposição sistemática à obediência, que é apresentada como humilhação da própria personalidade, derrota da inteligência e da vontade, abdicação da própria dignidade humana; e prega-se a autonomia, a revolta e a rebelião...

Ao contrário, Jesus deu-nos precisamente o exemplo da obediência até à morte de Cruz! E por isso vos exorto à obediência, falando-vos em nome de Jesus.

Certamente, na sociedade em que temos de viver, há quem não saiba mandar de maneira justa: e por isso a obediência, quando necessária, deve ser respeitosamente crítica.

Mas há também, e quão numerosos são!, aqueles que formam ensinamento vivo do que é bem: ótimos pais e ótimas mães, que vos amam e só desejam guiar-vos pelo caminho recto; mestres, professores e diretores que vos seguem com delicado empenho; sacerdotes equilibrados e prudentes, ansiosos unicamente pela vossa verdadeira felicidade e pela vossa salvação: irmãs e catequistas, dedicadas unicamente à vossa autêntica formação... Ora, eu digo-vos, obedecei-lhes.

Como bem sabeis, todos os Santos passaram através da prova, às vezes mesmo heroica, da obediência: como Maria Santíssima, como São José, que não fizeram senão obedecer à voz de Deus que os chamava a uma missão bem sublime, mas também desconcertante e misteriosa.

Porque deveis obedecer?

Primeiro que tudo, porque a obediência é necessária no quadro geral da Providência: Deus não nos criou ao acaso, mas para um fim bem claro e linear: a Sua glória eterna e a nossa felicidade. Os pais e todos aqueles que têm responsabilidade sobre nós, devem, em nome de Deus, ajudar-nos a alcançar o fim que tem em vista o Criador.

Além disso, a obediência eterna ensina também a obedecer à lei interior da consciência, ou seja, à vontade de Deus expressa na lei moral.

Por último, deveis obedecer também porque a obediência torna serena e consoladora a vida: quando sois obedientes em casa, na escola e no trabalho, estais mais satisfeitos e comunicais a alegria ao ambiente.

E como deveis obedecer?

Com amor e também com santa coragem, sabendo bem que a obediência, quase sempre difícil, custa sacrifícios, exige esforço e às vezes requer mesmo esforço heroico.

É necessário olhar para Jesus Crucificado. É preciso também obedecer confiadamente, estando convencido que não falta nunca a graça de Deus e que depois a alma se enche de imensa alegria interior. O esforço da obediência é pago com alegria pascal contínua.

Eis aqui, ó caríssimos, a exortação que desejava fazer-vos enquanto vivemos o tempo da Quaresma. Ajude-vos e acompanhe-vos sempre a Bênção Apostólica, que de coração concedo a vós, aos vossos pais e aos vossos professores.

Quarta-feira, 19 de Março de 1979

Implonemos por São José força espiritual e santidade para todas as famílias

1. Dedicamos o nosso encontro de hoje, 19 de Março, Àquele que a Igreja, segundo antiquíssima tradição, exalta neste dia coma veneração devida ao maior dos Santos.

Dezenove de Março é a solenidade de São José, Esposo de Maria Santíssima, Mãe de Cristo. Já no século X encontramos indicada em vários calendários esta festividade. O Papa Sisto IV recebeu-a no calendário da Igreja de Roma a partir do ano de 1479. Em 1621 foi inscrita no calendário da Igreja universal.

Interrompendo, pois, a série das nossas meditações, que há tempos estamos desenvolvendo, dirigimo-nos hoje a esta figura tão querida e próxima do coração da Igreja e, na Igreja, de cada um e de todos os que procuram conhecer os caminhos da salvação, e segui-los na própria vida terrestre. Prepare-nos a meditação de hoje para a oração, a fim de que, reconhecendo as grandes obras de Deus naquele a quem Ele colmou os Seus mistérios, procuremos na nossa vida pessoal o reflexo vivo destas mencionadas obras para as completarmos com a fidelidade, humildade e nobreza de coração, que foram próprias de São José.

2. José, filho de David, não temas receber Maria, tua esposa, pois o que ela concebeu é obra do Espírito Santo. Ela dará à luz um filho e pôr-lhes-ás o nome de Jesus; porque Ele salvará o povo dos seus pecados (Mt. 1, 20-21).

Encontramos estas palavras no capítulo 1 do Evangelho segundo Mateus. Elas — sobretudo na segunda parte — soam parecidas às que ouviu Miriam, isto é, Maria, no momento da Anunciação. Dentro de poucos dias, — a 25 do corrente — recordaremos na liturgia da Igreja o momento em que estas palavras foram pronunciadas em Nazaré, dirigidas a uma virgem desposada com um homem chamado José, da casa de David. E o nome da Virgem era Maria (Lc. 1, 27).

A narrativa da Anunciação encontra-se no Evangelho segundo Lucas.

Em seguida, Mateus nota de novo que, depois das núpcias de Maria com José, antes de coabitarem, achou-se que tinha concebido por virtude do Espírito Santo (Mt. 1, 18.).

Assim se realizou em Maria o mistério que tivera início no momento da Anunciação, no momento em que a Virgem respondeu às palavras de Gabriel: Eis aqui a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra (Lc. 1, 38).

À medida que o mistério da maternidade de Maria se revelava à consciência de José, ele, que era justo, não queria repudiá-la e resolveu deixá-la secretamente (Mt. 1, 19), assim se expressa adiante a descrição de Mateus. Exatamente então José, Esposo de Maria e perante a lei já seu marido, recebe a sua pessoal «Anunciação».

Ouve durante a noite as palavras referidas acima, que são explicação e ao mesmo tempo convite da parte de Deus: Não temas receber Maria, tua esposa (Mt. 1, 20).

3. Ao mesmo tempo, confia Deus a José o mistério, cuja realização tinham esperado por tantas gerações a estirpe de David e toda a «casa de Israel», e ao mesmo tempo confia-lhe tudo aquilo de que depende a realização de tal mistério na história do Povo de Deus.

Desde o momento em que tais palavras chegaram à sua consciência, José torna-se o homem da divina eleição: o homem de particular confiança. E definido o seu lugar na história da salvação. José entra no desempenho deste lugar com a simplicidade e humildade, em que se manifesta a profundidade espiritual do homem; e ele enche-o completamente com a sua vida.

Despertando José do sono — lemos em Mateus — fez o que lhe ordenara o anjo do Senhor (Mt. 1, 24). Nestas poucas palavras está tudo. Toda a descrição da vida de José e a característica plena da sua santidade:

«Cumpriu». José, pelo que sabemos do Evangelho, é homem de ação. E homem de trabalho. O Evangelho não conservou palavra alguma sua. Descreveu-lhe porém as ações: ações simples, quotidianas, que têm ao mesmo tempo significado límpido no que respeita ao cumprimento da Promessa divina na história do homem; obras cheias de profundidade espiritual e de simplicidade amadurecida.

4. Tal é a atividade de José, tais as suas obras, antes que lhe fosse revelado o mistério da Encarnação do

Filho de Deus que -o Espírito Santo realizara na Sua Esposa. Tal é também a obra posterior de José, quando — já informado do mistério da maternidade virginal de Maria — permanece ao lado d'Ela no período que precedeu o nascimento de Jesus e sobretudo na circunstância da Natividade.

Depois vemos José no momento da apresentação no templo e da chegada do Oriente dos Reis Magos. Pouco depois inicia-se o drama dos recém-nascidos em Belém. José de novo é chamado e ensinado pela voz do Alto sobre como há-de comportar-se.

Realiza a fuga para o Egito com a Mãe e o Menino.

Passado breve tempo, é o regresso à sua Nazaré.

Lá finalmente encontra a casa e a oficina, à qual teria voltado sem dúvida mais cedo se não lho impedisse a crueldade de Herodes. Quando Jesus chega aos doze anos, vai com Ele e com Maria a Jerusalém.

No templo de Jerusalém, depois de ambos encontrarem Jesus perdido, José ouve estas palavras misteriosas:

Não sabeis que devo ocupar-me das coisas do meu Pai? (Lc. 2, 49).

Assim falou o jovem de doze anos, e José, assim como Maria, bem sabe de Quem fala.

Apesar disso, na casa de Nazaré, Jesus estava-lhes submisso (Lc. 2, 51): a ambos, a José e Maria, assim como um filho é submisso aos pais. Passam os anos da vida oculta da sagrada Família de Nazaré. O Filho de Deus — mandado pelo Pai — está oculto ao mundo, oculto para todos os homens, mesmo para os mais próximos. Só Maria e José conhecem o Seu Mistério. Vivem à sua volta. Vivem este Mistério dia a dia. O Filho do Eterno Pai passa, no conceito dos homens, como filho deles; como filho do carpinteiro (Mt. 13, 55). Quando principiar o tempo da Sua missão pública, Jesus aplicar-Se-á na sinagoga de Nazaré as palavras de Isaías, que naquele momento se cumprem n'Ele, e os vizinhos e conterrâneos dirão: Não é o Filho de José? (Cfr. Mt. 4, 16-22).

O Filho de Deus, o Verbo Encarnado, durante os 33 anos da vida terrena esteve oculto; escondeu-se à sombra de José.

Ao mesmo tempo, Maria e José permaneceram ocultos em Cristo, no Seu mistério e na Sua missão. Em particular José, que — segundo se pode concluir do Evangelho — deixou o mundo antes de Jesus se revelar a Israel, como Cristo, ficou despercebido no mistério d'Aquele que o Pai celeste lhe confiara quando estava ainda no ventre da Virgem, quando lhe fora dito por meio do anjo: Não temas receber Maria, tua esposa (Mt. 1, 20).

Eram necessárias almas profundas — como Santa Teresa de Jesus — e eram necessários os olhos penetrantes da contemplação, para que pudessem ser revelados os traços esplêndidos de José de Nazaré: Aquele de quem o Pai celeste quis fazer, na terra, o homem da Sua confiança. Todavia a Igreja sempre esteve persuadida, e hoje de modo particular o está, quão fundamental foi a vocação daquele Homem: do Esposo de Maria, d'Aquele que, diante dos homens, passava pelo Pai de Jesus e foi, segundo o espírito, uma encarnação perfeita da paternidade na família humana e sagrada ao mesmo tempo.

A esta luz, os pensamentos e o coração da Igreja, a sua oração e o seu culto dirigem-se a José de Nazaré. A esta luz, o apostolado e a pastoral encontram n'Ele apoio dentro do campo vasto e ao mesmo tempo fundamental que é a vocação matrimonial e de pais, toda a vida na família, cheia da solicitude simples e serviçal do marido para a mulher, do pai e da mãe para os filhos — a vida na família — naquela «Igreja mais pequena» sobre a qual se constrói cada Igreja.

E como no corrente ano nos preparamos para o Sínodo dos Bispos, cujo tema é «de muneribus familiae christianae», tanto mais sentimos a necessidade da intercessão de São José e do seu auxílio nos nossos trabalhos.

A Igreja que, sendo sociedade do Povo de Deus, se chama também a si mesma a Família de Deus, vê ainda o lugar singular de S. José diante desta grande Família e reconhece-o como seu Padroeiro especial. Desperte em nós esta meditação a necessidade de orarmos tomando por intercessor Aquele em quem o Pai celeste expressou, na terra, toda a dignidade espiritual da paternidade. A meditação sobre a sua vida e as suas obras, tão profundamente ocultas no mistério de Cristo, e, ao mesmo tempo, tão simples e límpidas, ajude todos a encontrar o justo valor e a beleza da vocação, a que todas as famílias humanas vêm buscar a

sua força espiritual e a santidade.

Com estes sentimentos dirijamos agora a Deus a nossa oração.

Irmãos caríssimos:

Deus dignou-se escolher o homem e a mulher para colaborarem, no amor e no trabalho, para a Sua obra de criação e de redenção do mundo. Elevemos juntos a nossa oração a Deus, interpondo a intercessão de São José chefe da sagrada Família de Nazaré e Padroeiro da Igreja universal.

Oremos juntos e digamos: Ouvi-nos, Senhor!

1. Por todos os pastores e ministros da Igreja, para que sirvam o Povo de Deus com dedicação activa e generosa, como São José serviu dignamente o Senhor Jesus e a Virgem Mãe, oremos.
2. Pelos poderes públicos, para que em serviço do bem comum dirijam a vida económica e social com justiça e rectidão, no respeito pelos direitos e pela dignidade de todos, oremos.
3. Para que Deus se digne unir à Paixão do Seu Filho as canseiras e os sofrimentos dos trabalhadores, a angústia dos desempregados, a pena dos oprimidos, e para que dê a todos auxílio e conforto, oremos.
4. Por todas as nossas famílias e por todos os que as formam — pais, filhos, anciãos e parentes — para que, respeitando a vida e a personalidade de cada um, todos colaborem no aumento da fé e da caridade, a fim de serem testemunhas autênticas do Evangelho, oremos.

Ó Senhor, dai aos vossos fiéis o Espírito de verdade e de paz, para que vos conheçam com toda a alma, e no cumprimento generoso do que vos agrada, possam sempre gozar dos vossos benefícios.

Por Cristo nosso Senhor. Amém.

Aos jovens Casais

E agora dirijo uma palavra de cordial saudação e de fêrvidos bons votos aos jovens Casais, presentes nesta Audiência.

O Senhor abençoe o vosso amor, sustenha o vosso generoso propósito de dar testemunho de vida matrimonial cristãmente, exemplar, e esteja sempre junto de vós como Seu auxílio, no caminho que escolhesteis para percorrer juntos até à morte.

São José, Esposo afetuoso, Pai exemplar e Homem justo, vos proteja sempre e vos conceda a graça de viverdes sempre segundo a justiça, isto é; virtuosamente, a fim de serdes queridos a Deus, serenos com vós mesmos e bons para com o próximo.

Com estes votos, abençoo-vos de coração.

Aos jovens na Basílica de São Pedro

Caríssimos jovens, rapazes e meninas

Apresento-vos cordialíssimas boas-vindas e apresso-me em dizer-vós que me sinto verdadeiramente contente por encontrar-me convosco, provenientes de paróquias, escolas e de associações o mais variadas possível... E como o nosso encontro se realiza no dia da solenidade litúrgica de São José, aproveito a circunstância para recordar-vos a figura silenciosa mas importante deste Santo, que por tantos anos viveu ao lado de Maria e de Jesus, e é venerado como Patrono da Igreja. Por isso tenho o gosto de apresentar os parabéns mais cordiais a quantos de vós têm o seu nome.

Meus caros, já disse outras vezes, e gosto de o repetir, que sois a esperança não só do mundo, mas sobretudo da Igreja, e do Papa em particular. A vossa juventude é, de fato, rica de promessas, do mesmo modo que uma árvore florida na primavera promete, já só por isso, abundância de frutos para as estações seguintes. Eis porque, diante de vós, não se pode deixar de ter confiança e de esperar, com paciência mas também com segurança, a plena maturação das muitas virtualidades, colocadas em vós quer pela simples natureza humana, quer pelo Espírito que vos fez cristãos no batismo.

O que importa é que não desiludais estas ardentes e às vezes ansiosas expectativas da sociedade, quer civil quer eclesial, que estima rever em vós não só a repetição de si mesma, quanto sobretudo a realização do próprio melhoramento, não só mediante a correção do que foi mal semeado, mas especialmente mediante a tenaz continuação de tudo o que foi iniciado no bem.

Recordai as palavras de São Paulo aos Efésios: Cristo amou a Igreja e por ela se entregou... para a apresentar a Si mesmo como Igreja gloriosa, sem mancha nem ruga, nem qualquer coisa semelhante, mas santa e imaculada (Ef 5, 25.27). Ao contrário do que sucede com qualquer indivíduo que vive na terra, isto deve acontecer a igreja: que o passar do tempo e a sucessão dos séculos façam que ela, em lugar de envelhecer, rejuvenesça cada vez mais, para estar sempre mais à altura do seu Esposo eternamente jovem, Jesus Cristo, o qual agora ressuscitado dos mortos, já não torna a morrer (Rom 6, 9), mas é sempre o mesmo, ontem, hoje e pelos séculos (Heb 13, 8).

Caríssimos jovens, se não vos assinalardes por esta comunhão com o Senhor, que será da vossa vida? Arriscais-vos a construí-la sobre a areia, em vez de sobre a rocha. Que sentido poderia, de fato, ter ela e que alegria podereis testemunhar, se não estiverdes unidos Àquele que, segundo a Bíblia, é a minha alegria (Sl 43, 4 LXX) e renova todas as coisas (Apoc 21, 5)?

Sabeis que neste tempo, nestes dias, estamos perto da celebração da solenidade da Páscoa. Certamente estais a preparar-vos com uma caminhada de fé e de conversão para tal festa, que é a maior de todo o Ano Litúrgico. Por minha parte, recomendo que vos esforceis por que, não só um dia ao ano mas a vossa vida inteira sejam Páscoa autêntica, como nos exorta São Paulo: Cristo, nosso cordeiro pascal, foi imolado. Celebremos, pois, a festa não com o fermento velho, nem com o fermento da malícia e da corrupção, mas com os ázimos da pureza e da verdade (1 Cor 5, 7-8). Por isso, seja verdadeiramente, a vossa, vida de ressuscitados com Cristo e testemunhas dinâmicas da sua entusiasmante mensagem diante do mundo inteiro. Com Ele, de fato, conhecereis bem a fundo o que significa tanto amar os homens que por eles se dê a própria vida (Cfr. Mc 10, 45; Jo 3, 16), o que significa promover a paz e o progresso integrais, o que significa viver na luz, proveniente do Sol da justiça (Mal 3, 20), que é precisamente Cristo ressuscitado. E conhecereis também que essa altura de virtude e essa feliz juventude não se conseguem nem se mantêm sem a austera experiência da Cruz; e esta, a quem a aceita com fé, revela-se como o grande valor que acende os vossos entusiasmos, os verifica e, afinal, os exalta e reforça.

Isto vos desejo de todo o coração e isto peço também ao Senhor. E a minha bênção seja penhor da Sua graça fecunda, além de o ser da minha paternal benevolência.

Desejo agora dirigir uma saudação especial aos mil jovens "tedóforos" da Diocese de Nórícia e de Espoleto, e das Abadias de Subiaco e de Montecassino, os quais, juntamente com numerosos familiares e com amigos de várias escolas, como também do Centro Desportivo Italiano, vieram aqui para que o Papa acenda e benza o Facho Beneditino, que será levado em seguida pelos mesmos atletas, a fim de atravessar as sobreditas cidades, até Nórícia; cidade natal de São Bento, para recordar o 15º centenário do nascimento do grande Patriarca do Ocidente e de Santa Escolástica, sua irmã.

Caríssimos jovens, enquanto empunhardes e fizerdes resplandecer este Facho, recordai-vos das luminosas tradições culturais e espirituais de que a terra umbra é herdeira e guardiã, e tende brio nisso. Realizai esta marcha sob o sinal de Cristo: Lumen Gentium. Oxalá este facho desperte nos ânimos sentimentos de fraternidade, de concórdia e sobretudo de solidariedade cristã com aqueles que ainda sofrem por causa das devastações do terremoto na vossa terra.

Ao benzer agora este Facho, desejo fazer chegar a minha saudação de bons votos a todos os que se unirem a vós no nome do Senhor, pregustando a alegria do encontro que, no próximo domingo, tereis com a vossa região muito amada.

Quarta-feira, 26 de Março de 1980

O ciclo do conhecimento-geração e a perspectiva da morte

1. Aproxima-se do fim o ciclo de reflexões com que procuramos seguir a observação de Cristo que nos foi transmitida por Mateus (Mt. 19, 3-9) e Marcos (Mc. 10, 1-12): Não lestes que o Criador, desde o princípio, os fez homem e mulher e disse: «Por isso, o homem deixará o pai e a mãe, e unir-se-á à sua mulher, e serão os dois uma só carne»? (Mt. 19, 4-5). A união conjugal, no Livro do Gênesis, é definida como «conhecimento»: Adão conheceu Eva, sua mulher. Ela concebeu e deu à luz... e disse: «Gerei um homem com o auxílio do Senhor» (Gén. 4, 1). Procuramos já, nas nossas precedentes meditações, esclarecer o conteúdo daquele «conhecimento» bíblico. Com ele o homem, isto é, o varão e a mulher, não só impõe o próprio nome, como fez impondo o nome a outros seres vivos (animalia) tomando assim posse deles, mas «conhece» no sentido de Gênesis 4, 1 (e doutras passagens da Bíblia), isto é, realiza o que o nome «homem» exprime: realiza a humanidade no novo homem gerado. Em certo sentido, portanto, realiza-se a si mesmo, quer dizer, o homem-pessoa.

2. Deste modo, fecha-se o ciclo bíblico do «conhecimento-geração». Este ciclo do «conhecimento» é constituído pela união das pessoas no amor, que lhes permite unirem-se tão intimamente entre si que se tornam uma só carne. O Livro do Gênesis revela-nos plenamente a verdade deste ciclo. O homem, varão e mulher, que, mediante o «conhecimento» de que fala a Bíblia, concebe e gera um ser novo, semelhante a ele, a quem pode impor o nome de «homem» («gerei um homem»), toma, por assim dizer, posse da humanidade mesma, ou melhor, retoma-a em posse. Todavia, isto acontece de modo diverso de quando tomou posse de todos os outros seres vivos (animalia), de quando lhes impôs o nome. Com efeito, então tinha-se ele tornado o senhor deles, tinha começado a cumprir o conteúdo do mandato do Criador: Enchei e dominai a terra (Cfr. Gén. 1, 28).

3. Pelo contrário, a primeira parte do mesmo mandato cresci e multiplicai-vos, enchei a terra (Gén. 1, 28) encerra outro conteúdo e indica outro elemento. O varão e a mulher neste «conhecimento», em que dão início a um ser semelhante a eles, do qual podem ambos dizer, é o osso dos meus ossos, e a carne da minha carne (Gén. 2, 24), são quase juntamente «raptados», juntamente colocados ambos de posse da humanidade que eles, na união e no «conhecimento» recíproco, querem exprimir novamente, tomar novamente de posse, tirando-a deles mesmos, da própria humanidade, da admirável maturidade masculina e feminina dos seus corpos e enfim — através de toda a sequência das concepções e das gerações humanas desde o princípio — do mistério mesmo da Criação.

4. Neste sentido, pode-se explicar o «conhecimento» bíblico como «posse». É possível ver nela algum equivalente bíblico do «eros»? Trata-se aqui de dois âmbitos conceituais, de duas linguagens: bíblica e platônica; só com grande cautela podem elas ser interpretadas uma pela outra (1). Parece, ao contrário, que na revelação original não está presente a ideia da posse da mulher por parte do homem, ou vice-versa, como de um objecto. Por outro lado, é sabido que, baseados na pecaminosidade contraída depois do pecado original, o homem e a mulher devem reconstruir, com canseiras, o significado do dom recíproco desinteressado. Este será o tema das nossas próximas análises.

5. A revelação do corpo, encerrado no Livro do Gênesis, especialmente no capítulo 3, mostra com impressionante evidência que o ciclo do «conhecimento-geração», tão profundamente radicado na potencialidade do corpo humano, foi submetido, depois do pecado, à lei do sofrimento e da morte. Deus-Javé diz à mulher: Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, os teus filhos hão-de nascer entre dores (Gén. 3, 16). O horizonte da morte abre-se diante do homem, juntamente com a revelação do significado gerativo do corpo no ato do «conhecimento» recíproco dos cônjuges. E eis que o primeiro homem, varão, impõe à sua mulher o nome de Eva, porque ela seria mãe de todos os vivos (Gén. 3, 20), quando já ele tinha ouvido as palavras da sentença, que determinava toda a perspectiva da existência humana «dentro» do conhecimento do bem e do mal. Esta perspectiva é confirmada pelas palavras: Voltarás à terra de que foste criado; porque tu és pó e em pó te hás-de tornar (Gén. 3, 19).

O carácter radical dessa sentença é confirmado pela evidência das experiências de toda a história terrena do homem. O horizonte da morte estende-se a toda a perspectiva da vida humana sobre a terra, vida que foi inserida naquele original ciclo bíblico do «conhecimento-geração». O homem que violou a aliança com o seu Criador, colhendo o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, é por Deus-Javé apartado da árvore da vida: Agora é preciso que ele não estenda a -mão para se apoderar também do fruto da árvore da vida, comendo do qual, viva eternamente (Gén. 3, 22). Deste modo, a vida dada ao homem no mistério da criação não foi tirada, mas restringida pelo limite das concepções, dos nascimentos e da morte, além disso agravada pela perspectiva da pecaminosidade hereditária; é-lhe, porém, em certo sentido, novamente dada como encargo, no mesmo ciclo sempre a repetir-se. A frase Adão uniu-se («conheceu») Eva, sua mulher. Ela concebeu e deu à luz (Gén. 4, 1) é como selo impresso na revelação original do corpo no «princípio»

mesmo da história do homem sobre a terra. Esta história forma-se sempre de novo na sua dimensão mais fundamental quase desde o «princípio», mediante o mesmo «conhecimento-geração», de que fala o Livro do Gênesis.

6. E assim cada homem traz em si o mistério do seu «princípio» intimamente ligado à consciência do significado generativo do corpo. Gênesis 4, 1-2 parece calar-se sobre o tema da relação que medeia entre o significado generativo e o significado esponsal do corpo. Talvez agora nem seja tempo nem haja lugar para esclarecer esta relação, embora na futura análise isso pareça indispensável. Será necessário, então, levantar de novo as perguntas relacionadas com o aparecimento da vergonha no homem, vergonha da sua masculinidade e da sua feminilidade, anteriormente não experimentada. Neste momento, todavia, isto passa para segunda ordem. No primeiro plano mantém-se, na verdade, o fato de «Adão se ter unido («conhecido») a Eva, sua mulher e ela ter concebido e dado à luz» Este é verdadeiramente o limiar da história do homem. É o seu «princípio» na terra. Sobre este limiar o homem, como varão e mulher, tem a consciência do estado generativo do próprio corpo: a masculinidade encerra em si o significado da paternidade e a feminilidade o da maternidade. Em nome deste significado, um dia dará Cristo resposta categórica à pergunta que lhe fizeram os fariseus (Mt. 19; Mc. 10). Nós, todavia, penetrando o simples conteúdo desta resposta, procuramos ao mesmo tempo pôr em realce o contexto daquele «princípio», a que se referiu Cristo. Nele mergulha as raízes a teologia do corpo.

7. A consciência do significado do corpo e a consciência do seu significado generativo tomam contato, no homem, com a consciência da morte, de que trazem em si, por assim dizer, o inevitável horizonte. Todavia, sempre volta na história do homem o ciclo «conhecimento-geração», em que a vida luta, sempre de novo, com a inexorável perspectiva da morte, e sempre a domina. É como se a razão desta inflexibilidade da vida, que se manifesta na «geração», fosse sempre o mesmo «conhecimento», com que o homem ultrapassa a solidão do próprio ser e, mais ainda, de novo se decide a afirmar tal ser num «outro». E ambos, homem e mulher, o afirmam no novo homem gerado. Nesta afirmação, o «conhecimento» bíblico parece adquirir uma dimensão ainda maior. Isto é, parece inserir-se naquela «visão» de Deus mesmo, com que termina a primeira narrativa da criação do homem acerca do «varão» e da «mulher» feitos «à imagem de Deus»: Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa (Gén. 1, 31). O homem, não obstante todas as experiências da própria vida, não obstante os sofrimentos, as decepções de si mesmo, a sua pecaminosidade, e não obstante, enfim, a perspectiva inevitável da morte, coloca todavia, sempre de novo o «conhecimento» no «início» da «geração»; ele, assim, dir-se-ia que participa naquela primeira «visão» de Deus mesmo. Deus Criador «viu...», e toda a sua obra a considerou muito boa». E, sempre de novo, confirma ele a verdade destas palavras.

Nota

1. Segundo Platão, o «eros» é o amor sedento do Belo transcendente e exprime a insaciabilidade tendente ao seu eterno objectivo; eleva, portanto, sempre o que é humano para o divino, que é o único a ser capaz de saciar a ansiedade da alma aprisionada na matéria; é amor que não recua diante do maior esforço, para atingir o êxtase da união; portanto é amor egocêntrico, é cobiça, embora dirigida para valores sublimes (cfr. A. NYGREN, *Erôs et Agapé*, Paris 1951, vol. 11, pp. 9-10).

No decorrer dos séculos, através de muitas transformações, o significado do «eros» foi abaixado até assumir notas meramente sexuais. Característico é, a este propósito, o texto de P. Chauchard, que parece mesmo negar ao «eros» as características do amor humano:

«La cérébralisation de la sexualité ne réside pas dans les trucs techniques ennuyeux, mais dans la pleine reconnaissance de sa spiritualité, du fait qu'Erôs n'est humain qu'animé par Agapé et qu'Agapé exige l'incarnation dans Erôs» (P. CHAUCHARD, *Vices des vertus, vertus des vices*, Paris 1963, p. 147).

A comparação do «conhecimento» bíblico com o «eros» platónico revela a divergência das duas concepções. A concepção platónica baseia-se na ansiedade do Belo transcendente e na fuga da matéria: a concepção bíblica, pelo contrário, dirige-se à realidade concreta e alheia-se do dualismo do espírito e da matéria, como também da hostilidade específica contra a matéria («E Deus viu que isto era bom»: Gén. 1, 10.12.18.21.25).

Ao passo que o conceito platónico de «eros» ultrapassa o alcance bíblico do «conhecimento» humano, o conceito contemporâneo parece demasiado restrito. O «conhecimento» bíblico não se limita a satisfazer o instinto ou o gozo hedonístico, mas é ato plenamente humano, dirigido conscientemente para a procriação, e é também a expressão do amor interpessoal (cfr. Gén. 29, 20; 1 Sam. 1, 8; Sam. 12, 24).

Aos jovens Casais

Caríssimos jovens Casais!

Viestes à Audiência do Papa nesta circunstância para vós tão bela e encantadora do matrimônio; sede bem-vindos e aceitai a minha saudação e os meus mais cordiais votos de felicidade.

Ao iniciardes agora a vossa nova vida, levai para o mundo o vosso amor e a vossa fidelidade com alegria e coragem, como um ramo de oliveira e uma lâmpada acesa em sinal de paz e de fraternidade.

De todo o coração invoco sobre vós a bênção do Senhor.

Quarta-feira, 2 de Abril de 1980

Os interrogativos sobre o matrimônio na visão integral do homem

O nosso encontro de hoje efetua-se no coração da Semana Santa, na véspera imediata daquele «Tríduo pascal» em que tem o seu apogeu e se ilumina todo o Ano litúrgico. Estamos para reviver os dias decisivos e solenes em que se realizou a obra da redenção humana: nesses dias Cristo, morrendo, destruiu a nossa morte e, ressuscitando, deu-nos de novo a vida.

É necessário que cada um se sinta pessoalmente envolvido no mistério que a Liturgia, também este ano, renova para nós. Exorto-vos pois, cordialmente, a participardes com fé nas sagradas funções dos próximos dias e a comprometer-vos a morrer para o pecado e ressuscitar cada vez mais plenamente para a vida nova que nos trouxe Cristo. Retomamos, agora, o tema de que nos temos ocupado desde há tempos.

1. O Evangelho segundo Mateus e o Evangelho segundo Marcos apresenta-nos a resposta dada por Cristo aos fariseus, quando eles O interrogavam acerca da indissolubilidade do matrimônio, referindo-se à lei de Moisés que admitia, em certos casos, a prática do chamado libelo de repúdio. Recordando-lhes os primeiros capítulos do Livro do Gênesis, Cristo respondeu: «Não lestes que o Criador, desde o princípio, fê-lo homem e mulher e disse: 'Por isso, o homem deixará o pai e a mãe, e se unirá à sua mulher, e serão os dois uma só carne?' Portanto, já não são dois, mas uma só carne. Pois bem, o que Deus uniu, não o separe o homem». Depois, referindo-se à pergunta deles sobre a lei de Moisés, Cristo acrescentou: Por causa da dureza do vosso coração, Moisés permitiu que repudiásseis as vossas mulheres; mas no princípio não foi assim (Mt. 19, 3 ss.; Mc. 12, 2 ss). Na sua resposta Cristo referiu-se duas vezes ao «princípio», pelo que também nós, no decurso das nossas análises, procuramos esclarecer do modo mais profundo possível o significado desse «princípio», que é a primeira herança de cada ser humano no mundo, homem e mulher, primeira certidão da identidade humana segundo a palavra revelada, primeira fonte da certeza da sua vocação como pessoa criada à imagem do próprio Deus.

2. A resposta de Cristo tem um significado histórico — mas não apenas histórico. Os homens de todos os tempos fazem esta interrogação sobre o mesmo tema. Fazem-na também os nossos contemporâneos que, porém, nas suas perguntas não se referem à lei de Moisés, que admitia o libelo de repúdio, mas a outras circunstâncias e outras leis. Estas suas interrogações estão carregadas de problemas, desconhecidos dos interlocutores do tempo de Cristo. Sabemos as perguntas a propósito do matrimônio e da família que foram dirigidas no último Concílio ao Papa Paulo VI, e que são continuamente formuladas no período pós-conciliar, dia a dia, nas mais diversas circunstâncias. Formulam-nas as pessoas individualmente, casais, noivos, jovens, e também escritores, jornalistas, políticos, economistas, demógrafos, enfim — a cultura e a civilização contemporânea.

Penso que entre as respostas que Cristo daria aos homens do nosso tempo e às suas interrogações, muitas vezes tão impacientes, seria ainda fundamental a que deu aos fariseus. Respondendo àquelas interrogações, Cristo referir-se-ia, antes de mais, ao «princípio». Fê-lo-ia talvez de modo ainda mais decidido e essencial, dado que a situação interior e, ao mesmo tempo, cultural do homem de hoje parece afastar-se daquele «princípio» e assumir formas e dimensões que divergem da imagem bíblica do «princípio» em pontos evidentemente cada vez mais distantes.

Todavia, Cristo não ficaria «surpreendido» com nenhuma destas situações, e suponho que continuaria a referir-se sobretudo ao «princípio».

3. E por isso que a resposta de Cristo exigia uma análise particularmente profunda. De fato, naquela resposta foram recordadas verdades fundamentais e elementares sobre o ser humano, como homem e mulher. E a resposta através da qual entrevemos a própria estrutura da identidade humana nas dimensões do mistério da criação e, ao mesmo tempo, na perspectiva do mistério da redenção. Sem isto não se pode construir uma antropologia teológica e, no seu contexto, uma «teologia do corpo», da qual tenha origem também a visão, plenamente cristã, do matrimônio e da família. Isto foi salientado por Paulo VI, quando da sua encíclica dedicada aos problemas do matrimônio e da procriação, no seu significado humano e cristãmente responsável, se referiu à «visão integral do homem» (*Humanae Vitae*, 7). Pode dizer-se que, na resposta aos fariseus, Cristo revelou aos interlocutores também esta «visão integral do homem», sem a qual não pode ser dada nenhuma resposta adequada às interrogações relacionadas com o matrimônio e com a procriação. Precisamente esta visão integral do homem deve ser construída desde o «princípio».

Isto é igualmente válido para a mentalidade contemporânea, tal como o era, se bem que de modo diferente, para os interlocutores de Cristo. Com efeito, somos filhos de uma época em que, para o desenvolvimento de várias disciplinas, esta visão integral do homem pode ser facilmente rejeitada e substituída por múltiplas concepções parciais que, detendo-se sobre um outro aspecto do *compositum humanum*, não atingem o

integrum do homem, ou deixam-no fora do próprio campo visual. Nelas inserem-se diversas tendências culturais que — baseadas nestas verdades parciais — formulam as suas propostas e indicações práticas sobre o comportamento humano e, ainda com maior frequência, sobre como comportar-se com o «homem». O homem torna-se, então, mais um objecto de determinadas técnicas do que sujeito responsável da própria ação. A resposta dada por Cristo aos fariseus quer também que o homem, varão e mulher, seja esse sujeito, isto é, um sujeito que decida as próprias ações à luz da verdade integral sobre si mesmo, enquanto verdade original, ou seja, fundamento das experiências autenticamente humanas. E esta a verdade que Cristo nos faz haurir do «princípio». Referimo-nos assim aos primeiros capítulos do Livro do Gênesis.

4. O estudo destes capítulos, talvez mais que o de outros, torna-nos conscientes do significado e da necessidade da «teologia do corpo». O «princípio» diz-nos relativamente pouco sobre o corpo humano, no sentido naturalista e contemporâneo da palavra. Sob este ponto de vista encontramos-nos, no presente estudo, a um nível totalmente pré-científico. Não sabemos quase nada sobre as estruturas internas e sobre os métodos que regulam o organismo humano. Todavia, ao mesmo tempo — talvez precisamente devido à antiguidade do texto — a verdade importante para a visão integral do homem revela-se de modo mais simples e pleno. Esta verdade diz respeito ao significado do corpo humano na estrutura do sujeito pessoal. Em seguida, a reflexão sobre estes textos arcaicos permite-nos estender esse significado a toda a esfera da intersubjetividade humana, em especial na permanente relação homem-mulher. Graças a isto, adquirimos, a respeito desta relação, uma óptica que devemos necessariamente colocar na base de toda a ciência contemporânea acerca da sexualidade humana, em sentido biofisiológico. Isto não quer dizer que devemos renunciar a esta ciência ou privar-nos dos seus resultados. Pelo contrário: se eles devem servir para nos ensinar alguma coisa sobre a educação do homem, na sua masculinidade e feminilidade e sobre a esfera do matrimônio e da procriação, é necessário - através de cada um dos elementos da ciência contemporânea — chegar sempre ao que é fundamental e essencialmente pessoal, tanto em cada indivíduo - homem ou mulher — como nas suas relações recíprocas.

E é precisamente neste ponto que a reflexão sobre o arcaico texto do Gênesis se revela insubstituível. Ele constitui realmente o «princípio» da teologia do corpo. O fator de a teologia compreender também o corpo não deve maravilhar nem surpreender ninguém que seja consciente do mistério e da realidade da Encarnação. Pelo fato de o Verbo de Deus se ter feito carne, o corpo entrou, eu diria, pela porta principal na teologia, isto é, na ciência que tem por objecto a divindade. A encarnação — e a redenção que dela provém — tornou-se também a fonte definitiva da sacramentalidade do matrimônio de que, em tempo oportuno, trataremos mais amplamente.

5. As interrogações feitas pelo homem contemporâneo são também as dos cristãos: daqueles que se preparam para o Sacramento do matrimônio ou daqueles que já contraíram o matrimônio, que é o sacramento da Igreja. Estas não são apenas as perguntas das ciências, mas ainda mais as perguntas da vida humana. Muitos homens e muitos cristãos procuram no matrimônio o cumprimento da sua vocação. Muitos querem encontrar nele o caminho da salvação e da santidade.

Para eles é particularmente importante a resposta dada por Cristo aos fariseus, zeladores do Antigo Testamento. Aqueles que procuram a realização da própria vocação humana e cristã no matrimônio, são chamados, antes de mais, a fazer desta «teologia do corpo», cujo «princípio», encontramos nos primeiros capítulos do Livro do Gênesis, o conteúdo da própria vida e do próprio comportamento. Com efeito, quanto é indispensável, no caminho desta vocação, a profunda consciência do significado do corpo, na sua masculinidade e feminilidade! Quanto é necessária uma precisa consciência do significado esposal do corpo, do seu significado gerador — dado que tudo isto, que forma o conteúdo da vida dos esposos, deve encontrar constantemente a sua dimensão plena e pessoal na convivência, no comportamento e nos sentimentos! E isto, ainda mais no contexto de uma civilização que permanece sobre a pressão de um modo de pensar e de julgar materialista e utilitário. A biofisiologia contemporânea pode oferecer muitas informações precisas sobre a sexualidade humana. Todavia, o conhecimento da dignidade pessoal do corpo humano e do sexo pode ser obtido ainda noutras fontes. Uma fonte particular é a palavra do próprio Deus, que contém a revelação do corpo, a que remonta ao «princípio».

Quanto é significativo que Cristo, na resposta a todas estas perguntas, ordene ao homem que retorne, de certo modo, ao início da sua história teológica! Ordena-lhe que se coloque no limite entre a inocência-felicidade original e a herança da primeira queda. Porventura não lhe quererá dizer, deste modo, que o caminho por onde Ele conduz o homem, varão e mulher, no Sacramento do matrimônio, isto é o caminho da «redenção do corpo», deve consistir em recuperar esta dignidade em que se realiza, simultaneamente, o verdadeiro significado do corpo humano, o seu significado pessoal e «de comunhão»?

6. Terminamos, por ora, a primeira parte das nossas meditações dedicadas a este tema tão importante. Para dar uma resposta mais completa às nossas perguntas, por vezes ansiosas, sobre o matrimônio — ou

ainda mais exatamente: sobre o significado do corpo — não podemos apenas deter-nos sobre aquilo que Cristo respondeu aos fariseus, fazendo referência ao «princípio» (Cfr. Mt.19, 3 ss.; Mc. 10, 2 ss.). Devemos tomar também em consideração todas as suas outras afirmações, entre as quais sobressaem, de modo especial, duas, de carácter particularmente sintético: a primeira, do Sermão da Montanha, a propósito das possibilidades do coração humano em relação à concupiscência do corpo (Cfr. Mt. 5, 8), e a segunda, quando Jesus se referiu à ressurreição futura (Cfr. Mt. 22, 24-30; Mc. 12, 18-27; Lc. 20, 27-36). Pensamos fazer destes dois enunciados o objecto das nossas ulteriores reflexões.

Aos jovens Casais

A contemplação do Crucifixo, erguido entre o céu e a terra na Sexta-Feira Santa, tem qualquer coisa a dizer também a vós, jovens Casais, a quem um profundo amor uniu na vida e na morte. O esposo, segundo o Apóstolo Paulo (Ef 5, 25), representa Cristo; a esposa, a Igreja. E como Cristo morreu para tornar pura e imaculada a sua esposa, também o esposo deve estar disposto até mesmo à morte, por aquela a quem ama. E a esposa, como a Igreja, deve dar tudo, afeto e assistência, numa atitude perene de amor pelo esposo.

Que Deus vo-lo conceda.

Quarta-feira, 16 de Abril de 1980
Cristo apela para o «coração» do homem

1. Como tema das nossas futuras reflexões — no âmbito dos encontros de quarta-feira — desejo desenvolver a seguinte afirmação de Cristo, que faz parte do Sermão da Montanha: «Ouviste que foi dito: Não cometerás adultério. Eu porém, digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt. 5, 27-28). Parece que esta passagem tem para a teologia do corpo um significado-chave, como aquela em que Cristo faz referência ao «princípio», e que nos serviu de base para as precedentes análises. Pudemos, nessa altura, dar-nos conta de quão amplo foi o contexto de uma frase, melhor, de uma palavra pronunciada por Cristo. Tratou-se não apenas do contexto imediato, evidenciado durante o colóquio com os fariseus, mas do contexto global, que não podemos entender por inteiro sem fazer referência aos primeiros capítulos do Livro do Génesis (deixando de parte quanto aí se refere aos outros livros do Antigo Testamento). As precedentes análises demonstraram quão extenso é o conteúdo que encerra a referência de Cristo ao «princípio».

O enunciado a que agora nos referimos, isto é, Mt. 5, 27-28, introduzir-nos-á com segurança — além de no contexto imediato em que aparece — também no seu contexto mais amplo, no contexto global, através do qual se nos revelará gradualmente o significado-chave da teologia do corpo. Este enunciado constitui uma das passagens do Sermão da Montanha, em que Jesus Cristo faz uma revisão fundamental do modo de compreender e cumprir a lei moral da Antiga Aliança. Isto refere-se, por ordem, aos seguintes mandamentos do Decálogo: ao quinto — «não matarás» (cfr. Mt. 5, 21-26), ao sexto — «não cometerás adultério» (cfr. Mt. 5, 27-32) — é significativo que no final desta passagem apareça também a questão do «ato de repúdio» (cfr. Mt. 5, 31-32), mencionada já no capítulo precedente —, e ao oitavo mandamento segundo o texto do livro do Êxodo (cfr. Ex. 20, 7): «Não perjurarás, mas cumprirás os teus juramentos ao Senhor» (cfr. Mt. 5, 33-37).

Significativas são sobretudo as palavras que precedem estas frases — e as seguintes — do Sermão da Montanha, palavras com que Jesus declara: «Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas: não vim revogá-la, mas completá-la» (Mt. 5, 17). Nas frases seguintes, Jesus explica o sentido de tal contraposição e a necessidade do «cumprimento» da Lei a fim de realizar o reino de Deus: «Quem... praticar (estes preceitos) e os ensinar aos homens, será considerado grande no reino dos céus» (Mt. 5, 19). «Reino dos Céus» significa reino de Deus na dimensão escatológica. O cumprimento da Lei condiciona, de modo fundamental, este reino na dimensão temporal da existência humana. Trata-se, todavia, de um cumprimento que corresponde plenamente ao sentido da Lei, do Decálogo, dos mandamentos um por um. Só este cumprimento constrói a justiça querida por Deus-Legislador. Cristo-Mestre adverte que não se dá uma tal interpretação humana de toda a Lei e de cada um dos mandamentos nela contidos, desde que ela não construa a justiça querida por Deus-Legislador: «Se a vossa justiça não superar a dos escribas e fariseus, não entrareis no reino dos céus» (Mt. 5, 20).

2. É neste contexto que nos surge o enunciado de Cristo segundo Mt. 5, 27-28, que pretendemos tomar como base para as presentes análises, considerando-o, com o outro enunciado segundo Mt. 19, 3-9 (e Mc. 10), como chave da teologia do corpo. Este, tal como o outro, tem carácter explicitamente normativo. Confirma o princípio da moral humana contida no mandamento «não cometerás adultério» e, ao mesmo tempo, determina uma apropriada e plena compreensão deste princípio, isto é, uma compreensão do fundamento e, igualmente, da condição para um seu adequado «cumprimento»; este, de fato, deve ser considerado à luz das palavras de Mt. 5, 17-20, já antes referidas, sobre as quais ainda há pouco chamamos a atenção. Trata-se aqui, por um lado, de aderir ao significado que Deus-Legislador encerrou no mandamento «não cometerás adultério», e, por outro, de realizar aquela «justiça» por parte do homem, a qual deve «superabundar» no próprio homem, isto é, deve atingir nele a sua plenitude específica. São estes, por assim dizer, os dois aspectos do «cumprimento» no sentido evangélico.

3. Encontramo-nos assim no centro do ethos, ou seja naquilo que pode ser definido como a forma interior, quase a alma da moral humana. Os pensadores contemporâneos (por exemplo Scheler) veem ao Sermão da Montanha uma grande reviravolta precisamente no campo do ethos (1). Uma moral viva, no sentido existencial, não é formada apenas pelas normas que revestem a forma dos mandamentos, dos preceitos e das proibições, como no caso do «não cometerás adultério». A moral em que se realiza o próprio sentido do ser homem — que é, ao mesmo tempo, cumprimento da Lei mediante o «superabundar» da justiça através da vitalidade subjectiva — forma-se na percepção interior dos valores, de que nasce o dever como expressão da consciência e como resposta do próprio «eu» pessoal. O «ethos» faz-nos entrar, contemporaneamente, na profundidade da mesma norma e descer ao interior do homem sujeito da moral. O valor moral tem ligação com o processo dinâmico da intimidade do homem. Para o atingir, não basta deter-se «à superfície» das ações humanas, é preciso entrar precisamente no interior.

4. Além do mandamento «não cometerás adultério», o decálogo diz também «não cobiçarás a mulher do

teu... próximo» (Cfr. Ex. 20, 17; Dt. 5, 21.). No enunciado do Sermão da Montanha, Cristo liga-os, de certo modo, um com o outro: «quem olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração». Todavia, não se trata tanto de distinguir o alcance daqueles dois mandamentos do decálogo, quanto de salientar a dimensão da ação interior, à qual se referem também as palavras: «não cometerás adultério». Essa ação encontra a sua expressão visível no «ato do corpo», ato em que participam o homem e a mulher contra a lei da exclusividade matrimonial. A casuística dos livros do Antigo Testamento, compreendida no sentido de investigar aquilo que, segundo critérios exteriores, constituía tal «ato do corpo» e, ao mesmo tempo, orientada para combater o adultério, abria-lhe vários «subterfúgios» legais (2). Deste modo, baseado nos múltiplos compromissos «pela dureza do... coração» (Mt. 19, 8), o sentido do mandamento, querido pelo Legislador, sofria uma deformação. Olhava-se apenas à observância legal da fórmula que não «superabundava» na justiça interior dos corações. Cristo transpõe a essência do problema para outra dimensão, quando diz: «Quem olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração». (Segundo antigas traduções «...já cometeu adultério com ela no seu coração», fórmula que parece ser mais exata) (3).

Assim, portanto, Cristo apela para o homem interior. Fá-lo mais que uma vez e em diversas circunstâncias. Neste caso isto torna-se particularmente explícito e eloquente, não só no que diz respeito à configuração do ethos evangélico, mas também no que se refere ao modo de ver o homem. Não é, pois, só a razão ética, mas também a antropológica a aconselhar que nos detenhamos mais demoradamente sobre o texto de Mt. 5, 27-28, que contém as palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha.

Notas

1. Ich kenne kein grandioseres Zeugnis für eine solche Neuerschliessung eines ganzen Wertbereiches, die das ältere Ethos relativiert, als die Bergpredigt, die auch in ihrer Form als Zeugnis solcher Neuerschliessung und Relativierung der älteren «Gesetzes» -- werte sich überall kundgibt: «Ich aber sage euch» (Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a.d.S., Verlag M. Niemeyer, 1921, p. 316 n. 1).

2. A este propósito, cfr. a continuação das presentes meditações.

3. O texto da Vulgata oferece uma tradução fiel do original: iam moechatus est eam in corde suo. De fato, o verbo grego moicheúo é transitivo. Pelo contrário, nas modernas línguas europeias «cometer adultério» é um verbo intransitivo; daí a versão «cometeu adultério com ela». E assim: Em português: «...já cometeu adultério com ela no seu coração» (Matos Soares, São Paulo, 1933).

Aos jovens Casais

E a vós, jovens Casais, alegres pela vossa total e definitiva doação mútua realizada no sacramento do matrimônio, dirijo os votos fervidos de todo o Povo de Deus: mantende por toda a vida o vigor e o entusiasmo destes dias, recordando-vos sempre que, na terra, sois o sinal concreto e visível daquele misterioso e imenso amor que une Cristo à Sua Esposa, a Igreja (cfr. Ef 5, 22-23). O Senhor vos dará a Sua graça, a Sua força e a Sua alegria, a fim de que possais construir a vossa família "cristã" no temor de Deus, no amor recíproco e na abertura com os outros.

A todos a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 23 de Abril de 1980

O conteúdo ético e antropológico do mandamento «Não cometerás adultério»

1. Recordemos as palavras do Sermão da Montanha, a que fazemos referência no presente ciclo das nossas reflexões de quarta-feira «Ouvistes — diz o Senhor — o que foi dito: Não cometerás adultério. E porém, digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt. 5, 27-28).

O homem, a quem Jesus se refere aqui, é precisamente o homem «histórico», aquele de quem encontramos o «princípio» e a «pré-história teológica» na precedente série de análises. diretamente, é aquele que escuta, com os próprios ouvidos, o Sermão da Montanha. Mas, com ele está também cada um dos outros homens, colocado frente àquele momento da história, quer no imenso espaço do passado, quer no igualmente vasto, do futuro. A este «futuro», frente ao Sermão da Montanha, pertence também o nosso presente, a nossa contemporaneidade. Este homem é, em certo sentido, «cada» homem, «cada um» de nós. Tanto o homem do passado como o homem do futuro pode ser aquele que conhece o mandamento positivo «não cometerás adultério» como «conteúdo da Lei» (cfr. Rom. 2, 22-23), mas pode ser igualmente aquele que, segundo a Carta aos Romanos, tem este mandamento apenas «escrito no (seu) coração» (Rom. 2, 15) (1). A luz das reflexões precedentemente desenvolvidas, é o homem que, desde o seu «princípio» adquiriu um sentido preciso do significado do corpo, já antes de transpor «o limiar» das suas experiências históricas, no próprio mistério da criação, dado ter sido criado «como homem e mulher» (Gén. 1, 27). É o homem histórico que, no «princípio» do seu destino terreno, se encontrou «dentro» do conhecimento do bem e do mal, desfazendo a Aliança com o seu Criador. É o homem-varão que «conheceu (a mulher) sua esposa» e a «conheceu» diversas vezes, e ela «concebeu e deu à luz» (cfr. Gén. 4, 12) em conformidade com o desígnio do Criador, que remontava ao estado da inocência original (cfr. Gén. 1, 28; 2, 24).

2. No seu Sermão da Montanha Cristo dirige-se, de modo particular com as palavras de Mt. 5, 27-28, precisamente àquele homem. Dirige-se ao homem de um determinado momento da história e, ao mesmo tempo, a todos os homens, pertencentes à mesma história humana. Dirige-se, como já verificamos, ao homem «interior». As palavras de Cristo têm um explícito conteúdo antropológico; referem-se àqueles significados perenes, através dos quais é constituída a antropologia «adequada». Estas palavras, mediante o seu conteúdo ético, constituem, simultaneamente uma tal antropologia e exigem por assim dizer, que o homem entre na sua plena imagem. O homem que é «carne» e que, como varão, permanece em relação, através do seu corpo e sexo, com a mulher (é isto, de fato, o que indica também a expressão «não cometerás adultério»), deve, à luz destas palavras de Cristo, reencontrar-se no seu íntimo, no seu «coração» (2). O «coração» é esta dimensão da humanidade, com que está ligado diretamente o sentido do significado do corpo humano, e a ordem deste sentido. Trata-se aqui, quer daquele significado que, nas precedentes análises, chamamos «esponsal», quer daquele que denominamos «gerador». E de que ordem se trata?

3. Esta parte das nossas considerações deve dar uma resposta precisamente a tal pergunta — uma resposta que chegue não só às razões éticas, mas também às antropológicas; estas, de fato, permanecem em relação recíproca. Por agora, preliminarmente, é necessário estabelecer o significado do texto de Mt. 5, 27-28, o significado das expressões nele usadas e a sua relação recíproca. O adultério, ao qual se refere diretamente o citado mandamento, significa a infração da unidade, mediante a qual o homem e a mulher, apenas como cônjuges, podem unir-se tão intimamente de modo a serem «uma só carne» (Gén. 2, 24). Comete adultério o homem, que se une deste modo com uma mulher que não é sua esposa. Comete adultério também a mulher, que deste modo se une com um homem que não é seu marido. É necessário deduzir disto que «o adultério no coração», cometido pelo homem quando «olha para uma mulher, desejando-a», significa um ato interior bem definido. Trata-se de um desejo que, neste caso, é dirigido pelo homem para uma mulher que não é sua esposa, com a intenção de se unir com ela como se o fosse, isto é — usando mais uma vez as palavras do Gén. 2, 24 — como se «os dois fossem uma só carne». Este desejo, como ato interior, exprime-se mediante o sentido da vista, isto é, com o olhar, como no caso de David e Betsabea, para nos servirmos de um exemplo tirado da Bíblia (cfr. 2 Sam. 11, 2) (3). A relação do desejo com o sentido da vista foi particularmente salientada nas palavras de Cristo.

4. Estas palavras não explicam claramente se a mulher — objecto do desejo — é esposa de outro ou se, simplesmente, não é esposa do homem que olha para ela desse modo. Pode ser esposa de outro, ou também não estar ligada pelo matrimônio. É necessário antes intuí-lo, baseando-se, de modo especial, na expressão que, precisamente, define como adultério aquilo que o homem cometeu «no seu coração» com o olhar. É preciso deduzir corretamente daí que um tal olhar de desejo dirigido para a própria esposa não é adultério «no coração», justamente porque o relativo ato interior do homem se refere à mulher que é sua esposa, em relação à qual o adultério não pode verificar-se. Se o ato conjugal como ato exterior — em que

«os dois se unem de tal modo que se tornam uma só carne», é lícito na relação do homem em questão, com a mulher que é sua esposa, de modo análogo é conforme com a ética também o ato interior na mesma relação.

5. Contudo aquele desejo, indicado pela expressão sobre «todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a», tem uma própria dimensão bíblica e teológica, que não podemos deixar de esclarecer aqui. Mesmo que tal dimensão se não manifeste diretamente nesta única e concreta expressão de Mt. 5, 27-28, todavia está profundamente radicada no contexto global, que se refere à revelação do corpo. Devemos remontar a este contexto, para que a chamada de atenção de Cristo «para o coração», para o homem interior, ressoe em toda a plenitude da sua verdade. O citado texto do Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28) tem fundamentalmente um carácter indicativo. O fato de Cristo se dirigir diretamente ao homem como àquele que «olha para uma mulher, desejando-a», não quer dizer que as suas palavras, no próprio sentido ético, não se dirijam também à mulher. Cristo exprime-se deste modo, para explicar com um exemplo concreto que é necessário compreender «o cumprimento da Lei», segundo o significado que lhe deu Deus-Legislador, e, além disso, que é necessário entender aquele «superabundar da justiça» no homem, que observa o sexto mandamento do Decálogo. Falando deste modo, Cristo quer que não nos detenhamos sobre o exemplo em si mesmo, mas que penetremos também no pleno sentido ético e antropológico do texto. Se ele tem carácter indicativo, significa que, seguindo as suas pegadas, podemos chegar a compreender a verdade geral sobre o homem «histórico», válida também para a teologia do corpo. As ulteriores etapas das nossas reflexões terão a finalidade de se aproximarem da compreensão desta verdade.

Notas

1. Deste modo, o conteúdo das nossas reflexões seria transposto, em certo sentido, para o campo da «lei natural». As palavras citadas da Carta dos Romanos (2, 15) foram sempre consideradas, na revelação, como fonte de confirmação para a existência da lei natural. Assim o conceito da lei natural adquire também um significado teológico.

Cfr., entre outros, D. Composta, *Teologia del diritto naturale, status quaestionis*, Brescia 1972 (Ed. Civiltà), pp. 7-22, 41-53; J. Fuchs, S. J., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955, pp. 22-30; E. Hamel S. J., *Loi naturele et loi du Christ*, Bruges-Paris 1964 (Desclée de Brouwer) p. 18; A. Sacchi, «La legge naturale nella Bibbia» in: *La legge naturale. Le relazioni del Convegno dei teologi moralisti dell'Italia settentrionale* (11-13 Setembro 1969), Bologna 1970 (Ed. Dehoniane), p. 53; F. Bockle, «La legge naturale ela legge cristiana», *ivi*, pp. 214-215; A. Feuillet, «Le fondement de la morale ancienne et chrétienne d'après L'Épître aux Romains», *Revue Thomiste* 78 (1970) 357-386; Th. Herr, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments*, München 1976 (Schöningh) pp. 155-164.

2. «The typically Hebraic usage reflected in the New Testament implies an understanding of man as unity of thought, will and feeling (...) It depicts man as a whole, viewed from his intentionality; the heart as the center of man is thought of as source of will, emotion, thoughts and affections.

This traditional Judaic conception was related by Paul to Hellenistic categories, such as «mind», «attitude», «thoughts» and «desires». Such a co-ordination between the Judaic and Hellenistic categories is found in Ph. 1, 7; 4, 7; Rom. 1, 21.24, where «heart» is thought of as center from-which these things flow» (R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, Brill, p. 448).

«Das Herz... ist die verborgene inwendige Mitte und Wurzel des Menschen und damit seiner Welt..., der unergründliche Grund und die lebendige Kraft aller Daseinserfahrung und — entscheidung » (H. Schlier, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus*, in: *Lebendiges Zeugnis*, 1965, p. 123).

Cfr. também F. Baumgartel — J. Behm, «Kardia», in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1933, (Kohlhammer), pp. 609-616.

3. Talvez este seja o mais conhecido; mas na Bíblia podem encontrar-se outros exemplos semelhantes (cfr. Gén. 34, 2; Jz. 14, 1; 16, 1).

Quarta-feira, 30 de Abril de 1980

A concupiscência é o fruto da ruptura da aliança com Deus

1. Durante a nossa última referência, dissemos que as palavras de Cristo no Sermão da Montanha têm relação direta com o «desejo» que nasce imediatamente do coração humano; indiretamente, porém, essas palavras orientam-nos para compreender uma verdade sobre o homem, que é de universal importância.

Esta verdade, sobre o homem «histórico», de universal importância, para a qual nos orientam as palavras de Cristo tiradas de Mt. 5, 27-28, parece estar expressa na doutrina bíblica sobre a tríplice concupiscência. Referimo-nos aqui ao conciso enunciado da primeira Carta de São João 2, 16-17: «Tudo o que há no mundo — a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida -- não vem do Pai mas do mundo. Ora o mundo passa e a sua concupiscência, mas aquele que faz a vontade de Deus permanece eternamente». É óbvio que, para compreender estas palavras, se torna necessário atender muito ao contexto em que elas estão incluídas, a toda a «teologia joanina», sobre a qual tanto se tem escrito (1). Todavia, as mesmas palavras inserem-se, ao mesmo tempo, no contexto de toda a Bíblia: pertencem ao conjunto da verdade revelada sobre o homem, e são importantes para a teologia do corpo. Não explicam a concupiscência em si mesma na sua tríplice forma, pois parecem pressupor que «a concupiscência do corpo, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida», são, em certo modo, um conceito claro e conhecido. Explicam, pelo contrário, a gênese da tríplice concupiscência, indicando que provém não «do Pai» mas «do mundo».

2. A concupiscência da carne e, juntamente com ela, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, estão «no mundo» e ao mesmo tempo «vêm do mundo», não como fruto do mistério da criação, mas como fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal (cfr. Gén. 2, 17) no coração do homem. O que frutifica na tríplice concupiscência não é porém o «mundo» criado por Deus para o homem, cuja «bondade» fundamental encontramos repetidamente em Gén. 1: «Deus viu que isto era bom..., que era muito bom». Na tríplice concupiscência frutifica pelo contrário, a ruptura da primeira aliança com o Criador, com Deus-Eloim, com Deus-Javé. Esta aliança foi quebrada no coração do homem. Seria necessário fazer uma análise conscienciosa dos acontecimentos descritos em Gén. 3, 1-6. Todavia, referimo-nos em geral só ao mistério do pecado, aos inícios da história humana. Na verdade, só como consequência do pecado, como fruto da ruptura da aliança com Deus no coração humano - no íntimo do homem — o «mundo» do Livro do Génesis se tornou o «mundo» das palavras joaninas (1 2, 15-16): lugar e fonte de concupiscência.

Assim, portanto, o enunciado segundo o qual a concupiscência «não vem do Pai, mas do mundo», parece dirigir-nos, uma vez mais, no sentido «do princípio» bíblico. A gênese da tríplice concupiscência, apresentada por João, encontra neste princípio o seu primeiro e fundamental deslustramento, uma aplicação que é essencial para a teologia do corpo. Para entender aquela verdade de importância universal sobre o homem «histórico», encerrada nas palavras de Cristo durante o Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28), devemos de novo voltar ao Livro do Génesis, deter-nos ainda «no limiar» da revelação do homem «histórico». Isto é tanto mais necessário, quanto esse limiar da história da salvação se apresenta ao mesmo tempo como limiar de autênticas experiências humanas, segundo verificaremos nas análises seguintes. Nelas reviverão os mesmos significados fundamentais, que deduzimos das precedentes análises, como elementos constitutivos de uma antropologia adequada e de um profundo substrato da teologia do corpo.

3. Pode surgir ainda a pergunta se é lícito transpor os conteúdos típicos da «teologia joanina» encerrados em toda a primeira carta, particularmente em 1, 2, 15-16, sobre o assunto do Sermão da Montanha segundo Mateus, e precisamente da afirmação de Cristo tirada de Mt. 5, 27-28 («Ouvistes que foi dito: não cometerás adultério. Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração»). Retomaremos este assunto várias vezes: apesar disto, fazemos referência desde já ao contexto bíblico geral, ao conjunto da verdade sobre o homem, nele revelada e expressa. exatamente em nome desta verdade, procuramos compreender até ao fundo o homem, indicado por Cristo no texto de Mt. 5, 27-28: isto é, o homem que «olha para» a mulher «para a desejar». Tal olhar não se explica, afinal, com o fato de o homem ser precisamente um «homem de desejo», no sentido da primeira carta de São João, mas antes de ambos, isto é o homem que olha para desejar e a mulher que é o objeto de tal olhar, se encontrarem na dimensão da tríplice concupiscência, que «não vem do Pai, mas do mundo»? E necessário, portanto, entender o que vem a ser aquela concupiscência ou, antes, quem é aquele bíblico «homem de desejo», para se descobrir a profundidade das palavras de Cristo segundo Mt. 5, 27-28, e para se explicar o que significa a referência delas ao «coração» humano, referência tão importante para a teologia do corpo.

4. Regressemos de novo à narrativa javista, em que o mesmo homem, varão e mulher, aparece no princípio como homem de inocência original — anteriormente ao pecado original — e depois como aquele que perdeu esta inocência, violando a aliança original com o seu Criador. Não pretendemos fazer aqui uma análise completa da tentação e do pecado, segundo o mesmo texto de Gén. 3, 1-5 e segundo a doutrina da

Igreja e a teologia a este propósito. Convém unicamente observar que a mesma descrição bíblica parece colocar em especial evidência o momento-chave, em que no coração do homem é posto em ouvíu', Dom. O homem, que recolhe o fruto da «árvore do conhecimento do bem e do mal», faz, ao mesmo tempo, uma escolha fundamental e põe-na em prática contra a vontade do Criador, Deus-Javé, aceitando a motivação que lhe é sugerida pelo tentador: «Não, não morrereis; mas Deus sabe que, no dia em que comerdes, abrirem-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus, ficareis a conhecer o bem e o mal»; segundo antigas tradições: «Sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal» (2). Nesta motivação inclui-se claramente pôr em dúvida o Dome o Amor, nos quais se origina a criação como dádiva. No que diz respeito ao homem, este recebe como presente o «mundo» e ao mesmo tempo a «imagem de Deus», isto é a humanidade mesma em toda a verdade do seu duplo ser, masculino e feminino. Basta ler atentamente todo o trecho de Gén. 3, 1-5, para descobrir o mistério do homem que volta as costas ao «Pai» (embora não encontremos na narrativa este apelativo de Deus). Pondo em dúvida, no seu coração, o significado mais profundo da doação, ou seja o amor como motivo específico da criação e da Aliança original (cfr. em particular Gén. 3, 5), o homem volta as costas ao Deus-Amor, ao «Pai». Em certo sentido põe-n'O fora do próprio coração. Ao mesmo tempo alheia, portanto, o seu coração e quase lhe tira aquilo que «vem do Pai»: assim fica nele o que «vem do mundo».

5. «Então, abriram-se os olhos aos dois e, reconhecendo que estavam nus, prenderam folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas, como se fossem cinturões, à volta dos seus rins» (Gén. 3, 6). Esta é a primeira frase da narrativa javista, que se refere à «situação» do homem depois do pecado e mostra o novo estado da natureza humana. Não sugere acaso esta frase o início da «concupiscência» no coração do homem? Para dar resposta mais profunda a tal pergunta, não podemos deter-nos nessa primeira frase mas é necessário ler o texto completo. Todavia, vale agora a pena recordar o que, nas primeiras análises, foi dito sobre o tema da vergonha como experiência «do limite» (3). O Livro do Génesis refere-se a esta experiência para demonstrar o «confim» existente entre o estado de inocência original (cfr. em especial Gén. 2, 25, ao qual dedicámos muita atenção nas precedentes análises) e o estado de pecaminosidade do homem logo no «princípio». Enquanto Gén. 2, 25 insiste em que «estavam nus... mas não sentiam vergonha», Gén. 3, 6 fala explicitamente do nascimento da vergonha em relação com o pecado. Essa vergonha é quase a primeira origem de se manifestar no homem — em ambos, varão e mulher — aquilo que «não vem do Pai, mas do mundo».

Notas

1. Cfr. por ex.: J. Bonsirven, *Epîtres de Saint Jean*. Paris 1954 (Beauchesne), pp. 113-119; E. Brooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (International Critical Commentary), Edinburgh 1912 (Clark), pp. 47-49; P. De Ambroggi, *Le Epistole Cattoliche*, Torino 1947 (Marietti), pp. 216-217; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (Moffatt New Testament Commentary), London 1946, pp. 41-42; J. Holden, *A Commentary on the Johannine Epistles*, London 1973 (Black), pp. 73-74; B. Prete, *Lettere di Giovanni*, Roma 1970 (Ed. Paoline), p. 61; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1953 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), pp. 112-115; J. R. W. Stott, *Epistles of John* (Tyndale New Testament Commentaries) London 1969, pp. 99-101.

Sobre o tema da teologia de João, cfr. em particular A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972 (Gabalda).

2. O texto hebraico pode ter ambos os significados, porque soa deste modo: «Sabe ELOIM que no dia em que o comerdes (o fruto da árvore do bem e do mal) se abrirão os vossos olhos e vos tornareis como ELOIM, conhecedores do bem e do mal». O termo elohim é plural de eloah («pluralis excellentiae»).

Aos jovens Casais

É sempre apreciada também a presença do grupo de jovens Casais. Convido-vos igualmente a olhar para Maria na sua vida de Nazaré e a imitá-la à luz dos ensinamentos do Concílio Vaticano II: "... Criados à imagem de Deus vivo sede unidos por um afecto igual e mútuo, pelo mesmo modo de sentir, por comum santidade" (cfr. *Gaudium et spes*, 52). Maria, na pobre casa de Nazaré, deu-se plenamente a Jesus, juntamente com José. É esta a vossa vocação de esposos cristãos: santificar-vos, amando-vos mutuamente no amor de Cristo.

Para que possais realizar esta missão cristã, peço ao Senhor e à Virgem Maria que vos amparem nas vossas responsabilidades e vos protejam nas provas e nos perigos. Concedo-vos de coração a Bênção Apostólica, que, de boa vontade faço extensiva a todos os que vos são queridos.

Quarta-feira, 14 de Maio de 1980
Radical mudança do significado da nudez original

1. Já falamos da vergonha que surgiu no coração do primeiro homem, varão e mulher, ao mesmo tempo que o pecado. A primeira frase da narrativa bíblica a este respeito soa assim: «Então abriram-se os olhos aos dois e, reconhecendo que estavam nus, prenderam folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas como se fossem cinturões» (Gén. 3, 7). Esta passagem, que fala da vergonha recíproca do homem e da mulher como sintoma da queda (*status naturae lapsae*), deve ser considerada no seu contexto. A vergonha naquele momento toca o grau mais profundo e parece transpor os fundamentos mesmos da existência de ambos. «Nessa altura, aperceberam-se de que o Senhor Deus percorria o jardim pela suavidade do entardecer, e o homem e a sua mulher logo se esconderam do Senhor Deus, por entre o arvoredo do jardim» (Gén. 3, 8). A necessidade de se esconderem indica que no profundo da vergonha sentida um pelo outro, como fruto imediato da árvore do conhecimento do bem e do mal se produziu um sentimento de medo diante de Deus: medo precedentemente desconhecido. «O Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: 'Onde estás?'. Ele respondeu: 'Ouvi o ruído dos Teus passos no jardim, e, cheio de medo, porque estou nu, escondi-me'» (Gén. 3, 9-10). Certo medo pertence sempre à essência mesma da vergonha; apesar disso, a vergonha original revela de modo particular o seu carácter: estou «cheio de medo, porque estou nu». Damos conta que entra aqui em jogo alguma coisa mais profunda que a vergonha mesma corporal, ligada a uma recente tomada de consciência da própria nudez. O homem procura cobrir com a vergonha da própria nudez a origem autêntica do medo, indicando preferentemente o efeito dele, para não chamar pelo nome àquilo que o provocou. E é então que Deus Javé o faz em sua vez: «Quem te disse que estavas nu? Comeste, porventura, algum dos frutos da árvore que te proibi comer?» (Gén. 3, 11).

2. Perturbadora é a precisão daquele diálogo, perturbadora é a precisão de toda a narrativa. Ela manifesta a superfície das emoções do homem ao viver os acontecimentos, de maneira que desvela ao mesmo tempo a profundidade dos mesmos. Em tudo isto, a «nudez» não tem apenas significado literal, não se refere só ao corpo, não é origem de uma vergonha referida só ao corpo. Na realidade através da «nudez», manifesta-se o homem destituído da participação no Dom, o homem alienado daquele Amor que tinha sido a fonte do dom original, fonte da plenitude do bem destinado à criatura. Este homem, segundo as fórmulas do ensino teológico da Igreja (1), foi privado dos dons sobrenaturais e preternaturais, que faziam parte da sua «dotação» antes do pecado; além disso, sofreu um dano no que pertence à natureza mesma, à humanidade na plenitude original «da imagem de Deus». A trílice concupiscência não corresponde à plenitude daquela imagem, mas precisamente aos danos, às deficiências e às limitações que apareceram com o pecado. A concupiscência explica-se como carência, a qual enterra porém as raízes na profundidade original do espírito humano. Se queremos estudar este fenómeno nas suas origens, isto é no limiar das experiências do homem «histórico», devemos tomar em consideração todas as palavras que Deus-Javé dirigiu à mulher (Gén. 3, 16) e ao homem (Gén. 3, 17-19), e devemos ainda examinar o estado da consciência de ambos; e é o texto javista que expressamente no-lo facilita. Já antes chamamos a atenção para a especificidade literária do texto a tal respeito.

3. Que estado de consciência pode manifestar-se nas palavras «cheio de medo, porque estou nu, escondi-me»? A que verdade interior correspondem? Que significado do corpo testemunham? Certamente este novo estado difere muito do original. As palavras de Gén. 3, 10 afirmam diretamente uma mudança radical do significado da nudez original. No estado da inocência original a nudez, como observamos precedentemente, não exprimia carência, mas representava a plena aceitação do corpo em toda a sua verdade humana e portanto pessoal. O corpo, como expressão da pessoa, era o primeiro sinal da presença do homem no mundo visível. Nesse mundo, o homem era capaz, desde o princípio, de distinguir-se a si mesmo, como que individuar-se — isto é confirmar-se como pessoa — mesmo através do próprio corpo. Este, de fato, tinha sido, por assim dizer, marcado como fator visível da transcendência, em virtude da qual o homem, enquanto pessoa, supera o mundo visível dos seres vivos (*animalia*). Nesse sentido, o corpo humano era desde o princípio testemunha fiel e verificação sensível da «solidão» original do homem no mundo, tornando-se ao mesmo tempo, mediante a sua masculinidade e feminilidade, um límpido elemento da sua doação recíproca na comunhão das pessoas. Assim, o corpo humano levava em si, no mistério da criação, um sinal indúbio da «imagem de Deus» e constituía também a fonte específica da certeza daquela imagem, presente em todo o ser humano. A aceitação original do corpo era, em certo sentido, a base da aceitação de todo o mundo visível. E, por sua vez, era para o homem garantia do seu domínio sobre o mundo e sobre a terra, que deveria sujeitar (cfr. Gén. 1, 28).

4. As palavras «cheio de medo, porque estou nu, escondi-me» (Gén. 3, 10) testemunham mudança radical dessa relação. O homem perde, de alguma maneira, a certeza original da «imagem de Deus», tal como expressa no seu corpo. Perde também, em certo modo, o sentido do seu direito a participar na percepção do mundo, da qual gozava no mistério da criação. Este direito encontrava fundamento no íntimo do homem, em ele mesmo participar na visão divina do mundo e da própria humanidade; o que lhe dava profunda paz e

alegria em viver a verdade e o valor do próprio corpo, em toda a sua simplicidade, como Ihe transmitira o Criador: «Deus, vendo toda a Sua obra, considerou-a muito boa» (Gén. 1, 31). As palavras de Gén. 3, 10 «cheio de medo, porque estou nu, escondi-me» confirmam o desabar da aceitação original do corpo como sinal da pessoa no mundo visível. Ao mesmo tempo, parece também vacilar a aceitação do mundo material em relação com o homem. As palavras de Deus-Javé quase prenunciam a hostilidade do mundo, a resistência da natureza quanto ao homem e aos seus deveres, prenunciam a fadiga que provaria depois o corpo humano em contato com a terra por ele dominada: «Maldita seja a terra por tua causa! E dela só arrancarás alimento à custa de penoso trabalho, em todos os dias da tua vida. Produzir-te-á espinhos e abrolhos, e comerás a erva dos campos. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra donde foste tirado» (Gén. 3, 17-19). O termo de tal fadiga, de tal luta do homem com a terra, é a morte: «Tu és pó e em pó te hás-de tornar» (Gén. 3, 19).

Neste contexto, ou antes nesta perspectiva, as palavras de Adão em Gén. 3, 10 «cheio de medo, porque estou nu, escondi-me» parecem exprimir a consciência de estar inerme, e o sentido de insegurança da sua estrutura somática diante dos processos da natureza, que operam com determinismo inevitável. Talvez nesta perturbadora enunciação se encontre implícita certa «vergonha cósmica», em que se exprime o ser criado à «imagem de Deus» e chamado a subjugar a terra e a dominá-la (cfr. Gén. 1, 28), exatamente quando, no princípio das suas experiências históricas e de maneira muito explícita, é submetido à terra, especialmente na «parte» da sua constituição transcendente representada precisamente pelo corpo.

Urge interromper aqui as nossas reflexões sobre o significado da vergonha original no Livro do Gênesis. Retomá-las-emos daqui a uma semana.

Nota

1. O magistério da Igreja ocupou-se mais de perto destes problemas em três períodos, segundo as necessidades de cada época.

As declarações dos tempos das controvérsias com os pelagianos (V-VI séc.) afirmam que o primeiro homem, em virtude da graça divina, possuía «naturalem possibilitatem et innocentiam» (DS 239), chamada também «liberdade» («libertas», «libertas arbitro»), (DS 371, 242, 383 e 622). Permanecia ele num estado que o Sínodo de Orange (a. 529) chama «integritas».

«Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret...» (DS 389).

Os conceitos de «integritas» e, em especial, o de «libertas», pressupõem a liberdade da concupiscência, embora os documentos eclesiais desta época não a mencionem de modo explícito.

O primeiro homem estava além disso livre da necessidade da morte (DS 222, 372 e 1511).

O Concílio Tridentino define o estado do primeiro homem, anterior ao pecado, como «santidade e justiça» («sanctitas et iustitia» — DS 1511 e 1512) ou como «inocência» («innocentia» — DS 1521).

As novas declarações nesta matéria defendem a absoluta gratuidade do dom original da graça, contra as afirmações dos jansenistas. A «integritas primae creationis» era uma elevação imerecida da natureza humana («indebita humanae naturae exaltatio») e não «o estado que Ihe era devido por natureza» («naturalis eius condicio» — DS 1926). Deus poderia portanto criar o homem sem estas graças e dons (DS 1955); isto não violaria a essência da natureza humana nem a privaria dos seus privilégios fundamentais (DS 1903-1907, 1909, 1921, 1923, 1924, 1926, 1955, 2434, 2437, 2616 e 2617).

Em analogia com os Sínodos antipelagianos, o Concílio Tridentino trata sobretudo do dogma do pecado original, inserindo no seu ensinamento os precedentes enunciados que vinham a propósito. Aqui, porém, foi introduzida certa precisão, que em parte mudou o conteúdo encerrado no conceito de «liberdade» ou «liberum arbitrium». A «liberdade da vontade» dos documentos antipelagianos não significa possibilidade de escolha, relacionada com a natureza humana, portanto constante, mas referia-se só à possibilidade de realizar os atos meritórios, a liberdade que brota da graça e que o homem pode perder.

Ora, por causa do pecado, Adão perdeu o que não pertencia à natureza humana entendida no sentido estrito da palavra, isto é «integritas», «sanctitas», «iustitia». O «liberum arbitrium», a liberdade da vontade, não foi tirada, mas enfraqueceu-se:

«...liberum arbitrium minime extinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum...» (DS 1521 Trid. Sess. VI,

Decr. de iustificatione, C. 1).

Juntamente com o pecado aparecem a concupiscência e a inelutabilidade da morte:

«...primum hominem... cum mandatum Dei... fuisset transgressus, statim, sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, emisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui «mortis» deinde «habuit imperium»... «totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse...» (DS 1511, Trid. Sess. V, Decr. de pecc. orig. 1).

(Cfr. *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln-Zurich-Koln 1967, pp. 827-828: W. Seibel, «Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen»).

Quarta-feira, 28 de Maio de 1980

O corpo não submetido ao espírito ameaça a unidade do homem-pessoa

1. Vamos ler de novo os primeiros capítulos do Livro do Gênesis, para compreender como — com o pecado original — o «homem da concupiscência» tomou o lugar do «homem da inocência» original. As palavras de Gênesis, 3, 10, «cheio de medo, porque estou nu, escondi-me», que ponderamos há duas semanas, documentam a primeira experiência de vergonha do homem perante o seu Criador: vergonha que poderia chamar-se «cósmica».

Todavia, esta «vergonha cósmica» — é possível descobrir-lhe os traços na situação total do homem depois do pecado original — no texto bíblico dá lugar a outra forma de vergonha. E a vergonha que se produz na humanidade mesma, isto é, causada pela íntima desordem naquilo pelo qual o homem, no mistério da criação, era «a imagem de Deus», tanto no «eu» pessoal como na relação interpessoal, através da primordial comunhão das pessoas, constituída juntamente pelo homem e pela mulher. Aquela vergonha, cuja causa se encontra na humanidade mesma, é imanente e relativa ao mesmo tempo: manifesta-se na dimensão da interioridade humana e ao mesmo tempo refere-se ao «outro». Esta é a vergonha da mulher «quanto» ao homem, e também do homem «quanto» à mulher: vergonha recíproca, que os obriga a cobrir a própria nudez, a esconder os próprios corpos, a tirar da vista do homem o que forma o sinal visível da feminilidade, e da vista da mulher o que forma o sinal visível da masculinidade. Em tal direção se orientou a vergonha de ambos depois do pecado original, quando deram conta de «estarem nus», como atesta Gén. 3, 7. O texto javista parece indicar explicitamente o carácter «sexual» desta vergonha: «prenderam folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas como se fossem cinturões». Todavia, podemos perguntar-nos se o aspecto «sexual» tem só carácter «relativo»; por outras palavras: se se trata de vergonha da própria sexualidade só em referência a pessoa do outro sexo.

2. Apesar de, à luz daquela única frase determinante de Gén. 3, 7, a resposta à interrogação parecer inculcar sobretudo o carácter relativo da vergonha original, contudo a reflexão sobre todo o contexto imediato permite descobrir o seu fundo mais imanente. Aquela vergonha, que sem dúvida se manifesta na ordem «sexual», revela uma dificuldade específica de advertir a essencialidade humana do próprio corpo: dificuldade, que o homem não tinha experimentado no estado de inocência original. Assim, de fato, se podem entender as palavras «cheio de medo, porque estou nu», as quais colocam em evidência as consequências do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal no íntimo do homem. Por meio destas palavras desvela-se certa fractura constitutiva no interior da pessoa humana, quase uma ruptura da original unidade espiritual e somática do homem. Este dá-se conta pela primeira vez que o seu corpo cessou de beber da força do espírito, que o elevava ao nível da imagem de Deus. A sua vergonha original traz em si os sinais de uma específica humilhação comunicada pelo corpo. Esconde-se nela o germe daquela contradição, que acompanhará o homem «histórico» em todo o seu caminho terrestre, como escreve São Paulo: «Sinto prazer na lei de Deus, de acordo com o homem interior. Mas vejo outra lei nos meus membros, a lutar contra a lei da minha razão» (Rom. 7, 22-23).

3. Assim, pois, aquela vergonha é imanente. Contém tal agudeza cognoscitiva que origina uma inquietação fundamental em toda a existência humana, não só diante da perspectiva da morte, mas também diante daquela de que dependem o valor mesmo e a dignidade da pessoa no seu significado ético. Em tal sentido a vergonha original do corpo («estou nu») é já medo («cheio de medo») e anuncia a inquietação da consciência ligada à concupiscência. O corpo, que não está sujeito ao espírito como no estado de inocência original, tem em si um foco constante de resistência ao espírito e ameaça de algum modo a unidade do homem-pessoa, isto é, a natureza moral, que mergulha solidamente as raízes na constituição mesma da pessoa. A concupiscência, e em particular a concupiscência do corpo, é ameaça específica à estrutura da autoposse e do autodomínio, por meio da qual se forma a pessoa humana. E constitui para ela também um desafio específico. Seja como for, o homem da concupiscência não domina o próprio corpo do mesmo modo, com igual simplicidade e «naturalidade», como o fazia o homem da inocência original. A estrutura da autoposse, essencial para a pessoa, é nele, em certo modo, abalada até aos fundamentos, ele de novo se identifica com ela enquanto está continuamente pronto a conquistá-la.

4. Com tal desequilíbrio interior está unida a vergonha imanente. E esta tem carácter «sexual», porque exatamente a esfera da sexualidade humana parece colocar em especial evidência aquele desequilíbrio, que brota da concupiscência e especialmente da «concupiscência do corpo». Sob este ponto de vista, aquele primeiro impulso de que fala Gênesis 3, 7 («reconhecendo que estavam nus, prenderam folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas como se fossem cinturões») é muito eloquente; é como se o «homem da concupiscência» (varão e mulher «no ato do conhecimento do bem e do mal») experimentasse ter simplesmente cessado, mesmo através do próprio corpo e sexo, o estar acima do mundo dos seres vivos ou «animalia». É como se experimentasse uma específica fractura da integridade pessoal do próprio corpo, particularmente no que lhe determina a sexualidade e está diretamente ligado com a chamada

àquela unidade, em que o homem e a mulher «serão uma só carne» (Gén. 2, 24). Por isso, aquele pudor imanente e ao mesmo tempo sexual é sempre, ao menos indiretamente, relativo. É o pudor da própria sexualidade «quanto» ao outro ser humano. De tal modo, o pudor é manifestado na narrativa Gênesis 3, pelo qual somos, em certo sentido, testemunhas do nascimento da concupiscência humana. É portanto suficientemente clara também a motivação para das palavras de Cristo sobre o homem (varão), que «olha para uma mulher, desejando-a» (Mt. 5, 28), subir àquele primeiro momento, em que o pudor se explica mediante a concupiscência e esta mediante o pudor. Assim entendemos melhor porque — e em que sentido — Cristo fala do desejo como «adultério» cometido no coração, porque se dirige ao «coração» humano.

5. O coração humano conserva em si contemporaneamente o desejo e o pudor. O nascimento do pudor orienta-nos para aquele momento em que o homem interior, «o coração», fechando-se ao que «vem do Pai», se abre ao que «vem do mundo». O nascimento do pudor no coração humano dá-se a par e passo com o início da concupiscência — da tríplice concupiscência segundo a teologia joanina (cfr. 1 Jo. 2, 16) e em particular da concupiscência do corpo. O homem tem pudor do corpo por causa da concupiscência. Mais, tem pudor não tanto do, corpo quanto exatamente da concupiscência: tem pudor do corpo por causa da concupiscência. Tem pudor do corpo por causa daquele estado do seu espírito a que a teologia e a psicologia dão a mesma denominação sinônima: desejo ou concupiscência, embora com significado não de todo igual. O significado bíblico e teológico do desejo e da concupiscência difere do usado na psicologia. Para esta última, o desejo provém da falta ou da necessidade, que o valor desejado deve satisfazer. A concupiscência bíblica, como deduzimos de 1 Jo. 2, 16, indica o estado do espírito humano afastado da simplicidade original e da plenitude dos valores, que o homem e o mundo possuem «nas dimensões de Deus». exatamente essa simplicidade e plenitude do valor do corpo humano na primeira experiência da sua masculinidade-feminilidade, de que fala Gênesis 2, 23-25, sofreu sucessivamente, «nas dimensões do mundo», transformação radical. E então, juntamente com a concupiscência do corpo, nasceu o pudor.

6. O pudor tem significado duplo: indica ameaça do valor e ao mesmo tempo preserva interiormente esse valor (Cfr. Karol WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Torino, 1978, cap. «Metafisica del pudore», pp. 161-178). O fato de o corpo humano, desde o momento em que nele nasce a concupiscência do corpo, conservar em si também a vergonha, indica que se pode e deve fazer apelo a ele quando se trata de garantir aqueles valores, a que a concupiscência tira a sua original e plena dimensão. Se conservamos isto na mente, estamos capazes de compreender melhor porque, falando da concupiscência, Cristo faz apelo ao «coração» humano.

Quarta-feira, 4 de Junho de 1980

O homem com o seu corpo à luz da palavra de Deus

1. Falando do nascimento da concupiscência no homem, com base no Livro do Gênesis, analisamos o significado original da vergonha, que aparece com o primeiro pecado. A análise da vergonha, à luz da narrativa bíblica, consente-nos compreender, ainda mais a fundo, o significado que ela tem para o conjunto das relações interpessoais homem-mulher. O capítulo terceiro do Gênesis demonstra sem qualquer dúvida ter aquela vergonha aparecido na relação recíproca do homem com a mulher e que tal relação, por causa da vergonha mesma, sofreu transformação radical. E como ela nasceu, nos corações de ambos, ao mesmo tempo que a concupiscência do corpo, a análise da vergonha original permite-nos igualmente examinar em que relação fica tal concupiscência a respeito da comunhão das pessoas, que desde o princípio foi concedida e assinalada como missão ao homem e à mulher, por isso mesmo que foram criados «à imagem de Deus». Por isso, a nova etapa do estudo sobre a concupiscência, que «ao princípio» se tinha manifestado por meio da vergonha do homem e da mulher segundo Gênesis 3, é a análise da insaciabilidade da união, isto é da comunhão das pessoas, que devia ser expressa também pelos seus corpos, segundo a própria específica masculinidade e feminilidade.

2. Sobretudo, portanto, esta vergonha que, segundo a narração bíblica, leva o homem e a mulher a esconderem reciprocamente os próprios corpos e em especial a diferenciação sexual de ambos, confirma que se infringiu aquela capacidade original de comunicarem reciprocamente a si mesmos, de que fala Gênesis 2, 25. A radical mudança do significado da nudez original deixa-nos supor transformações negativas de toda a relação interpessoal homem-mulher. Aquela recíproca comunhão na humanidade mesma por meio do corpo e por meio da sua masculinidade e feminilidade, que tinha tão forte ressonância na passagem precedente da narrativa javista (cfr. Gén. 2, 23-25), é neste momento perturbada: como se o corpo, na sua masculinidade e feminilidade, cessasse de constituir o «insuspeitável» substrato da comunhão das pessoas, como se a sua original função fosse «posta em dúvida» na consciência do homem e da mulher. Desaparecem a simplicidade e a «pureza» da experiência original, que facilitava singular plenitude no comunicar recíproco de ambos. Obviamente, os nossos primeiros pais não deixaram de comunicar reciprocamente, através do corpo e dos seus movimentos, gestos e expressões; mas desapareceu a simples e direta comunhão mútua, relacionada com a experiência original da recíproca nudez. Quase de improviso, apareceu na consciência deles uma soleira intransponível, que limitava a originária «doação de si» ao outro, em plena confiança a tudo o que constituía a própria identidade e, ao mesmo tempo, diversidade, de um lado o feminino, do outro o masculino. A diversidade, ou seja a diferença de sexos, masculino e feminino, foi de repente sentida e compreendida como elemento de recíproca contraposição de pessoas. Isto é atestado pela expressão concisa de Gênesis 3, 7: «reconheceram que estavam nus», e pelo seu contexto imediato. Tudo isto faz parte também da análise da primeira vergonha. O livro do Gênesis não só lhe descreve a origem no ser humano, mas consente também que se desvelem os seus graus em ambos, no homem e na mulher.'

3. Encerrar-se a capacidade de uma plena comunhão recíproca, que se manifesta como pudor sexual, consente-nos entender melhor o valor original do significado unificante do corpo. Não se pode, de fato, compreender de outro modo aquele encerrar-se respectivo, ou seja a verdade, senão em relação com o significado que o corpo, na sua feminilidade e masculinidade tinha anteriormente para o homem no estado de inocência original. Aquela significado unificante entende-se não só a respeito da unidade, que o homem e a mulher, como cônjuges, deviam constituir, tornando-se «uma só carne» Gén. 2, 24) através do ato conjugal, mas também com referência à mesma «comunhão das pessoas», que fora a dimensão própria da existência do homem e da mulher no mistério da criação. O corpo na sua masculinidade e feminilidade constituía o «substrato» peculiar de tal comunhão pessoal. O pudor sexual, de que trata Gênesis 3, 7, atesta a perda da original certeza de o corpo humano, através da sua masculinidade e feminilidade, ser aquele mesmo «substrato» da comunhão das pessoas, que «simplesmente» a exprima e sirva para a sua realização (e assim também para o aperfeiçoamento da «imagem de Deus» no mundo visível). Este estado de consciência de ambos tem fortes repercussões no contexto seguinte de Gênesis 3, de que em breve nos ocuparemos. Se o homem, depois do pecado original, tinha perdido por assim dizer o sentido da imagem de Deus em si, isto manifestou-se com a vergonha do corpo (cfr. especialmente Gén. 3,10-11). Aquela vergonha, invadindo a relação homem-mulher na sua totalidade, manifestou-se com o desequilíbrio do significado original da unidade corpórea, isto é, do corpo como «substrato» peculiar da comunhão das pessoas. Como se o aspecto pessoal da masculinidade e feminilidade, que primeiro punha em evidência o significado do corpo para uma plena comunhão das pessoas, cedesse o lugar apenas à sensação da «sexualidade» a respeito do outro ser humano. E como se a sexualidade se tornasse «obstáculo» na relação pessoal do homem com a mulher. Ocultando-a reciprocamente, segundo Gênesis 3, 7, ambos a exprimem quase por instinto.

4. Esta é, a um tempo, como a «segunda» descoberta do sexo, que na narração bíblica difere radicalmente

da primeira. Todo o contexto da narrativa comprova que esta nova descoberta distingue entre o homem «histórico» da concupiscência (mais, da tríplice concupiscência) e o homem da inocência original. Em que relação se coloca a concupiscência, e em particular a concupiscência da carne, a respeito da comunhão das pessoas, tendo como mediano o corpo, na sua masculinidade e feminilidade, isto é, a respeito da comunhão assinalada, «desde o princípio», ao homem pelo Criador? Eis a interrogação que devemos apresentar-nos, exatamente quanto «ao princípio», acerca da experiência da vergonha, à qual se refere a narrativa bíblica. A vergonha, como já observámos, manifesta-se na narração de Gênesis 3 como sintoma da separação do homem quanto ao amor, de que era participante no mistério da criação segundo a expressão joanina: o que «vem do Pai». «Aquilo que está no mundo», isto é a concupiscência, traz consigo uma quase constitutiva dificuldade de identificação com o próprio corpo; e não só no âmbito da própria subjetividade, mas, ainda mais, a respeito da subjetividade do outro ser humano: da mulher para o homem, do homem para a mulher.

5. Daqui a necessidade de esconder-se diante do «outro» com o próprio corpo, com aquilo que determina a própria feminilidade/ masculinidade. Esta necessidade demonstra a carência fundamental de confiança, o que por si indica o desabar da original relação «de comunhão». Precisamente o respeito à subjetividade do outro e ao mesmo tempo à própria subjetividade, suscitou nesta nova situação, isto é, no contexto da concupiscência, a exigência da ocultação, de que fala Gênesis 3, 7.

E precisamente aqui nos parece descobrir de novo um significado mais profundo do pudor «sexual» e também o pleno significado daquele fenómeno, a que se refere o texto bíblico para revelar o confim entre o homem da inocência original e o homem «histórico» da concupiscência. O texto integral de Gênesis 3 fornece-nos elementos para definir a dimensão mais profunda da vergonha; mas isto exige análise à parte. Iniciá-la-emos na próxima reflexão.

Quarta-feira, 18 de Junho de 1980

O domínio «sobre» o outro na relação interpessoal

1. Em Gênesis 3 é descrito com surpreendente precisão o fenômeno da vergonha, aparecida no primeiro homem juntamente com o pecado original. Uma atenta reflexão sobre este texto consente-nos deduzir que a vergonha, sucedida à absoluta confiança relacionada com o anterior estado de inocência original na recíproca relação entre o homem e a mulher, tem dimensão mais profunda. E preciso a este propósito reler até ao fim o capítulo 3.º do Gênesis, e não limitar a leitura ao versículo 7.º nem ao texto dos versículos 10-11, que encerram o testemunho acerca da primeira experiência da vergonha. Eis que, em seguida a esta narrativa, se rompe o diálogo de Deus-Javé com o homem e a mulher, e inicia-se um monólogo. Javé dirige-se à mulher e fala primeiro das dores do parto, que doravante acompanharão este: «Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, os teus filhos hão-de nascer entre dores...» (Gén. 3, 1).

A isto segue-se a expressão característica da futura relação entre ambos, do homem e da mulher: «Para com o teu marido será o teu instinto, mas ele dominar-te-á» (Gén.3, 16)

2. Estas palavras, do mesmo modo que as do Gênesis 2, 24, têm carácter de perspectiva. A vigorosa formulação de 3, 16 parece dizer respeito ao conjunto dos fatos, que em certo modo parecem ter surgido já na original experiência da vergonha, e sucessivamente se manifestaram em toda a experiência interior do homem «histórico». A história das consciências e dos corações humanos terá em si a contínua confirmação das palavras contidas em Gênesis 3, 16. As palavras pronunciadas ao princípio parecem referir-se a uma particular «diminuição» da mulher a respeito do homem. Mas não há motivo para entendê-la como diminuição ou desigualdade social. Imediatamente porém a expressão «para com o teu marido será o teu instinto, mas ele dominar-te-á», indica outra forma de desigualdade, que a mulher sentirá como falta de plena unidade precisamente no vasto contexto da união com o homem, união a que ambos foram chamados segundo Gênesis 2, 24.

3. As palavras de Deus-Javé «para com o teu marido será o teu instinto, mas ele dominar-te-á» (Gén. 3, 1) não dizem respeito exclusivamente ao momento da união do homem e da mulher, quando ambos se unem a ponto de se tornarem uma só carne (cfr. Gén. 2, 24), mas referem-se ao amplo contexto das relações mesmo indiretas da união conjugal no seu conjunto. Pela primeira vez o homem é aqui definido como «marido». Em todo o contexto da narrativa javista tais palavras têm em vista sobretudo uma infração, uma fundamental perda da primitiva comunidade-comunhão de pessoas. Esta deveria tornar reciprocamente felizes o homem e a mulher mediante a busca de uma simples e pura união recíproca oferta de si mesmos, isto é, a experiência do dom da pessoa expresso com a alma e com o corpo, com a masculinidade e a feminilidade («carne da minha carne»: Gén. 2, 23), e por fim mediante a subordinação de tal união à bênção da fecundidade com a «procriação».

4. Parece portanto que, nas palavras dirigidas por Deus-Javé à mulher, se encontra uma ressonância mais profunda da vergonha, que ambos começaram a sentir depois da ruptura da Aliança original com Deus. Nelas encontramos, além disso, mais plena motivação de tal vergonha. De modo mais discreto, e apesar disso bastante decifrável e expressivo, Gênesis 3, 16 atesta como aquela original e beatificante união conjugal das pessoas será deformada no coração do homem pela concupiscência. Estas palavras são diretamente dirigidas à mulher, mas referem-se ao homem, ou antes aos dois juntos.

5. Já a análise de Gênesis 3, 7, feita precedentemente, demonstrou que na nova situação, depois da ruptura da Aliança original com Deus, o homem e a mulher se encontram entre si, em vez de unidos, mais divididos ou mesmo contrapostos por causa da masculinidade ou feminilidade de cada um. A narrativa bíblica, pondo em relevo o impulso instintivo que impelira ambos a cobrirem os corpos, descreve ao mesmo tempo a situação em que o homem, como varão ou mulher — primeiro era perfeitamente varão mulher — se sente mais apartado do corpo, como da fonte da original união na humanidade («carne da minha carne»), e mais contraposto ao outro precisamente com base no corpo e no sexo. Tal contraposição não destrói nem exclui a união conjugal, querida pelo Criador (cfr. Gén. 2, 24), nem os seus efeitos procriativos; mas confere à prática desta união outra direcção, que será própria do homem da concupiscência. Disto precisamente fala Gênesis 3, 16.

A mulher cujo «instinto será para com o (próprio) marido» (Gén. 3, 16), e o homem que responde a tal instinto, como lemos «dominar-te-á», formam indubitavelmente o mesmo par humano, o mesmo matrimônio de Gênesis 2, 24, mais, a própria comunidade de pessoas: todavia, são agora alguma coisa de diverso. Já não são apenas chamados à união e unidade, mas também ameaçados pela insaciabilidade daquela união e unidade, que não cessa de atrair o homem e a mulher exatamente porque são pessoas, chamadas desde a eternidade a existir «em comunhão». À luz da narrativa bíblica, o pudor sexual tem o seu profundo significado, que está em relação precisamente com a não saciada aspiração a realizar, na «união conjugal

do corpo» (Gén. 2, 24), a comunhão recíproca de pessoas.

6. Tudo isto parece confirmar, sob vários aspectos, que na base da vergonha, de que o homem «histórico» se tornou participante, está a tríplice concupiscência de que trata a primeira Carta de João 2, 16: não só a concupiscência da carne, mas também «a concupiscência dos olhos e a soberba da vida». A expressão relativa ao «domínio» («ele dominar-te-á») de que nos fala Gênesis 3, 16 não indica porventura esta última forma de concupiscência? O domínio «sobre» o outro — do homem sobre a mulher — não muda acaso essencialmente a estrutura de comunhão na relação interpessoal? Não transpõe para a dimensão de tal estrutura alguma coisa que faz do ser humano um objecto, em certo sentido concupiscível para os olhos?

Eis as interrogações que nascem da reflexão sobre as palavras de Deus-Javé segundo Gênesis 3, 16. Essas palavras, pronunciadas quase no limiar da história humana depois do pecado original, desvelam-nos não só a situação exterior do homem e da mulher, mas consentem-nos também penetrar no interior dos profundos mistérios do coração de ambos.

Aos jovens Casais

Uma especial saudação também aos jovens Casais. Caríssimos, desejo ardentemente que o vosso amor recíproco, fortificado pelo Sacramento do matrimônio, seja imperecível e que a vossa família nunca conheça a desconfiança, a impaciência e o egoísmo, mas seja sempre caracterizada por um compromisso generoso e uma harmonia serena.

O Senhor Jesus e Maria Santíssima tenham sempre o lugar de honra não só na vossa casa, mas também na vossa vida. Com este fim rezo por vós e abençoo-vos cordialmente.

Quarta-feira, 25 de Junho de 1980

A tríplice concupiscência limita o significado esponsal do corpo

1. A análise que fizemos durante a precedente reflexão estava centrada nas seguintes palavras de Gênesis 3, 16, dirigidas por Deus-Javé à primeira mulher depois do pecado original: «Para com o teu marido será o teu instinto, mas ele dominar-te-á» (Gén. 3, 16). Chegamos a concluir que estas palavras contêm um adequado esclarecimento e uma profunda interpretação da vergonha original (cfr. Gén. 3, 7), tornada parte do homem e da mulher juntamente com a concupiscência. A explicação desta vergonha não se há-de procurar no corpo mesmo, na sexualidade somática de ambos, mas remonta às transformações mais profundas sofridas pelo espírito humano. Precisamente este espírito está de modo particular consciente de quão insaciável ele é da mútua unidade entre o homem e a ,mulher. E tal consciência, por assim dizer, torna as culpas ao corpo, tira-lhes a simplicidade e a pureza do significado conexo com a inocência original do ser humano. Em relação com essa consciência, a vergonha é experiência secundária: se por um lado revela o momento da concupiscência, ao mesmo tempo pode premunir das consequências do tríplice elemento da concupiscência. Pode-se mesmo dizer que o homem e a mulher, por meio da vergonha, quase permanecem no estado da inocência original. Imediatamente, de fato, tomam consciência do significado esponsal do corpo e tendem a resguardá-lo, por assim dizer, da concupiscência, como também procuram manter o valor da comunhão, ou seja da união das pessoas na «unidade do corpo».

2. Gênesis 2, 24 fala com discrição mas também com clareza da «união dos corpos» no sentido da autêntica união das pessoas: «O homem... unir-se-á à sua mulher e os dois serão uma só carne»; e do contexto conclui-se que esta união provém de uma escolha, dado que o homem «abandona» pai e mãe para unir-se à sua mulher. Tal união das pessoas comporta que elas se tornam «uma só carne». Partindo desta expressão «sacramental», correspondente à comunhão das pessoas — do homem e da mulher — na original chamada de ambos à união conjugal, podemos compreender melhor a mensagem própria do Gênesis 3, 16; isto é, podemos estabelecer e quase reconstruir em que está o desequilíbrio, mesmo a peculiar deformação da relação original interpessoal de comunhão, a que aludem as palavras «sacramentais» de Gênesis 2, 24.

3. Pode-se portanto dizer — aprofundando Gênesis 3, 16 — que enquanto por um lado o «corpo», constituído na unidade do sujeito pessoal, não cessa de estimular os desejos da união pessoal, precisamente por causa da masculinidade e feminilidade («para com o teu marido será o teu instinto»), por outro lado e ao mesmo tempo a concupiscência dirige a seu modo estes desejos; isto é confirmado pela expressão «Ele te dominará». A concupiscência da carne orienta porém tais desejos para a satisfação do corpo, muitas vezes a preço de uma autêntica e plena comunhão das pessoas. Em tal sentido, dever-se-ia prestar atenção à maneira como são distribuídas as acentuações semânticas nos versículos de Gênesis 3; de fato, embora estejam dispersas, revelam coerência interna. O homem é aquele que parece sentir vergonha do próprio corpo com particular intensidade: «cheio de medo, porque estou nu, escondi-me» (Gén. 3, 10); estas palavras põem em relevo o carácter verdadeiramente metafísico da vergonha. Ao mesmo tempo, o homem é aquele pelo qual a vergonha, unida à concupiscência, se tornará impulso para «dominar a mulher («ele te dominará»)). Em seguida, a experiência de tal domínio manifesta-se mais diretamente na mulher como o desejo insaciável de uma união diversa. Desde o momento em que o homem a «domina», à comunhão das pessoas — feita de plena unidade espiritual dos dois sujeitos que se dão reciprocamente — sucede uma diversa relação mútua, isto é, uma relação de posse do outro à maneira de objecto do próprio desejo. Se tal impulso prevalece por parte do homem, os instintos que a mulher dirige para ele, segundo a expressão de Gênesis 3, 16, podem assumir — e assumem — carácter análogo. E talvez por vezes se antecipem ao «desejo» do homem, ou tendam até a despertá-lo e a dar-lhe impulso.

4. O texto de Gênesis 3, 16 parece indicar sobretudo o homem como aquele que «deseja», analogamente ao texto de Mateus 5, 27-28, que forma o ponto de partida para as presentes meditações; apesar disso, quer o homem quer a mulher tornaram-se um «ser humano» sujeito à concupiscência. E por isso ambos têm como sorte a vergonha, que com a sua profunda ressonância toca o íntimo quer da personalidade masculina quer da feminina, ainda que de maneira diversa. O que aprendemos de Gênesis 3 consente-nos apenas desenhar esta duplicidade, mas já só esses traços são muito significativos. Acrescentemos que, tratando-se de um texto tão arcaico, ele é surpreendentemente eloquente e agudo.

5. Uma adequada análise de Gênesis 3 leva portanto à conclusão, segundo a qual a tríplice concupiscência, incluída a do corpo, traz consigo uma limitação do significado esponsal do corpo mesmo, de que o homem e a mulher eram participantes no estado da inocência original. Quando falamos do significado do corpo, fazemos antes de tudo referência à plena consciência do ser humano, mas incluímos também toda a efetiva experiência do corpo na sua masculinidade e feminilidade, e, em qualquer caso, a constante predisposição para tal experiência. O «significado» do corpo não é só alguma coisa de conceptual. Sobre isto já chamamos suficientemente a atenção nas precedentes análises. O «significado do corpo» é ao mesmo

tempo o que determina a atitude: é o modo de viver o corpo. E a medida, que o homem interior, isto é, aquele «coração», ao qual se refere Cristo no Sermão da Montanha, aplica ao corpo humano quanto à sua masculinidade-feminilidade (portanto quanto à sua sexualidade).

Esse «significado» não modifica a realidade em si mesma, o que o corpo humano é e não deixa de ser na sexualidade que lhe é própria, independentemente dos estados da nossa consciência e das nossas experiências. Todavia, esse significado puramente objectivo do corpo e do sexo, fora do sistema das reais e concretas relações interpessoais entre o homem e a mulher, é em certo sentido «não histórico». Nós, pelo contrário, na presente análise — em conformidade com as fontes bíblicas — temos sempre em conta a historicidade do homem (também pelo fato de partirmos da sua pré-história teológica). Trata-se aqui, obviamente, de uma dimensão interior, que foge aos critérios externos da historicidade, mas que todavia pode ser considerada «histórica». Mais, ela está precisamente na base de todos os fatos que formam a história do homem — também a história do pecado e da salvação — e assim revelam a profundidade e a raiz mesma da sua historicidade.

6. Quando, neste vasto contexto, falamos da concupiscência como de limitação, infração ou mesmo deformação do significado esponsal do corpo, referimo-nos sobretudo às precedentes análises, que tratavam do estado da inocência original, isto é, da pré-história teológica do homem. Ao mesmo tempo, temos na mente a medida que o homem «histórico», com o seu «coração», aplica ao próprio corpo a respeito da sexualidade masculina-feminina. Esta medida não é alguma coisa de exclusivamente conceptual: é o que determina as atitudes e decide em linha de princípio sobre o modo de viver o corpo.

Certamente, a isto se refere Cristo no Sermão da Montanha. Procuramos aqui aproximar-nos das palavras tiradas de Mateus 5, 27-28 no limiar mesmo da história teológica do homem, tomando-as portanto em consideração já no contexto de Gênesis 3. A concupiscência como limitação, infração ou mesmo deformação do significado esponsal do corpo, pode ser verificada de maneira especialmente clara (não obstante a concisão da narrativa bíblica) nos dois progenitores, Adão e Eva; graças a eles pudemos encontrar o significado esponsal do corpo e tornar a descobrir em que consiste ele como medida do «coração» humano, de maneira que plasme a forma original da comunhão das pessoas. Se na experiência pessoal delas (que o texto bíblico nos permite seguir), aquela forma original sofreu desequilíbrio e deformação — como procuramos demonstrar por meio da análise da vergonha — devia sofrer uma deformação também o significado esponsal do corpo, que na situação da inocência original constituía a medida do coração de ambos, do homem e da mulher. Se conseguirmos reconstruir em que consiste esta deformação, teremos também a resposta à nossa pergunta: ou seja, em que coisa consiste a concupiscência da carne e que coisa constitui a sua especificidade teológica e ao mesmo tempo antropológica. Parece que uma resposta, teológica e antropológicamente adequada, importante por aquilo que diz respeito ao significado das palavras de Cristo no Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28), pode já tirada do contexto de Gênesis 3 e de toda a narrativa javista, que precedentemente nos permitiu clarificar o significado esponsal do corpo humano.

Aos jovens casais

E agora uma palavra de felicitações aos jovens casais. Queridos casais, dou-vos, antes de tudo, os meus parabéns pelo passo tão belo e empenhador que há pouco realizastes com a celebração do Sacramento do matrimônio, o qual consagrou o vosso amor, tornando-o estável e irrevogável. Faço também votos por que possais viver sempre neste autêntico amor conjugal com entusiástica doação recíproca, com amor sincero e com crescente fidelidade. O Senhor abençoe o vosso amor e o conserve para sempre na alegria cristã.

Quarta-feira, 23 de Julho de 1980

A concupiscência torna impossível a liberdade interior do dom

O corpo humano na sua masculinidade e feminilidade, segundo o mistério da criação — como sabemos pela análise de Gênesis 2, 23-25 — não é só fonte de fecundidade, isto é, de procriação, mas desde «o princípio» tem carácter esponsal: quer dizer, é capaz de exprimir o amor com que o homem-pessoa se torna dom verificando assim o profundo sentido do próprio ser e do próprio existir. Nesta sua peculiaridade, o corpo é a expressão do espírito e é chamado, no mistério mesmo da criação, a existir na comunhão das pessoas «à imagem de Deus». Ora a concupiscência «que vem do mundo» — trata-se diretamente da concupiscência do corpo — limita e deforma aquele modo objectivo de existir do corpo, de que o homem se tornou participante. O «coração» humano experimenta o grau desta limitação ou deformação, sobretudo no âmbito das relações recíprocas homem-mulher. exatamente na experiência do «coração» a feminilidade e a masculinidade, nas suas relações recíprocas, parecem não ser já a expressão do espírito que tende para a comunhão pessoal, e ficam só objecto de atração, em certo sentido como acontece «no mundo» dos seres vivos que, da mesma maneira que o homem, receberam a bênção da fecundidade (cf. Gén. 1).

2. Tal semelhança está certamente incluída na obra da criação; confirma-o também Gênesis 2 e particularmente o versículo 24. Todavia, o que formava o substrato «natural», somático e sexual, daquela atração, já exprimia plenamente no mistério da criação a chamada do homem e da mulher à comunhão pessoal; pelo contrário, depois do pecado, na nova situação de que fala Gênesis 3, tal expressão enfraqueceu-se e ofuscou-se: como se diminuísse ao delinear-se as relações recíprocas, ou como se fosse repelida para outro plano. O substrato natural e somático da sexualidade humana manifestou-se com força quase autógena, marcada por certo «constrangimento do corpo», activo segundo uma dinâmica própria, que limita a expressão do espírito e a experiência da troca do dom da pessoa. As palavras de Gênesis 3, 16 dirigidas à primeira mulher parecem indicá-lo de modo bastante claro («Procurarás com paixão aquele a quem estarás sujeita»).

3. O corpo humano na sua masculinidade-feminilidade quase perdeu a capacidade de exprimir esse amor, em que o homem-pessoa se torna dom, conforme a mais profunda estrutura e finalidade da sua existência pessoal. como já observamos nas precedentes análises. Se aqui não formulamos este juízo de modo absoluto e lhe acrescentamos a expressão adverbial «quase», fazemo-lo porque a dimensão do dom — isto é a capacidade de exprimir o amor com que o homem, mediante a sua feminilidade ou masculinidade, se torna dom para o outro — nalguma medida não cessou de trespassar e plasmar o amor que nasce no coração humano. O significado esponsal do corpo não se tornou totalmente estranho àquele coração: não ficou nisso totalmente sufocado por parte da concupiscência, mas só habitualmente ameaçado. O «coração» tornou-se lugar de combate entre o amor e a concupiscência. Quanto mais a concupiscência domina o coração, tanto menos este experimenta o significado esponsal do corpo, e tanto menos se torna sensível ao dom da pessoa, que nas relações recíprocas do homem e da mulher exprime exatamente aquele significado. Certamente, também aquele «desejo» de que fala Cristo em Mateus 5, 27-28, aparece no coração humano em formas múltiplas: nem sempre é evidente e manifesto, às vezes é obscuro, de maneira que se faz chamar «amor», ainda que mude o seu autêntico aspecto e obscureça a limpidez do dom na relação recíproca das pessoas. Quer acaso isto dizer que tenhamos o dever de desconfiar do corpo humano? Não! Quer somente dizer que devemos manter o domínio.

4. A imagem da concupiscência do corpo, que deriva da presente análise, tem clara referência à imagem da pessoa, com que ligamos as nossas precedentes reflexões sobre o tema do significado esponsal do corpo. O homem de fato como pessoa é na terra «a única criatura que Deus quis por si mesma» e, ao mesmo tempo, aquele que não pode «encontrar-se plenamente senão através de um dom sincero de si» (*Gaudium et spes*, 24). A concupiscência em geral — e a concupiscência do corpo em particular — abrange precisamente este «dom sincero»: subtrai ao homem, poder-se-ia dizer, a dignidade do dom, que é expressa pelo seu corpo mediante a feminilidade e a masculinidade, e em certo sentido «despersonaliza» o homem fazendo-o objecto «para o outro». Em vez de ser «juntamente com o outro» — sujeito na unidade, melhor na sacramental «unidade do corpo» — o homem torna-se objecto para o homem: a mulher para o varão e vice-versa. As palavras de Gênesis 3, 16 — e, antes ainda, de Gênesis 3, 7 — o atestam, com toda a clareza do contraste, a respeito de Gênesis 2, 23-25.

5. Infringindo a dimensão do dom recíproco do homem e da mulher, a concupiscência põe também em dúvida que seja querido pelo Criador cada um «por Si mesmo». A subjetividade da pessoa cede, em certo sentido, à objectividade do corpo. Por causa do corpo, o homem torna-se objecto para o homem — a mulher para o varão e vice-versa. A concupiscência significa, por assim dizer, que as relações pessoais do homem e da mulher estão unilateral e redutivamente vinculadas ao corpo e ao sexo, no sentido de tais relações se tornarem quase incapazes de acolher o dom recíproco da pessoa. Não contêm nem tratam a feminilidade-masculinidade segundo a plena dimensão da subjetividade pessoal nem constituem a expressão da

comunhão, mas permanecem unilateralmente determinadas «pelo sexo».

6. A concupiscência comporta a perda da liberdade interior do dom. O significado esponsal do corpo humano está precisamente ligado a esta liberdade. O homem pode tornar-se dom — ou seja o varão e a mulher podem existir na relação do dom recíproco de si — se cada um deles se domina a si mesmo. A concupiscência, que se manifesta como «constrangimento 'sui generis' do corpo», limita interiormente e restringe o autodomínio de si, e por isso mesmo, em certo sentido, torna impossível a liberdade interior do dom. Juntamente com isto, sofre ofuscamento também a beleza, que o corpo humano possui no seu aspecto masculino e feminino, como expressão do espírito. Fica o corpo como objecto de concupiscência e portanto como «terreno de apropriação» do outro ser humano. A concupiscência, de per si, não é capaz de promover a união como comunhão de pessoas. Sozinha, ela não une, mas apropria-se. A relação do dom muda-se em relação de apropriação.

Nesta altura, interrompamos hoje as nossas reflexões. O último problema aqui tratado é de tão grande importância, e é além disso tão subtil do ponto de vista da diferença entre o autêntico amor (isto é, entre a «comunhão das pessoas») e a concupiscência, que devemos retomá-lo no nosso próximo encontro.

Aos jovens Casais

Uma saudação particular desejo por fim dirigir aos jovens Casais presentes nesta Audiência para fortalecer, com a Bênção do Papa, aquela união que foi santificada e sancionada pelo Sacramento do matrimônio.

Desejo que o vosso amor, que hoje vos une tão solidamente, não só não se enfraqueça nunca, mas aumente, de dia para dia, numa harmoniosa unidade de intenções e desejos, quer no plano humano) quer no sobrenatural, no qual o amor conjugal é figura daquele mesmo amor que existe entre Cristo e a Igreja, sua esposa mística.

Invoco sobre as vossas famílias nascentes e sobre o vosso caminho a dois, que há pouco iniciastes, graças eleitas e bênçãos celestes.

Quarta-feira, 30 de Julho de 1980

Na vontade do dom recíproco a comunhão das pessoas

1. As reflexões, que vamos desenvolvendo no atual ciclo, ligam-se às palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da montanha sobre o «desejo» da mulher por parte do homem. Na tentativa de proceder a um exame de fundo, sobre a característica do «homem da concupiscência», subimos de novo ao Livro do Gênesis. Nele, a situação que se veio a criar na relação recíproca do homem e da mulher é indicada com grande precisão. Cada frase de Gênesis 3 é muito eloquente. As palavras de Deus-Javé dirigidas à mulher em Gênesis 3, 16 «Procurarás com paixão aquele a quem serás sujeita, o teu marido» parecem revelar, a uma análise aprofundada, em que modo a relação de dom recíproco, que existia entre eles no estado de inocência original, se mudou, depois do pecado, em relação de apropriação recíproca.

Se o homem se relaciona com a mulher, a ponto de a considerar apenas como objecto para dela se apropriar e não como dom, ao mesmo tempo condena-se a si mesmo a tornar-se também ele, para ela, apenas objecto de apropriação, e não dom. Parece que as palavras de Gênesis 3, 16 tratam de tal relação bilateral, embora diretamente seja dito apenas: «a quem serás sujeita». Além disso, na apropriação unilateral (que indiretamente é bilateral) desaparece a estrutura da comunhão entre as pessoas; ambos os seres humanos se tornam quase incapazes de atingir a medida interior do coração, voltada para a liberdade do dom e para o significado esponsal do corpo, que lhe é intrínseco. As palavras de Gênesis 3, 16 parecem sugerir que isto acontece sobretudo à custa da mulher, e que, seja como for, ela o sente mais do que o homem.

2. Pelo menos para este particular vale a pena dirigir agora a atenção. As palavras de Deus-Javé, segundo Gênesis 3, 16, «Procurarás com paixão aquele a quem serás sujeita» e as de Cristo segundo Mateus 5, 27-28 «Todo aquele que olhar para uma mulher desejando-a...» permitem descobrir certo paralelismo. Talvez aqui não se trate sobretudo de a mulher se tornar objecto de «desejo» por parte do homem, mas sim de — como já precedentemente pusemos em relevo — o homem «desde o princípio» dever ser guarda da reciprocidade do dom e do seu autêntico equilíbrio». A análise daquele «princípio» (Gén. 2, 23-25) mostra exatamente a responsabilidade do homem em acolher a feminilidade como dom e em transformá-la numa recíproca e bilateral troca. Com isto encontra-se em aberto contraste o retirar da mulher o próprio dom mediante a concupiscência. Se bem que a conservação do equilíbrio do dom pareça ter sido confiada a ambos, toca sobretudo ao homem uma especial responsabilidade, como se dele mais dependesse que o equilíbrio seja mantido ou desfeito ou mesmo — se já desfeito — possivelmente restabelecido. Certamente, a diversidade dos papéis segundo estes enunciados, a que fazemos aqui referência como a textos chaves, era também ditada pela marginalização social da mulher nas condições de então (e a Sagrada Escritura do Antigo e do Novo Testamento disso fornece suficientes provas); não obstante, está nisso encerrada uma verdade, que tem o seu peso independentemente de específicos condicionamentos devidos aos usos daquela determinada situação histórica.

3. A concupiscência faz que se torne o corpo quase «terreno» de apropriação da outra pessoa. Como é fácil entender, isto comporta a perda do significado esponsal do corpo. E, ao mesmo tempo, adquire outro significado também o fato de se pertencerem reciprocamente as pessoas, as quais, unindo-se de maneira que sejam «uma só carne» (Gén. 2, 24), são ao mesmo tempo chamadas a pertencer uma à outra. A particular dimensão da união pessoal do homem e da mulher através do amor exprime-se nas palavras «meu... minha». Estes pronomes, que desde sempre pertencem à linguagem do amor humano, figuram muitas vezes nas estrofes do Cântico dos Cânticos e também noutros textos bíblicos (1. Cf. por ex. Cf. 1, 9.13.14.15.16; 2, 2.3.8.9.10.13.14.16.17; 3, 2.3.4.9; 7, 11; 8, 12, 14. Cf. além disso, por ex., Ez. 16, 8; Os. 2, 18; Tb. 8, 7). São pronomes que, no seu significado «material», denotam uma relação de posse, mas no nosso caso indicam a analogia pessoal de tal relação. Pertencerem-se reciprocamente o homem e a mulher, em especial quando se pertencem como cônjuges «na unidade do corpo», é coisa que deriva desta analogia pessoal. A analogia — como é sabido — indica ao mesmo tempo uma semelhança mas também a carência de identidade (isto é, uma substancial dissemelhança). Só podemos falar de as pessoas pertencerem uma à outra reciprocamente, se tomamos em consideração tal analogia. De fato, no seu significado original e específico, pertencer pressupõe a relação do sujeito ao objecto: relação de posse e de propriedade. É relação não só objectiva, mas sobretudo «material»: pertencer a alguém alguma coisa, portanto um objecto.

4. Os termos «meu... minha», na eterna linguagem do amor humano, não têm - certamente — tal significado. Indicam a reciprocidade da doação, exprimem o equilíbrio do dom — talvez isto precisamente em primeiro lugar — isto é, aquele equilíbrio do dom, em que se instaura a recíproca *communio personarum*. E se esta é instaurada mediante o dom recíproco da masculinidade e da feminilidade, conserva-se nesta também o significado esponsal do corpo. Na verdade, as palavras «meu... minha», na linguagem do amor, parecem radical negação de pertença no sentido em que um «objecto-coisa material»

pertence ao sujeito-pessoa. A analogia conserva a sua função até vir a dar no significado acima exposto. A tríplice concupiscência, e em particular a concupiscência da carne, tira ao pertencer recíproco entre o homem e a mulher a dimensão que é própria da analogia pessoal, em que os termos «meu... minha» conservam o seu significado essencial. Tal significado essencial está fora da «lei de propriedade», fora do significado do «objecto de posse»; a concupiscência, pelo contrário, é orientada para este último significado. O passo que segue o possuir vai para o «gozo»: o objecto que possuo adquire para mim certo significado, enquanto disponho dele e dele me sirvo, o uso. É evidente que a analogia pessoal do pertencer se contrapõe decididamente a tal significado. E esta oposição é sinal de, o que na relação recíproca do homem e da mulher «vem do Pai», conservar a sua persistência e continuidade relativamente ao que vem «do mundo». Todavia, a concupiscência de per si impele o homem para a posse do outro como objecto, impele-o para o «gozo», que leva consigo a negação do significado esponsal do corpo. Na sua essência, o dom desinteressado é excluído pelo «gozo» egoísta. Não falam acaso dele as palavras de Deus-Javé dirigidas à mulher em Gênesis 3, 16?

5. Segundo a primeira carta de João 2, 16, a concupiscência mostra sobretudo o estado do espírito humano. Também a concupiscência da carne atesta, em primeiro lugar, o estado do espírito humano. A este problema convirá dedicar nova análise. Aplicando a teologia joanina ao terreno das experiências descritas em Gênesis 3, como também às palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da montanha (Mt. 5, 27-28), encontramos, por assim dizer, uma dimensão concreta daquela oposição que — juntamente com o pecado — nasceu no coração humano entre o espírito e o corpo. As suas consequências fazem-se sentir na relação recíproca das pessoas, cuja unidade na humanidade é determinada desde o princípio por serem homem e mulher. Desde que o homem proclamou «outra lei a lutar contra a lei da sua razão» (Rom 7, 23), existe quase um constante perigo de prevalecer tal modo de ver, de avaliar e de amar, de maneira que o «desejo do corpo» se manifesta mais forte que o «desejo da razão». Ora é exatamente esta verdade acerca do homem, este elemento antropológico, que devemos ter sempre presente, se queremos compreender até ao fundo o chamamento dirigido por Cristo ao coração humano no Sermão da montanha.

Aos jovens Casais

Não posso esquecer nesta circunstância os numerosos jovens Casais: faço votos por que o vosso amor, consagrado por Deus no matrimônio, se mantenha sempre com ardor no meio do tumultuar das vicissitudes humanas e se consolide cada vez mais, animado pelas virtudes cristãs, especialmente pela fidelidade mútua, virtudes que são o tesouro precioso das famílias, segundo o plano de Deus, que, "desde o princípio", quis que fosse sagrado, inviolável e indissolúvel vínculo que vos une por toda a vida.

É com verdadeira alegria que concedo às vossas nascentes famílias cristãs a minha especial Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 6 de Agosto de 1980
O Sermão da Montanha aos homens do nosso tempo

Prosseguindo o nosso ciclo, retomamos hoje o Sermão da Montanha, precisamente o enunciado: «Todo aquele que olha para uma mulher com mau desejo já cometeu adultério com ela em seu coração» (Mt. 5, 28). Jesus apela aqui para o «coração».

Na Sua conversa com os fariseus, Jesus, referindo-se ao «princípio» (cf. as análises precedentes), pronunciou as seguintes palavras a respeito do libelo de repúdio: «Por causa da dureza do vosso coração, Moisés permitiu que repudiásseis as vossas mulheres; mas ao princípio não foi assim» (Mt. 19, 8). Esta frase compreende indubiamente uma acusação. «A dureza do coração» (1) indica o que, segundo o «ethos» do povo do Antigo Testamento, fundara a situação contrária ao original desígnio de Deus-Javé segundo Gênesis 2, 24. E é lá que é preciso buscar a chave para interpretar toda a legislação de Israel no campo do matrimônio e, em sentido mais lato, no conjunto das relações entre homem e mulher. Falando da «dureza do coração», Cristo acusa, por assim dizer, o inteiro «sujeito interior» que é responsável pela deformação da lei. No Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28), faz uma referência ao «coração», mas as palavras aqui pronunciadas não parecem só de acusação.

2. Devemos refletir uma vez mais sobre elas, inserindo-as o mais possível na sua dimensão «histórica». A análise até agora feita, tendente a fazer compreender «o homem da concupiscência» no seu momento genético, quase no ponto inicial da sua história entrelaçada com a teologia, constitui ampla introdução, sobretudo antropológica, ao trabalho que ainda é preciso empreender. A sucessiva etapa da nossa análise deverá ser de carácter ético. O Sermão da Montanha e, em particular, a passagem que escolhemos como centro das nossas análises, faz parte da proclamação do novo «ethos»: o ethos do Evangelho. No ensinamento de Cristo, ele está profundamente ligado com a consciência do «princípio», portanto com o mistério da criação na sua original simplicidade e riqueza; e, ao mesmo tempo, o «ethos», que proclama Cristo no Sermão da Montanha, é realisticamente dirigido para o «homem histórico», tornado o homem da concupiscência. A tríplice concupiscência, de fato, é herança de toda a humanidade, e o «coração» humano realmente participa dela. Cristo, que sabe «o que há em cada homem» (Jo. 2, 25) (2), não pode falar de outro modo, senão com semelhante consciência. Deste ponto de vista, nas palavras de Mateus 5, 27-28 não prevalece a acusação mas o juízo: juízo realista sobre o coração humano, juízo que por um lado tem fundamento antropológico, e, por outro, carácter diretamente ético. Para o «ethos» do Evangelho é juízo constitutivo.

3. No Sermão da Montanha, Cristo dirige-se diretamente ao homem que pertence a uma sociedade bem definida. Também o Mestre pertence a essa sociedade, a esse povo. Portanto é necessário procurar nas palavras de Cristo referência aos fatos, às situações e às instituições, com que estava quotidianamente familiarizado. É necessário submetermos tais referências a uma análise pelo menos sumária, para que se manifeste mais claramente o significado ético das palavras de Mateus 5, 27-28. Todavia, com estas palavras, Cristo dirige-se também, de modo indireto mas real, a todo o ser «histórico» (entendendo este adjectivo sobretudo em função teológica). E este homem é precisamente o «homem da concupiscência», cujo mistério e cujo coração são conhecidos de Cristo («Ele próprio conhecia o interior de cada homem»: Jo. 2, 25). As palavras do Sermão da Montanha consentem-nos estabelecer um contato com a experiência interior deste homem, quase a toda a latitude geográfica, nas várias épocas, nos diversos condicionamentos sociais e culturais. O homem do nosso tempo sente-se chamado pelo nome por este enunciado de Cristo, não menos que o homem de «então», a quem o Mestre diretamente se dirigia.

4. Nisto reside a universalidade do Evangelho, que não é de fato uma generalização. Talvez exatamente neste enunciado de Cristo, que sujeitamos aqui a análise, isto se manifeste com particular clareza. Em virtude deste enunciado, o homem de todos os tempos e todos os lugares sente-se chamado, de maneira adequada, concreta e irrepitível: porque exatamente Cristo faz apelo ao «coração» humano, que não pode sujeitar-se a nenhuma generalização. Com a categoria do «coração», cada um é individuado singularmente mais ainda que pelo nome, é atingido naquilo que o determina de modo único e irrepitível, é definido na sua humanidade «a partir de dentro».

5. A imagem do homem da concupiscência diz respeito, primeiro que tudo, ao seu íntimo (3). A história do «coração» humano depois do pecado original está escrita sob a pressão da tríplice concupiscência, a que se liga também a mais profunda imagem do «ethos» nos seus vários documentos históricos. Todavia aquele íntimo é também a força que decide do comportamento humano «exterior», e também da forma das múltiplas estruturas e instituições a nível de vida social. Se destas estruturas e instituições deduzimos os conteúdos do «ethos», nas suas várias formulações históricas, sempre encontramos este aspecto íntimo, próprio da imagem interior do homem. Esta, de fato, é o elemento mais essencial. As palavras de Cristo no Sermão da Montanha, especialmente as de Mateus 5, 27-28, indicam-no de modo inequívoco. Nenhum

estudo sobre o «ethos» humano pode passar ao lado delas com indiferença.

Por isso, nas nossas sucessivas reflexões, procuraremos submeter a uma análise mais particularizada aquele enunciado de Cristo, que diz: «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (ou. «já a tornou adúltera no seu coração»).

Para compreender melhor este texto, analisaremos primeiro cada uma das suas partes, com o fim de obter depois mais aprofundada visão global. Tomaremos em consideração não só os destinatários de então, que ouviram com os próprios ouvidos o Sermão da Montanha, mas também, quanto possível, os contemporâneos, os homens do nosso tempo.

Notas

1. O termo grego «sklérokardia» foi forjado pelos Setenta para exprimir o que no hebraico significava «incircuncisão do coração» (cfr. por Ex.: Dt. 10, 16; Jer. 4, 4; Sir. 3. 26 s.), que, na tradução literal do Novo Testamento, aparece uma só vez (Act. 7, 51).

A «incircuncisão» significava o «paganismo», a «impudicícia», a «distância que separa da Aliança com Deus»; a «incircuncisão do coração» exprimia a indómita obstinação em opor-se a Deus: Confirma-se a apóstrofe do diácono Estêvão: «Homens de cerviz dura, incircuncisos de corações e de ouvidos, sempre vos opondes ao Espírito Santo; como foram os vossos pais, assim sois vós também» (Act. 7, 51).

É necessário portanto entender a «dureza de coração» em tal contexto filológico.

2. Cfr. Apoc. 2, 35: «Aquele que sonda os rins e o coração...»; Act. 1, 24: «Senhor, que conheces o coração de todos...» (kardtognostes).

3. «Do coração procedem os maus pensamentos, os assassínios, os adultérios, as prostituições, os roubos, os falsos testemunhos e as blasfémias. Eis o que torna o homem impuro...» (Mt. 15, 19-20).

Aos jovens Casais

Caríssimos jovens Casais, na vossa viagem de "lua de mel" quisestes inserir também a visita ao Papa. Agradeço de coração este vosso pensamento, e com grande afecto a todos dirijo a minha saudação muito sentida. E, na luz da Transfiguração, faço-vos também votos por que mantenhais vivo o significado daquele milagre na vossa nova vida: que a luz da fé e da graça resplandeça sempre na fidelidade do vosso amor.

São estes os votos que faço, a fim de que possais ser sempre felizes no Senhor, ao mesmo tempo. que vos acompanho com a minha Bênção.

Quarta-feira, 13 de Agosto de 1980

O conteúdo do mandamento "Não cometer adultério"

1. A análise da afirmação de Cristo durante o Sermão da Montanha, afirmação que se refere ao «adultério», e ao «desejo» a que Ele chama «adultério cometido no coração», é necessário desenvolvê-la partindo das primeiras palavras. Cristo diz: «Ouvistes que foi dito: não cometerás adultério...» (Mt 5, 27). Tem na mente o mandamento de Deus, aquele que no Decálogo se encontra no sexto lugar, e faz parte da chamada segunda Tábua da Lei, que Moisés obtivera de Deus-Javé.

Coloquemo-nos primeiro no ponto de vista dos ouvintes diretos do Sermão da Montanha, daqueles que ouviram as palavras de Cristo. São filhos e filhas do povo eleito — povo que do próprio Deus-Javé tinha recebido a «Lei», tinha recebido também os «Profetas» que repetidamente, através dos séculos, tinham censurado exatamente a relação mantida com aquela Lei, as múltiplas transgressões dela. Também Cristo fala de semelhante transgressões. Mas fala ainda mais de uma tal interpretação humana da Lei, em que se apaga e desaparece o justo significado do bem e do mal, especificamente querido pelo Divino Legislador. A lei, de fato, é sobretudo meio — meio indispensável — para que «superabunde a justiça» (palavras de Mt 5, 20, na antiga tradição). Cristo quer que essa justiça «supere a dos escribas e dos fariseus». Não aceita a interpretação que através dos séculos foram dando ao conteúdo autêntico da Lei, pois submeteram em certa medida tal conteúdo, ou seja o desígnio e a vontade do Legislador, às variadas fraquezas e aos limites da vontade humana, derivados precisamente da tríplice concupiscência. Era esta uma interpretação casuística, que se tinha sobreposto à original visão do bem e do mal, ligada com a Lei do Decálogo. Se Cristo tende à transformação do «ethos», fá-lo sobretudo para recuperar a clareza fundamental da interpretação: «Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-la mas completá-la» (Mt 5, 17). Condição do completamento é a justa compreensão. E isto aplica-se, além do mais, ao mandamento «não cometer adultério».

2. Quem segue nas páginas do Antigo Testamento a história do povo eleito desde os tempos de Abraão, encontrará abundantes fatos que atestam como este mandamento era posto em prática e como, em seguida a tal prática, era elaborada a interpretação casuística da lei. Primeiro que tudo, é sabido que a história do Antigo Testamento é teatro da sistemática defecção perante a monogamia: o que, para se compreender a proibição «não cometer adultério», devia ter significado fundamental. O abandono da monogamia, especialmente no tempo dos Patriarcas, tinha sido ditado pelo desejo da prole, de numerosa prole. Este desejo era tão profundo, e a procriação, como fim essencial do matrimônio, tão evidente, que as esposas, que amavam os maridos, quando não estavam em condições de lhes dar prole, pediam de sua iniciativa aos maridos, pelos quais eram amadas, que tomassem «sobre os próprios joelhos», ou seja, acolhessem a prole dada à vida por outra mulher, por exemplo, pela serva, isto é, pela escrava. Assim foi no caso de Sarai a respeito de Abraão (Cf. Gén 16, 2), ou no de Raquel a respeito de Jacob (Cf. Gén 30, 3). Estas duas narrações refletem o clima moral em que era praticado o Decálogo. Explicam o modo em que o «ethos» israelita estava preparado para acolher o mandamento «não cometer adultério», e que aplicação encontrava tal mandamento na mais antiga tradição deste povo. A autoridade dos patriarcas era, de fato, a mais alta em Israel e possuía carácter religioso. Estava estreitamente ligada à Aliança e à Promessa.

3. O mandamento «não cometer adultério» não mudou esta tradição. Tudo indica que o seu posterior desenvolvimento não se limitava aos motivos (sobretudo excepcionais) que tinham guiado o comportamento de Abraão e Sarai, ou de Jacob e Raquel. Se tomamos como exemplo os representantes mais ilustres de Israel depois de Moisés — os reis de Israel David e Salomão — a descrição da vida deles mostra que se estabelece a poligamia efetiva, isto indubiamente por motivos de concupiscência:

Na história de David, que também tinha duas mulheres, deve chamar a atenção não só o fato de ter tomado a mulher de um súbdito seu, mas também a clara consciência de ter cometido adultério. Este fato, assim como a penitência do rei, são descritos de modo pormenorizado e sugestivo (Cf. 2 Sam 11, 2-27). Por adultério entende-se só a posse das mulheres de outrem, ao passo que não o é a posse de outras mulheres como esposas, ao lado da primeira. Toda a tradição da Antiga Aliança indica que a consciência das gerações que se foram seguindo no povo eleito, ao «ethos» delas, não se juntou nunca a exigência efetiva da monogamia, como consequência essencial e indispensável do mandamento «não cometer adultério».

4. Nesta perspectiva é preciso também entender todos os esforços que tendem a introduzir o conteúdo específico do mandamento «não cometer adultério» no quadro da legislação promulgada. Confirmam-no os Livros da Bíblia, em que se encontra amplamente registado o conjunto de tal legislação antigo-testamentária. Se se toma em consideração a letra de tal legislação, resulta que esta se empenha em lutar com o adultério, de modo decidido e sem contempções, usando meios radicais, incluindo a pena de morte (Cf. Lv. 20, 10; Dr. 22, 22). Fá-lo porém sustentando a poligamia efetiva, até mesmo legalizando-a plenamente, ao menos de modo indireto. Assim portanto o adultério é combatido só nos limites

estabelecidos e no âmbito das premissas definidas, que determinam a forma essencial do «ethos» antigo-testamentário. Por adultério entende-se aí sobretudo (e talvez exclusivamente) a infração do direito de propriedade do homem quanto a qualquer mulher que seja a própria mulher legal (ordinariamente: uma entre muitas); não se entende porém o adultério como aparece do ponto de vista da monogamia estabelecida pelo Criador. Reparemos agora ter feito Cristo referência ao «princípio» precisamente a respeito deste argumento (cfr. Mt 19, 8).

5. Muito significativa é, além disso, a circunstância em que toma Cristo a parte da mulher surpreendida em adultério e a defende da lapidação. Diz aos acusadores: «Quem de vós estiver sem pecado seja o primeiro a lançar-lhe uma pedra» (Jo 8, 7). Quando eles deixam cair no chão as pedras e se afastam, diz à mulher: «Vai e doravante não tornes a pecar» (Jo 8, 11). Cristo identifica portanto claramente o adultério com o pecado. Quando, pelo contrário, se dirige àqueles que desejavam lapidar a mulher adúltera, não apela para as prescrições da lei israelita, mas exclusivamente para a consciência. O discernimento do bem e do mal inscrito nas consciências humanas pode mostrar-se mais profundo e mais correcto do que o conteúdo de uma norma.

Como vimos, a história do Povo de Deus na Antiga Aliança (que procuramos explicar só por meio de alguns exemplos) decorria, em notável medida, fora do conteúdo do mandamento «não cometer adultério»; passava, por assim dizer, ao lado dele. Cristo deseja corrigir estes erros. Eis a razão das palavras por Ele pronunciadas no Sermão da Montanha.

Quarta-feira, 20 de Agosto de 1980

O adultério segundo a lei e na linguagem dos Profetas

1. Quando Cristo, no Sermão da Montanha, diz: «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério» (Mt. 5, 27), refere-se ao que sabia perfeitamente cada um dos seus ouvintes e àquilo a que se sentia obrigado em virtude do mandamento de Deus-Javé. Todavia, a história do Antigo Testamento faz ver que não só a vida do povo, unido a Deus-Javé por uma particular aliança, mas também a vida de cada homem se aparta muitas vezes deste mandamento. Mostra-o também um olhar sumário lançado sobre a legislação, de que há rico material nos Livros do Antigo Testamento.

As prescrições da lei antigo-testamentária eram severíssimas. Eram também muito particularizadas e penetravam nos mais minuciosos pormenores concretos da vida (1). E presumível que quanto mais a legalização da poligamia efetiva se tornava evidente nesta lei, tanto mais crescia a exigência de manter as suas dimensões jurídicas e de premunir os seus limites legais. Daqui o grande número de prescrições e também a severidade das penas previstas pelo legislador por causa da infração de tais normas. Sobre a base das análises, que desenvolvemos precedentemente acerca da referência que faz Cristo ao «princípio», no seu discurso sobre a dissolubilidade do matrimônio e sobre o «ato de repúdio», é evidente que Ele vê com clareza a contradição fundamental que o direito matrimonial do Antigo Testamento escondia em si, acolhendo a poligamia efetiva, isto é, a instituição das concubinas ao lado das esposas legais, ou o direito da convivência com a escrava (2). Pode dizer-se que tal direito, enquanto combatia o pecado, ao mesmo tempo continha em si, e até protegia as «estruturas sociais do pecado», constituindo a legalização dele. Nestas circunstâncias impunha-se a necessidade de o sentido ético essencial do mandamento «não cometerás adultério» se sujeitar a uma valorização fundamental. No Sermão da Montanha Cristo desvela novamente aquele sentido, isto é ultrapassando-lhe as estreitezas tradicionais e legais.

2. Vale talvez a pena acrescentar que, na interpretação antigo-testamentária, quanto a proibição do adultério é assinalada — poder-se-ia dizer — pelo compromisso com a concupiscência do corpo, tanto é claramente determinada a posição a respeito dos desvios sexuais. O que é confirmado pelas relativas prescrições, que preveem a pena capital para a homossexualidade e para a bestialidade. Quanto ao comportamento de Onán, filho de Judá (de quem toma origem a denominação «onanismo») a Sagrada Escritura diz que «...desagradou ao Senhor, que também lhe deu a morte» (Gén. 38, 10).

O direito matrimonial do Antigo Testamento, na sua mais ampla generalidade, coloca em primeiro lugar a finalidade procriativa do matrimônio, e nalguns casos procura demonstrar um tratamento jurídico paritário da mulher e do homem — por exemplo, a respeito da pena pelo adultério, é explicitamente dito: «Se um homem cometer adultério com a mulher doutro homem, com a mulher do seu próximo, o homem e a mulher adúltera serão punidos com a morte» (Lv. 20, 10) — mas no conjunto julga antecipadamente a mulher tratando-a com maior severidade.

3. Seria necessário talvez pôr em relevo a linguagem desta legislação, que, como sempre em tal caso, é linguagem objetivamente da sexologia daquele tempo. É também linguagem importante para o conjunto das reflexões sobre a teologia do corpo. Encontramos nela a específica confirmação do carácter de pudor que circunda o que, no homem, pertence ao sexo. Mais, o que é sexual é em certo sentido considerado como «impuro» especialmente quando se trata das manifestações fisiológicas da sexualidade humana. O «descobrir a nudez» (cf. por ex. Lv. 20, 11, 17-21) é estigmatizado como o equivalente de um ilícito ato sexual realizado; já a mesma expressão parece aqui bastante eloquente. Não há dúvida que o legislador procurou servir-se da terminologia correspondente à consciência e aos costumes da sociedade contemporânea. Assim, pois, a linguagem da legislação antigo testamentária deve confirmar-nos na convicção de que não só são conhecidas ao legislador e à sociedade a fisiologia do sexo e as manifestações somáticas da vida sexual, mas também que estas são avaliadas de modo determinado. Difícil é escapar-se à impressão de que tal avaliação tinha carácter negativo. Isto não anula certamente a verdade de que temos conhecimento pelo Livro do Gênesis, nem se pode inculpar o Antigo Testamento — e, entre outros, também os Livros legislativos — de ser como precursor do maniqueísmo. O juízo lá expresso a respeito do corpo e do sexo não é tão «negativo» nem tão severo, mas antes marcado por um objectivismo motivado pelo intento de pôr ordem nesta esfera da vida humana. Não se trata diretamente da ordem do «coração», mas da ordem de toda a vida social, em cuja base estão, desde sempre, o matrimônio e a família.

4. Se se toma em consideração a problemática «sexual» no conjunto, convém talvez ainda dirigir brevemente a atenção para outro aspecto, isto é, para o laço existente entre a moralidade, a lei e a medicina, posto em evidência nos respectivos Livros do Antigo Testamento. Estes contêm não poucas prescrições práticas quanto ao âmbito da higiene, ou antes o da medicina, marcado mais pela experiência que pela ciência, segundo o nível então atingido (3). E, por outro lado, o laço experiência-ciência é

notoriamente ainda atual. Nesta vasta esfera de problemas, a medicina acompanha sempre de perto a ética; e a ética, como também a teologia, procura a colaboração dela.

5. Quando Cristo no sermão da montanha pronuncia as palavras «Ouvistes que foi dito: Não cometeis adultério», e imediatamente acrescenta: «Mas eu digo-vos...», é claro que deseja reconstruir na consciência dos seus ouvintes o significado ético próprio deste mandamento, apartando-se da interpretação dos «doutores», especialistas oficiais da lei. Mas, além da interpretação proveniente da tradição, o Antigo Testamento oferece-nos ainda outra tradição para compreender o mandamento «não cometeis adultério». E é a tradição dos Profetas. Estes, fazendo referência ao «adultério», queriam recordar «a Israel e a Judá» que o seu pecado maior era o abandono do único e verdadeiro Deus em favor do culto a vários ídolos, que o povo eleito, em contato com os outros povos, tinha feito próprios facilmente e de modo inconsiderado. Assim portanto, é característica própria da linguagem dos Profetas mais a analogia com o adultério que o adultério mesmo; todavia tal analogia serve para compreender também o mandamento «não cometerás adultério» e a interpretação dele, cuja carência se nota nos documentos legislativos. Nos oráculos dos Profetas — particularmente de Isaías, Oseias e Ezequiel — o Deus da Aliança-Javé apresenta-se muitas vezes como Esposo, e o amor com que Ele se uniu a Israel pode e deve identificar-se com o amor sponsal dos cônjuges. E eis que Israel, por causa da sua idolatria e do abandono do Deus-Esposo, comete diante d'Ele uma traição que se pode comparar à da mulher quanto ao marido: comete, precisamente, «adultério».

6. Os Profetas, com palavras eloquentes e muitas vezes mediante imagens e semelhanças extraordinariamente plásticas, apresentam quer o amor de Javé-Esposo quer a traição de Israel-Esposo que se abandona ao adultério. É tema, este, que deverá ser ainda retomado nas nossas reflexões, isto é quando submetermos a análise o problema do «Sacramento»; mas urge até agora tocá-lo ao de leve, enquanto é necessário para compreender as palavras de Cristo, segundo Mt. 5, 27-28, e compreender aquela renovação do «ethos», que estas palavras encerram: «Mas eu digo-vos...». Se, por um lado, Isaías (4) nos seus textos se apresenta no ato de pôr em ressaltado sobretudo o amor de Javé-Esposo, que, em todas as circunstâncias, vai ao encontro da Esposa, passando além de todas as suas infidelidades, por outro lado Oseias e Ezequiel abundam em comparações, que esclarecem sobretudo a fealdade e o mal moral do adultério cometido pela Esposa-Israel.

Na próxima meditação procuraremos penetrar mais profundamente ainda nos textos dos Profetas, para esclarecer ulteriormente o conteúdo que, na consciência dos ouvintes do sermão da montanha, correspondia ao mandamento: «não cometerás adultério».

Notas

1. Cf. por exemplo Dt. 21, 10-13; Nm. 30, 7-16; Dt. 24. 1-4; Dt. 22, 13-21; Lv. 20, 10-21 e outros.

2. Apesar de o Livro do Gênesis apresentar o matrimônio monogâmico de Adão, de Set e de Noé como modelo para ser imitado, e de parecer condenar a bigamia, que surge unicamente nos descendentes de Caim (cf. Gén. 4, 19), contudo a vida dos Patriarcas fornece outros exemplos contrários. Abraão observa as prescrições da lei de Hammurabi, que permitia desposar segunda mulher no caso de esterilidade da primeira; e Jacob tinha duas mulheres e duas concubinas (cf. Gén. 30, 1-19).

O Livro do Deuterónimo admite a existência legal da bigamia (cf. Dt. 21, 15-17) e até da poligamia, advertindo o rei que não tenha mulheres de mais (cf. Dt. 17, 17); confirma também a instituição das concubinas — prisioneiras de guerra (cf. Dr. 21, 10-14) ou escravas (cf. Ex. 21, 7-11), (cf. R. De Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1976, Darton, Longman, Todd; pp. 24-25, 83). Não há neste livro do A. T. qualquer explícita menção sobre o dever da monogamia, se bem que a imagem apresentada pelos livros posteriores mostre que ela prevalecia na prática social (cf. por ex. os Livros sapienciais, excepto Sir. 37, 11; Tb.).

3. Cf. por exemplo Lv. 12, 1-6; 15. 1-28; Dt. 21, 12-13.

4. Cf. por exemplo Is. 54; 62, 1-5.

Oração do Papa pela Igreja da Polónia e pela Pátria

Agora, queridos compatriotas, face às notícias que chegam da Polónia, quero reler aqui perante vós, ou melhor, recitar duas orações que a Igreja polonesa costuma rezar: a primeira, na solenidade de Maria Santíssima Rainha da Polónia, a 3 de Maio; e a segunda na solenidade de Nossa Senhora de Czestochowa, a 26 de Agosto. Primeiro, a de 3 de Maio.

"Ó Deus, que na Santíssima Virgem Maria destes à nação polonesa uma admirável ajuda e escudo, concedei bondosamente que por intercessão da nossa Mãe e Rainha, a religião goze sempre da liberdade, e a pátria da segurança".

E agora a segunda, a de 26 de Agosto:

"Ajudai, ó Senhor, ó povo que Vós reforçais com o Vosso Corpo e Sangue, e por intercessão da Vossa Mãe Santíssima libertai-o de todo o mal e de todo o perigo, e circundai com a Vossa protecção todas as suas boas obras".

Digam estas orações, por si mesmas, quanto nós aqui presentes em Roma estamos unidos aos nossos compatriotas na Pátria, à Igreja na Polónia; quanto todas as suas vicissitudes nos estão próximo e são caras; e quanto, por todas estas coisas, rogamos a Deus.

A jovens Casais

A vós, jovens Casais, que com tanto desvelo programastes na vossa viagem de núpcias também o encontro com o Papa, o meu pensamento de bons votos. Seja o vosso amor imitação do amor de Deus, sem cálculos e sem medidas. Aquilo que a Imitação de Cristo diz do amor divino, pode-se, de fato, aplicar também ao vosso amor, tão profundo e tão santo pela graça sacramental que o aviva: "O amor não sente peso, não conhece fadiga, clama até mais não poder, não se desculpa com a impossibilidade... Ele pode tudo, e realiza e aperfeiçoa muitas coisas, nas quais quem não ama falha e sucumbe" (L. III c. V.).

Amai-vos sempre assim. Com a minha Bênção Apostólica, extensiva aos vossos familiares e parentes.

Quarta-feira, 27 de Agosto de 1980

O adultério segundo Cristo falsificação do sinal e ruptura da aliança pessoal

1. No Sermão da Montanha disse Cristo: «Não penseis que vim revogar mas completar» (Mt. 5, 17). Para esclarecer em que consiste este «completar», passa em seguida a cada um dos mandamentos, referindo-se também àquele que diz: «Não cometerás adultério». A nossa precedente meditação pretendia mostrar em que modo o conteúdo adequado deste mandamento, querido por Deus, ficou ofuscado por numerosos compromissos na particular legislação de Israel. Os Profetas, que no seu ensinamento denunciam muitas vezes o abandono do verdadeiro Deus-Javé por parte do povo, comparando-o ao «adultério», põem em realce, do modo mais autêntico, este conteúdo.

Oseias não só com as palavras, mas (quanto parece) também com o procedimento, preocupa-se com revelar-nos que a traição do povo é semelhante à conjugal, melhor, mais ainda, ao adultério praticado como prostituição: «Vai, toma por mulher uma prostituta, e gera filhos de prostituição, porque a nação não cessa de se prostituir, afastando-se do Senhor» (Os. 1, 2). O Profeta adverte em si esta ordem e aceita-a como proveniente de Deus-Javé: «O Senhor disse-me: 'Vai de novo e ama uma mulher que é amante e assim adultera'» (Os. 3, 1). De fato, apesar de Israel ser tão infiel quanto ao seu Deus, como a esposa que «seguia os seus amantes sem pensar sequer em Mim» (Os. 2, 15), todavia Javé não cessa de procurar a Sua esposa, não se cansa de esperar a conversão e o regresso dela, confirmando esta atitude com as palavras e com as ações do Profeta: «Naquele dia — diz o Senhor — ela Me chamará: 'Meu marido' e já não: 'Meu senhor'... Então te desposarei para sempre; desposar-te-ei conforme a justiça e o direito, com misericórdia e amor. Desposar-te-ei com fidelidade, e tu conhecerás o Senhor» (Os. 2, 18.21-22). Este apelo instantâneo à conversão da infiel esposa-cônjuge decorre a par e passo com a seguinte ameaça: «Afasto ela da sua face as suas fornicções e os adultérios dentre os seus seios, não suceda que eu a despoje, deixando-a nua, e a ponha como no dia em que nasceu» (Os. 2, 4-5).

2. Tal imagem da humilhante nudez do nascimento foi recordada, a Israel-esposa infiel, pelo profeta Ezequiel, e em medida ainda mais avantajada: «...Com desprezo por ti foste exposta no meio do campo, no dia do teu nascimento. Passei junto de ti e vi revolver-te em teu sangue. E disse-te: Vive! Fiz-te crescer como a erva dos campos. Desenvolveste-te e tornaste-te núbil, os teus seios tomaram configuração, alongaram-se os teus cabelos. Porém, tu estavas nua. E passando junto de ti, vi que era a tua idade, a idade das paixões. Estendi sobre ti a aba da minha capa e cobri a tua nudez; depois fiz contigo um acordo, ligando-te a mim por juramento — oráculo do Senhor Deus — e tu me pertenceste... Pus um anel no teu nariz, brincos nas orelhas e uma magnífica coroa na tua cabeça. Os teus adornos eram de ouro, de prata; foste vestida de linho fino, de seda e de tecidos bordados a cores... A fama da tua beleza correu através das nações, pois era perfeita esta beleza, graças à magnificência com que te preparei... Mas confiaste em tua beleza, serviste-te da tua reputação para te prostituíres e ofereceste as tuas devassidões a todo aquele que passava... Oh! como o teu coração é devasso! — oráculo do Senhor Deus — para teres procedido como uma atrevida mulher de mau porte, por haveres construído uma colina em cada encruzilhada e um alto lugar à entrada de todas as ruas sem que, ao menos, procurasses um salário como qualquer meretriz! Foste a mulher adúltera que recebe os estranhos em vez do seu marido. (Ez. 16, 5-8.12-15.30-32).

3. A citação é um pouco longa, mas o texto é tão importante que era necessário recordá-lo. A analogia entre o adultério e a idolatria é nele expressa de modo especialmente enérgico e exaustivo. O momento similar entre os dois elementos da analogia consiste na aliança acompanhada pelo amor. Deus-Javé conclui pelo amor a aliança com Israel — sem seu mérito; torna-se para ele como o esposo e cônjuge mais afectuoso, mais solícito e mais generoso para com a própria esposa. Por este amor, que desde os alvares da história acompanha o povo eleito, Javé-Esposo recebe em troca numerosas traições: «Os altos lugares» — eis os locais do culto idólatrico, em que é cometido «o adultério» de Israel-esposa. Na análise que estamos aqui desenvolvendo, o essencial é o conceito de adultério, de que Ezequiel se serve. Pode-se dizer todavia que o conjunto da situação, em que este conceito foi inserido (no âmbito da analogia), não é típico. Trata-se aqui não tanto de uma escolha mútua, feita pelos esposos, que nasce do amor recíproco, mas da escolha da esposa (isto já desde o momento do seu nascimento), escolha proveniente do amor do esposo, amor que, por parte do esposo mesmo, é ato de pura misericórdia. Em tal sentido se desenha esta escolha: corresponde àquela parte da analogia pela qual é qualificada a aliança de Javé com Israel; todavia, corresponde menos à segunda parte dela, pela qual é qualificada a natureza do matrimônio. Certamente, a mentalidade daquele tempo não era muito sensível a esta realidade — segundo os Israelitas o matrimônio era mais o resultado de uma escolha unilateral, muitas vezes feita pelos pais —, todavia tal situação dificilmente entra no âmbito das nossas concepções.

4. Prescindindo de tal pormenor, é impossível não dar conta que nos textos dos Profetas se nota um significado do adultério diverso daquele que apresenta a tradição legislativa. O adultério é pecado porque constitui a ruptura da aliança pessoal do homem e da mulher. Nos textos legislativos é posta em realce a

violação do direito de propriedade e, em primeiro lugar, do direito de propriedade do homem quanto àquela mulher, que foi a sua mulher legal: uma de muitas. Nos textos dos Profetas o fundo da efetiva e legalizada poligamia não alerta o significado ético do adultério. Em muitos textos a monogamia mostra-se a única e justa analogia do monoteísmo entendido segundo as categorias da Aliança, isto é, da fidelidade e entrega ao único e verdadeiro Deus-Javé: Esposo de Israel. O adultério é a antítese daquela relação sponsal, é a antinomia do matrimônio (também como instituição) enquanto o matrimônio monogâmico aplica em si a aliança interpessoal do homem e da mulher, realiza a aliança nascida do amor e acolhida pelas suas respectivas partes exatamente como matrimônio, (e, como tal, reconhecido pela sociedade). Este gênero de aliança entre duas pessoas constitui o fundamento daquela união pela qual «o homem... se unirá a sua mulher, e os dois serão uma só carne» (Gén. 2, 24). No contexto acima mencionado, não se pode dizer que tal unidade corpórea é direito (bilateral) de ambos e sobretudo que é o sinal regular da comunhão das pessoas, unidade constituída entre o homem e a mulher na qualidade de cônjuges. O adultério cometido por parte de cada um deles não só é a violação deste direito, que é exclusivo do outro cônjuge, mas ao mesmo tempo é radical falsificação do sinal. Parece que nos oráculos dos Profetas precisamente este aspecto do adultério encontra expressão suficientemente clara.

5. Ao verificar que o adultério é falsificação daquele sinal, que encontra não tanto a sua «normatividade» mas sobretudo a sua simples verdade interior no matrimônio — isto é, na convivência do homem e da mulher, que se tornaram cônjuges — então, em certo sentido, referimo-nos de novo às afirmações fundamentais, feitas precedentemente, considerando-as essenciais e importantes para a teologia do corpo, do ponto de vista seja antropológico seja ético. O adultério é «pecado do corpo». Atesta-o toda a tradição do Antigo Testamento e confirma-o Cristo. A análise comparada das Suas palavras, pronunciadas no sermão da montanha (Mt. 5, 27-28), como também das diversas enunciações a propósito, contidas nos Evangelhos e nas outras passagens do Novo Testamento, consente-nos estabelecer a razão própria da pecaminosidade do adultério. E é óbvio que determinamos tal razão de pecaminosidade, ou seja do mal moral, fundando-nos no princípio da contraposição perante aquele bem moral que é a fidelidade conjugal, aquele bem que pode ser realizado adequadamente só na relação exclusiva de ambas as partes (isto é, na relação conjugal de um homem com uma mulher). A exigência de tal relação é própria do amor sponsal, cuja estrutura interpessoal (como já fizemos notar) é dirigida pela interior normatividade da «comunhão das pessoas». E esta exatamente que dá significado essencial à Aliança (quer na relação homem-mulher, como também, por analogia, na relação Javé-Israel). Do adultério, da sua pecaminosidade, do mal moral que ele contém, pode-se julgar com base no princípio da contraposição com o pato conjugal assim entendido.

6. E necessário ter presente tudo isto quando dizemos que o adultério é «pecado do corpo»; o «corpo» é aqui considerado no laço conceptual com as palavras de Gênesis 2, 24, as quais de fato falam do homem e da mulher, que, como marido e mulher, se unem tão intimamente entre si que formam «uma só carne». O adultério indica o ato mediante o qual um homem e uma mulher, que não são marido e esposa, formam «uma só carne» (isto é, aqueles que não são marido e esposa no sentido da monogamia como foi estabelecida na origem, mas sim no sentido da casuística legal do Antigo Testamento). O «pecado» do corpo pode ser identificado só a respeito da relação das pessoas. Pode-se falar de bem ou de mal moral segundo esta relação torne verdadeira tal «unidade do corpo» e lhe confira ou não o carácter de sinal verídico. Neste caso, podemos então julgar o adultério como pecado, em conformidade com o conteúdo objectivo do ato.

E este é o conteúdo que tem na mente Cristo, quando, no sermão da montanha, recorda: «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério». Cristo não se detém contudo em tal perspectiva do problema.

Quarta-feira, 3 de Setembro de 1980

O significado do adultério transferido do corpo para o coração

1. No Sermão da Montanha, Cristo limita-se a recordar o mandamento «Não cometerás adultério», sem julgar sobre o comportamento dos seus ouvintes. O que dissemos antes a respeito deste tema provém de outras fontes (sobretudo da conversa de Cristo com os fariseus, em que apelou para o «princípio»: cf. Mt. 19, 8; Mc. 10, 6). No Sermão da Montanha, Cristo omite esse juízo ou, antes, pressupõe-no. O que dirá na segunda parte do enunciado, que principia com as palavras «Eu porém digo-vos...» será alguma coisa mais que a polémica com os «doutores da Lei», ou seja com os moralistas da Tora. E será também alguma coisa mais a respeito do «ethos» antigo testamentário. Será passagem direta ao «ethos» do novo. Cristo parece deixar de parte todas as disputas acerca do significado ético do adultério sobre o plano da legislação e da casuística, em que a relação essencial interpessoal do marido e da mulher tinha sido notavelmente ofuscada pela relação objectiva de propriedade — e adquire outra dimensão. Cristo diz: «Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt. 5, 28); diante deste passo vem sempre ao espírito a antiga tradução «tornou-a já adúltera no seu coração», versão que, talvez melhor que o texto atual, exprime o fato de tratar-se de puro ato interior e unilateral. Assim, portanto, «o adultério cometido no coração» é em certo sentido contraposto ao «adultério cometido no corpo».

Devemos interrogar-nos sobre as razões porque é deslocado o ponto da gravidade do pecado, e perguntar-nos, além disso, qual é o autêntico significado da analogia: se de fato o «adultério», segundo o seu significado fundamental, pode ser somente um «pecado cometido no corpo», em que sentido aquilo que o homem comete no coração merece também ser chamado adultério? As palavras, com que põe Cristo o fundamento do novo «ethos», exigem por seu lado um profundo radicar-se na antropologia. Antes de responder a estas perguntas, detenhamo-nos algum tempo na expressão que, segundo Mateus 5, 27-28, efetua em certo modo a transferência ou a deslocação do significado do adultério do «corpo» para o «coração». São palavras que se referem ao desejo.

2. Cristo fala da concupiscência: «todo aquele que olhar desejando-a». Precisamente esta expressão requer uma análise particular para se compreender o enunciado na sua integridade. É preciso aqui referirmo-nos à precedente análise, que tendia, diria eu, a reconstruir a imagem «do homem da concupiscência» já nos inícios da história (cf. Gén. 3). Aquele homem de quem fala Cristo no Sermão da Montanha — o homem que olha «para desejar» — é indubitavelmente homem de concupiscência. Precisamente por este motivo, porque participa da concupiscência do corpo, «deseja» e «olha para desejar». A imagem do homem da concupiscência, reconstruída na fase precedente, ajudar-nos-á agora a interpretar o «desejo», de que fala Cristo segundo Mateus 5, 27-28. Trata-se aqui não só de uma interpretação psicológica, mas, ao mesmo tempo, de uma interpretação teológica. Cristo fala dentro do contexto da obra da salvação. Estes dois contextos em certo modo sobrepõem-se e compenetram-se reciprocamente: isto tem significado essencial e constitutivo para todo o «ethos» do Evangelho e em particular para o conteúdo do verbo «desejar» ou «olhar para desejar».

3. Servindo-se de tais expressões, o Mestre primeiro apela para a experiência daqueles que o estavam a ouvir diretamente, e depois apela também para a experiência e para a consciência do homem de todos os tempos e lugares. De fato, apesar de a linguagem evangélica ter força comunicativa universal, todavia para um ouvinte direto, cuja consciência tinha sido formada pela Bíblia, o «desejo» devia ligar-se a numerosos preceitos e admoestações, presentes antes de tudo nos Livros de carácter sapiencial, nos quais apareciam repetidas advertências sobre a concupiscência do corpo e também conselhos dados com o fim de preservar dela.

4. Como é sabido, a tradição sapiencial tinha particular interesse para a ética e para os bons costumes da sociedade israelita. O que nestas advertências e conselhos, presentes por exemplo no Livro dos Provérbios (Cf. por ex., Prov. 5, 3-6.15-20; 6, 24; 7, 27; 21, 9.19; 22, 14; 30, 20.) ou do Sirácide (Cf. por ex., Sir. 7, 19.24-26; 9, 1-9; 23, 22-27; 25, 13; 26, 18; 36, 21-25; 42, 6.9-14.) ou mesmo do Coelet (Cf. por ex., Ecle. 7, 26-28; 9, 9.), nos impressiona de modo imediato é certa unilateralidade deles, pois as admoestações são sobretudo dirigidas aos homens. Isto pode significar que sejam para eles particularmente necessárias. Quanto à mulher, é verdade que nestas advertências e conselhos ela aparece mais frequentemente como ocasião de pecado ou mesmo como sedutora de que é preciso fugir. E todavia necessário reconhecer que tanto o Livro dos Provérbios quanto o Livro do Sirácide, além da advertência de precaver-se da mulher e da sedução da sua fascinação que levam o homem a pecar (cf. Prov. 5, 1-6; 6, 24-29; Sir. 26, 9-12); fazem também o elogio da mulher que é «perfeita» companheira de vida do próprio marido (cf. Prov. 31, 10 ss), e também louvam a beleza e a graça de uma mulher virtuosa, que sabe tornar feliz o marido.

«A mulher santa e honesta é graça inestimável; / a alma casta não tem preço. / Como o sol que se levanta

nas alturas de Deus, / assim é a beleza de uma mulher virtuosa, ornamento da sua casa. / Como a lâmpada que brilha no candelabro sagrado, assim é a beleza do rosto numa figura majestosa. / Como colunas de ouro sobre alicerces de prata, / assim são, sobre as suas plantas, os pés esbeltos da mulher ponderada... / A graça de uma mulher cuidadosa deleita o marido, / e o seu bom proceder revigora-lhe os ossos» (Sir. 26, 15-18, 13).

5. Na tradição sapiencial uma frequente admoestação contrasta com este elogio da mulher-esposa, e é a que se refere à beleza e à graça da mulher que não é a própria esposa, a qual forma causa de tentação e ocasião de adultério: «Não cobices o teu coração a sua formosura...» (Prov. 6, 25). No Sirácide (cf. 9, 1-9) a mesma advertência é expressa de modo mais preempatório:

«Afasta os teus olhos da mulher bela, / e não olhes com insistência para a formosura alheia. / Muitos pereceram por causa da beleza feminina, / e por ela se acende o fogo do desejo» (Sir. 9, 8-9).

O sentido dos textos sapienciais tem dominante significado pedagógico. Ensinam a virtude e procuram proteger a ordem moral, referindo-se à lei de Deus e à experiência tomada em sentido lato. Além disso, distinguem-se pelo particular conhecimento do «coração» humano. Diremos que desenvolvem uma específica psicologia moral, mesmo sem caírem no psicologismo. Em certo sentido, estão perto daquele apelo de Cristo ao «coração», que Mateus nos transmitiu (cf. 5, 27-28), embora não se possa afirmar que revelem tendência para transformar o «ethos» de maneira fundamental. Os autores destes Livros utilizam o conhecimento da interioridade humana para ensinar a moral sobretudo no âmbito do «ethos» historicamente em ato e por eles substancialmente confirmado. As vezes algum deles, como por exemplo Coelet, sintetiza essa confirmação com a própria «filosofia» da existência humana, o que, porém, se influi no método com que formula advertências e conselhos, não muda a fundamental estrutura-base da apreciação ética.

6. Para tal transformação do «ethos» será necessário esperar até ao Sermão da Montanha. Apesar disso, aquele conhecimento muito perspicaz da psicologia humana, presente na tradição «sapiencial», não estava certamente destituído de significado para o círculo daqueles que escutavam pessoal e imediatamente este sermão. Se, em virtude da tradição profética, estes ouvintes estavam em certo sentido preparados para compreender de modo adequado o conceito de «adultério», também em virtude da tradição «sapiencial» estavam preparados para compreender as palavras que se referem ao «olhar concupiscente» ou ao «adultério cometido no coração».

À análise da concupiscência no Sermão da Montanha convir-nos-á voltar mais adiante.

Quarta-feira, 10 de Setembro de 1980

A CONCUPISCÊNCIA COMO AFASTAMENTO DO SIGNIFICADO ESPONSAL DO CORPO

1. Reflitamos nas seguintes palavras de Jesus, tiradas do Sermão da Montanha: «Todo aquele que olha para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» («tornou-a já adúltera no seu coração») (Mt. 5, 28). Cristo pronuncia esta frase diante dos ouvintes, que, baseados nos livros do Antigo Testamento, estavam, em certo sentido, preparados para compreender o significado do olhar que nasce da concupiscência. Já na quarta-feira passada fizemos referência aos textos tirados dos chamados Livros Sapienciais.

Eis, por exemplo, outra passagem, em que o autor bíblico analisa o estado de alma do homem dominado pela concupiscência da carne:

«...uma paixão ardente como fogo aceso / não se acalmará antes de devorar alguma coisa. / O homem que abusa do seu próprio corpo, / não terá sossego enquanto não o devorar uma fogueira. / Para o homem impuro todo o pão é apetitoso, / e não se cansará de pecar até à morte. / O homem que desonra o seu leito conjugal / diz no seu coração: 'Quem me vê? / As trevas cercam-me, as paredes escondem-me, / ninguém me vê, e a quem temerei? / O Altíssimo não se lembrará dos meus pecados'. / Não considera que os olhos de Deus veem todas as coisas, / que um semelhante temor humano afasta de si o temor de Deus. / Só teme os olhos dos homens. / E não sabe que os olhos do Senhor / são muito mais luminosos que o sol; / veem todos os caminhos dos homens, / e penetram as profundezas do abismo e os corações dos mesmos homens / até aos seus mais íntimos recônditos. / Assim também perecerá toda a mulher que deixar o seu marido, / e lhe der como herdeiro um filho adúlterino...» (Sir. 23, 17-22).

2. Não faltam análogas descrições na literatura mundial (1). Certamente, muitas destas distinguem-se por mais penetrante perspicácia de análise psicológica, e por mais intensa sugestividade e força expressiva. Todavia, a descrição bíblica de Sirácide (23, 17-22) compreende alguns elementos que podem ser considerados «clássicos» na análise da concupiscência carnal. Elemento do gênero é, por exemplo, a comparação entre a concupiscência da carne e o fogo: este, ardendo no homem, invade-lhe os sentidos, excita o corpo, arrasta os sentimentos e em certo sentido apodera-se do «coração». Tal paixão, originada pela concupiscência carnal, sufoca no «coração» a voz mais profunda da consciência, o sentido da responsabilidade diante de Deus; e isto, por sinal, é especialmente posto em evidência no texto bíblico recém-citado. Persiste, por outro lado, o pudor externo a respeito dos homens — ou antes uma aparência de pudicícia, que se manifesta como temor das consequências, mais que do mal em si mesmo. Sufocando a voz da consciência, a paixão leva consigo inquietação do corpo e dos sentidos: é a inquietação do «homem exterior». Quando o homem interior foi reduzido ao silêncio, a paixão, depois de obter por assim dizer liberdade de ação, manifesta-se com insistente tendência para a satisfação dos sentidos e do corpo.

Tal satisfação, segundo o critério do homem dominado pela paixão, deveria extinguir o fogo; mas, pelo contrário, ela não atinge as fontes da paz interior e limita-se a tocar o nível mais exterior do indivíduo humano. E aqui o autor bíblico justamente verifica que o homem, cuja vontade está empenhada em satisfazer os sentidos, não encontra sossego nem se encontra a si mesmo, mas, pelo contrário, «consome-se». A paixão procura satisfazer-se; por isso embota a atividade reflexiva e desatende a voz da consciência; assim, sem ter em si qualquer princípio de indestrutibilidade, «extenua-se». É-lhe conatural o dinamismo do uso, que tende a «esgotar-se». É verdade que, estando a paixão inserida no conjunto das mais profundas energias do espírito, pode tornar-se força criadora; em tal caso, porém, deve sofrer uma transformação radical. Se, pelo contrário, sufoca as forças mais profundas do coração e da consciência (como acontece na narrativa de Sirácide 23, 17-22), «consome-se» e, de modo indireto, nela se consome o homem que é sua presa.

3. Quando Cristo no Sermão da Montanha fala do homem que «deseja», que «olha com desejo», pode presumir-se que tem diante dos olhos também as imagens conhecidas daqueles que O ouvem usando a tradição «sapiencial». Todavia, contemporaneamente, refere-se a cada homem que, baseado na própria experiência interior, sabe o que significa «desejar», «olhar com desejo». O Mestre não analisa tal experiência nem a descreve, como fizera, por exemplo o Sirácide (23, 17-22); parece pressupor, diria eu, suficiente conhecimento daquele fato interior, para o qual chama a atenção dos ouvintes, presentes e potenciais. É possível que algum deles não saiba de que se trata? Se realmente nada soubesse, o conteúdo das palavras de Cristo não lhe diria respeito, nem qualquer análise ou descrição seria capaz de o esclarecer. Se, pelo contrário, souber — trata-se de fato em tal caso de uma ciência de todo interior, intrínseca ao coração e à consciência — compreenderá imediatamente, quando as sobreditas palavras a ele se refiram.

4. Cristo, portanto, não descreve nem analisa o que forma a experiência do «desejar», a experiência da

concupiscência da carne. Tem-se mesmo a impressão de Ele não penetrar nesta experiência em toda a amplitude do seu interior dinamismo, como acontece por exemplo no texto citado de Sirácide, mas detém-se antes no limiar dela. O «desejo» não se transformou ainda numa ação exterior, ainda não se tornou o «ato do corpo»; é até agora o ato interior do coração: exprime-se no olhar, no modo de «olhar para a mulher». Todavia, já deixa entender, desvela, o seu conteúdo e a sua qualidade essenciais.

É necessário fazermos agora tal análise. O olhar exprime o que está no coração. O olhar exprime, diria eu, o homem completo. Se em geral se admite que o homem «opera em conformidade com o que é» (operari sequitur esse), Cristo neste caso quer pôr em evidência que o homem «olha» conformemente àquilo que é: intueri sequitur esse. Em certo sentido, o homem através do olhar revela-se exteriormente e aos outros; sobretudo revela o que percebe no «interior» (2).

5. Cristo ensina, portanto, a considerarmos o olhar quase como limiar da verdade interior. Já no olhar, «no modo como se olha», é possível reconhecer plenamente o que é a concupiscência. Procuremos explicá-lo.. «Desejar», «olhar com desejo», indica uma experiência do valor do corpo, em que o seu significado esponsal cessa de ser tal, precisamente por causa da concupiscência. Cessa, também, o seu significado procriativo, de que falámos nas nossas precedentes considerações. Este — quando diz respeito à união conjugal do homem e da mulher — está radicado no significado esponsal do corpo e quase organicamente dele deriva. Ora, o homem, «desejando», «olhando para desejar» (como lemos em Mt. 5, 27-28), experimenta de modo mais ou menos explícito o desapego daquele significado do corpo, que (segundo já observámos nas nossas reflexões) está na base da comunhão das pessoas: seja fora do matrimônio, seja — de modo particular — quando o homem e a mulher são chamados a constituir a união «no corpo» (como proclama o «evangelho do princípio» no clássico texto de Gênesis 2, 24). A experiência do significado esponsal do corpo está subordinada, de modo particular, à chamada sacramental, mas não se limita a ela. Tal significado qualifica a liberdade do dom, que — segundo veremos com maior precisão nas seguintes análises — pode realizar-se não só no matrimônio, mas também de modo diverso.

Cristo diz: «Todo aquele que olha para uma mulher para a desejar (isto é, quem olha com concupiscência) já cometeu adultério com ela no seu coração» («tornou-a já adúltera no seu coração») (Mt. 5, 28). Não quer acaso Ele dizer com isto que precisamente a concupiscência — como o adultério — é desapego interior do significado esponsal do corpo? Não quer mandar os Seus ouvintes para as experiências interiores que têm - desse desapego? Não é acaso por isto que o define «adultério cometido no coração»?

Notas

1. Cf. p. ex. «Confissões» de S. Agostinho: «Deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam, solvi timens, et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manum solventis. (...) Magna autem ex parte arque vehementer consuetudo satiandae concupiscentiae me captum excruciat» (Confessiones, VI, 12, 21-22).

«Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque deripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu: et pondus hoc, consuetudo carnalis» (Confessiones, 1. VII, c. 17).

«Sic aegrotabam et excruciar accusans memetipsum solito acerbius nimis, ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen. Et instabas tu in occultis Domine, severa misericordia, flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem, et non abrumperetur idipsum exiguum et tenue quod remanserat; et revaleretur iterum et me robustius alligaret...» (Confessiones, 1. V111, c. 11).

Dante descreve esta fractura interior e considera-a merecedora de pena:

«Quando giungon davanti alia ruiva / quivi le strida, il compianto, il lamento; / bestemmian quivi la virtù divina. / Intesi che a così fatto tormento / enno dannati i peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento. / E come gli stornei ne portan l'ali / nel freddo tempo a schiera larga e piena, / così quel fiato gli spiriti mali: / di qua, di là, di giù, di sù li mena; / nulla speranza li conforta mai, / non che di posa, ma di minor pena». (Dante, Divina Commedia, Inferno, V, 37-43).

«Shakespeare descreveu a satisfação de uma tirânica concupiscência como algo de: 'Past reason hunted and, no sooner had, / past reason hated'». (C. S. Lewis, The Four Loves, New York 1960, Harcourt, Brace, p. 28).

2. A análise filológica confirma o significado da expressão ho blépo («o olhante» ou «quem quer que olha»: Mt. 5, 28).

«Se blépo de Mt. 5, 28 tem o valor de percepção interna, equivalente a «penso, fixo o olhar, reparo» — mais severo e mais elevado resulta o ensinamento evangélico quanto às relações interpessoais dos discípulos de Cristo.

Segundo Jesus não é necessário nem sequer um olhar luxurioso para fazer tornar adúltera uma pessoa. Basta mesmo um pensamento do coração» (M. Adinolfi, «Il desiderio della donna in Matteo 5, 28», in: *Fondamenti biblici della teologia morale — Atti della XXII Settimana Biblica Italiana*, Brescia 1973, Paideia, p. 279).

Quarta-feira, 17 de Setembro de 1980

O desejo, redução internacional do horizonte da mente e do coração

1. Durante a última reflexão perguntamo-nos o que é o «desejo», de que falava Cristo no Sermão da Montanha (Mt 5, 27-28). Recordemo-nos que Ele, falando assim, se referia ao mandamento «Não cometerás adultério». O mesmo «desejar» (precisamente: «olhar para desejar») é definido como «adultério cometido no coração». Isto dá muito que pensar. Nas precedentes reflexões dissemos ter querido Cristo, ao exprimir-se daquele modo, indicar aos seus ouvintes o apartamento do significado esponsal do corpo, apartamento experimentado pelo homem (no caso, o varão), quando dá largas à concupiscência da carne com o ato interior do «desejo». O apartamento do significado esponsal do corpo inclui ao mesmo tempo um conflito com a sua dignidade de pessoa: um autêntico conflito de consciência.

A esta altura manifesta-se que o significado bíblico (portanto também teológico) do «desejo» é diverso do puramente psicológico. O psicólogo descreverá o «desejo» como intensa orientação para o objecto, por causa do seu peculiar valor: no caso aqui considerado, pelo seu valor «sexual». Quanto parece, encontraremos tal definição na maior parte das obras dedicadas a semelhantes temas. Todavia, a descrição bíblica, mesmo sem desvalorizar o aspecto psicológico, põe em relevo sobretudo o ético, uma vez que há um valor que é lesado. O «desejo» é, diria, o engano do coração humano quanto à perene chamada do homem e da mulher — chamada que foi revelada no mistério mesmo da criação — à comunhão através de um dom recíproco. Assim, pois, quando Cristo no Sermão da Montanha (Mt 5, 27-28) faz referência «ao coração» ou ao homem interior, as suas palavras não deixam de estar carregadas daquela verdade acerca do «princípio», com a qual, respondendo aos fariseus (cf. Mt 19, 8), Ele relacionara todo o problema do homem, da mulher e do matrimônio.

2. A perene chamada, de que procuramos fazer a análise seguindo o Livro do Gênesis (sobretudo Gén. 2, 23-25) e, em certo sentido, a perene atração recíproca da parte do homem para a feminilidade e da parte da mulher para a masculinidade, é convite por meio do corpo, mas não é o desejo no sentido das palavras de Mateus 5, 27-28. O «desejo», como atuação da concupiscência da carne (mesmo e sobretudo no ato puramente interior), diminui o significado do que eram — e substancialmente não deixam de ser — aquele convite e aquela recíproca atração. O eterno «feminino» («das ewig weibliche»), assim como aliás, o eterno «masculino», mesmo no plano da historicidade tende a libertar-se da pura concupiscência, e procura um lugar de afirmação ao nível próprio do mundo das pessoas. Dá disso testemunho aquela vergonha original, de que fala Gênesis 3. A dimensão da intencionalidade dos pensamentos e dos corações constitui um dos principais filões da universal cultura humana. As palavras de Cristo no Sermão da Montanha confirmam precisamente tal dimensão.

3. Apesar disto, estas palavras exprimem claramente que o «desejo» faz parte da realidade do coração humano. Quando afirmamos que o «desejo», quanto à original atração recíproca da masculinidade e da feminilidade, representa uma «redução», temos na mente uma «redução» intencional, quase uma restrição ou fechamento do horizonte do espírito e do coração. Uma coisa, de fato, é ter consciência de que o valor do sexo faz parte de toda a riqueza de valores, com que ao varão aparece o ser feminino; e outra coisa é «reduzir» toda a riqueza pessoal da feminilidade àquele único valor, isto é, ao sexo, como objecto idôneo à satisfação da própria sexualidade. O mesmo raciocínio se pode fazer quanto ao que é a masculinidade para a mulher, se bem que as palavras de Mateus 5, 27-28 se refiram diretamente só à outra relação. A «redução» intencional é, como se vê, de natureza sobretudo axiológica. Por um lado, a eterna atração do homem para a feminilidade (cf. Gén 2, 23) liberta nele — ou talvez, deveria libertar — uma gama de desejos espirituais-carnais de natureza sobretudo pessoal e «de comunhão» (cf. a análise do «princípio»), aos quais corresponde uma proporcional hierarquia de valores. Por outra parte, o «desejo» limita tal gama, ofuscando a hierarquia dos valores que masca a atração perene da masculinidade e da feminilidade.

4. O desejo faz que no interior, isto é, no «coração», no horizonte interior do homem e da mulher, se ofusque o significado do corpo, próprio da pessoa. A feminilidade cessa deste modo de ser para a masculinidade sobretudo sujeito; deixa de ser, uma específica linguagem do espírito; perde o carácter de sinal. Cessa, diria, de trazer sobre si o estupendo significado esponsal do corpo. Cessa de estar colocado no contexto da consciência e da experiência de tal significado. O «desejo» que nasce da mesma concupiscência da carne, desde o primeiro momento da existência no interior do homem — da existência no seu «coração» — passa em certo sentido ao lado de tal contexto (poder-se-ia dizer, com uma imagem, que passa sobre as ruínas do significado esponsal do corpo e de todos os seus elementos subjectivos), e em virtude da própria intencionalidade axiológica tende diretamente para um fim exclusivo: para satisfazer só a necessidade sexual do corpo, como próprio objecto.

Tal redução intencional e axiológica pode verificar-se, segundo as palavras de Cristo (Mt. 5, 27-28), já no âmbito do «olhar» ou, antes, no âmbito de um ato puramente interior expresso pelo olhar. O olhar, em si

mesmo, é ato cognoscitivo. Quando na sua estrutura interior entra a concupiscência, o olhar toma carácter de «conhecimento desejoso». A expressão bíblica «Olha para desejar» pode indicar quer um ato cognoscitivo, de que se serve o homem desejando (isto é, conferindo-lhe o carácter próprio do desejo tendente para um objecto), quer um ato cognoscitivo que desperta o desejo no outro sujeito e sobretudo na sua vontade e no seu «coração». Como se vê, é possível atribuir uma interpretação intencional a um ato interior, tendo presente um ou outro polo da psicologia do homem: o conhecimento ou o desejo entendido como appetitus. (O appetitus é alguma coisa mais ampla que o «desejo», porque indica tudo o que se manifesta no sujeito como «aspiração», e como tal orienta-se sempre para um fim, isto é, para um objecto conhecido sob o aspecto do valor). Todavia, uma adequada interpretação das palavras de Mateus 5, 27-28 requer que — através da intencionalidade própria do conhecimento ou do «appetitus» — avistemos alguma coisa mais, isto é, a intencionalidade da existência mesma do homem em relação com o outro homem; no nosso caso: do homem em relação com a mulher e da mulher em relação com o homem.

A este assunto convir-nos-á voltar. Concluindo a reflexão de hoje, é necessário ainda acrescentar que naquele «desejo», no «olhar para desejar», de que trata o Sermão da Montanha, a mulher, para o homem que «olha» assim, deixa de existir como sujeito da eterna atração e começa a ser apenas objecto de concupiscência carnal. A isto está ligado o profundo desprendimento interno do significado esponsal do corpo, de que falamos já na precedente reflexão.

Quarta-feira, 24 de Setembro de 1980

A concupiscência afasta o homem e a mulher das perspectivas pessoais e «de comunhão»

1. No Sermão da Montanha Cristo diz: «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt. 5, 27-28). Algum tempo há, que procuramos penetrar no significado desta afirmação, analisando-lhe cada elemento para compreendermos melhor o conjunto do texto.

Quando Cristo fala do homem, que «olha com desejo», não indica só a dimensão da intencionalidade do «olhar», portanto do conhecimento concupiscente, a dimensão «psicológica», mas indica também a dimensão da intencionalidade da existência mesma do homem. Isto é, demonstra quem «é» ou antes em que «se torna», em relação ao homem, a mulher para quem ele «olha com concupiscência». Neste caso, a intencionalidade do conhecimento determina e define a intencionalidade mesma da existência. Na situação descrita por Cristo, aquela dimensão parte unilateralmente do homem, que é sujeito, para a mulher, tornada objecto (isto porém não quer dizer que tal dimensão seja apenas unilateral); por agora não invertamos a situação analisada, nem a estendamos a ambas as partes, a ambos os sujeitos. Detenhamo-nos na situação traçada por Cristo, sublinhando que se trata de um ato «puramente interior», escondido no coração e fixo na soleira do olhar.

Basta verificar que em tal caso a mulher — que, por motivo da subjetividade pessoal existe perenemente «para o homem» considerando que também ele, pelo mesmo motivo, existe «para ela» — fica privada do significado da sua atração enquanto pessoa, a qual, mesmo sendo própria do «eterno feminino», ao mesmo tempo para o homem torna-se só objecto: começa, isto é, a existir intencionalmente como objecto de potencial satisfação da necessidade sexual inerente à sua masculinidade. Embora o ato seja completamente interior, encerrado no «coração» e expresso só pelo «olhar», nele dá-se já uma mudança (subjetivamente unilateral) da intencionalidade mesma da existência. Se assim não fosse, se não se tratasse de mudança tão profunda, não teriam sentido as palavras seguintes da mesma frase: «Já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt. 5, 28).

2. Aquela mudança da intencionalidade da existência, mediante a qual certa mulher começa a existir para certo homem não como sujeito de chamada e de atração pessoal ou sujeito «de comunhão» mas exclusivamente como objecto de potencial satisfação da necessidade sexual atua-se no «coração» porque se atuou na vontade. A mesma intencionalidade cognoscitiva não quer dizer ainda escravização do «coração» Só quando a redução intencional, explicada precedentemente, arrasta vontade ao seu horizonte limitado, quando lhe desperta a decisão de um relacionamento com outro ser humano (no nosso caso: com a mulher segundo a escala dos valores própria da «concupiscência», só então pode dizer-se que o «desejo» se apoderou também do «coração». Só quando «concupiscência» se apodera da vontade, é possível dizer que ela domina a subjetividade da pessoa e está na base da vontade e da possibilidade de escolher e decidir, através do que — em virtude da auto-decisão ou autodeterminação — é estabelecido o modo mesmo de existir nas relações com outra pessoa. A intencionalidade de tal existência adquire então plena dimensão subjectiva.

3. Só então — quer dizer, a partir daquele momento subjectivo e no seu prolongamento subjectivo — é possível confirmar o que lemos por exemplo, no Sirácide (23, 17-22) acerca do homem dominado pela concupiscência, o que lemos em descrições ainda mais eloquentes na literatura mundial. Então podemos ainda falar daquele «constrangimento» mais ou menos completo, que noutras passagens é chamado «constrangimento do corpo» e leva consigo a perda da «liberdade de dom», conatural à profunda consciência do significado esponsal do corpo, de que falámos também nas precedentes análises.

4. Quando falamos do «desejo» como transformação da intencionalidade de uma existência concreta, por exemplo do homem, para quem (segundo Mt. 5, 27-28) certa mulher se torna só objecto de potencial satisfação da «necessidade sexual» inerente à sua masculinidade, não se trata de nenhum modo de pôr em questão aquela necessidade, coma dimensão objectiva da natureza humana acompanhada pela finalidade procriativa que lhe é própria. As palavras de Cristo no Sermão da Montanha (em todo o seu amplo contexto) estão longe do Maniqueísmo, como o está também a autêntica tradição cristã. Neste caso, não podemos portanto levantar objecções do gênero. Trata-se, pelo contrário, da modo de existir do homem e da mulher como pessoas, ou seja daquele existir num recíproco «para», o qual — mesmo com base na qual que segundo a dimensão objectiva da natureza humana, é definível como «necessidade sexual» — pode e deve servir à construção da unidade «de comunhão» nas suas relações recíprocas. Tal, de fato, é o significado fundamental próprio da perene e recíproca atração da masculinidade e da feminilidade, contida na realidade mesma da constituição do homem como pessoa, corpo e sexo juntamente.

5. A união ou «comunhão» pessoal, a que o homem e a mulher são reciprocamente chamados «desde o

princípio», não corresponde, pelo contrário está em contraste, a possível circunstância de uma das duas pessoas existir só como sujeito de satisfação da necessidade sexual, e a outra se tornar exclusivamente objecto de tal satisfação. Além disso, não corresponde a tal unidade de «comunhão» — pelo contrário, opõe-se-lhe — o caso de ambos, homem e mulher existirem reciprocamente como objecto de satisfação da necessidade sexual, e cada um por sua parte ser só sujeito daquela satisfação. Tal «redução» de tão rico conteúdo na recíproca e perene atração das pessoas humanas, na sua masculinidade ou feminilidade, não corresponde precisamente à «natureza» da atração de que se trata. Tal «redução», de fato, apaga o significado pessoal e «de comunhão», precisamente do homem e da mulher, através do qual, segundo Gênesis 2, 24, «o homem... se unirá à sua mulher e os dois serão uma só carne». A «concupiscência» afasta a dimensão intencional da recíproca existência do homem e da mulher das perspectivas pessoais e «de comunhão», próprias da perene e recíproca atração entre os dois, reduzindo-a e, por assim dizer, impelindo-a para dimensões utilitaristas, em cujo âmbito o ser humano «se serve» do outro ser humano, «usando-o» só para satisfazer as próprias «necessidades».

6. Parece podermos precisamente reencontrar tal conteúdo, carregado de experiência interior humana própria de épocas e ambientes diferentes, na concisa afirmação de Cristo no Sermão da Montanha. Ao mesmo tempo, não se pode em nenhum caso perder de vista o significado que tal afirmação atribui à «interioridade» do homem, à integral dimensão do «coração» como dimensão do homem interior. Aqui está o núcleo mesmo da transformação do «ethos», para a qual tendem as palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28, expressas com vigorosa energia e ao mesmo tempo com admirável simplicidade.

Quarta-feira, 1 de Outubro de 1980

Construir o novo sentido ético através da descoberta dos valores

1. Chegamos na nossa análise à terceira parte do enunciado de Cristo no Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28). A primeira parte era: «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério». A segunda «Eu, porém, digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a» está gramaticalmente ligada à terceira «já cometeu adultério com ela no seu coração».

O método aqui aplicado, que é o de dividir, de «quebrar» o enunciado de Cristo em três partes, que se seguem, pode parecer artificioso. Todavia, quando procuramos o sentido ético do enunciado inteiro, na sua globalidade, pode ser útil precisamente a divisão do texto por nós usada, contanto que não seja aplicada só em modo disjuntivo, mas sim conjuntivo. É isto que projectamos fazer. Cada uma das partes distintas tem conteúdo e conotações que lhe são específicas, e é exatamente tudo o que desejamos, pôr em relevo, mediante a divisão do texto; mas ao mesmo tempo observa-se que se explana cada uma das partes na relação direta com as outras. Isto refere-se em primeiro lugar aos mais importantes elementos semânticos, mediante os quais o enunciado constitui um conjunto. Eis aqui esses elementos: cometer adultério, desejar, cometer adultério no corpo, e cometer adultério no coração. Seria particularmente difícil estabelecer o sentido ético do «desejar» sem o elemento indicado aqui como último, isto é, o «adultério no coração». Já a análise precedente em certo grau tomou em consideração este elemento; todavia uma compreensão mais plena do elemento «cometer adultério no coração» é possível só depois de uma análise especial.

2. Como já indicamos no princípio trata-se aqui de estabelecer o sentido ético. O enunciado de Cristo, em Mt. 5, 27-28, origina-se no mandamento «não cometerás adultério», para mostrar como é preciso entendê-lo e pô-lo em prática, para abundar nele a «justiça» que Deus Javé como Legislador quis: para ela abundar em medida maior do que a resultante da interpretação e da casuística dos doutores do Antigo Testamento. Se as palavras de Cristo em tal sentido tendem para construir o novo «ethos» (e em base do mesmo mandamento), o caminho para isto passa através da nova descoberta dos valores, que na compreensão geral antigo testamentária e na aplicação deste mandamento — foram perdidos.

3. Deste ponto de vista, é significativa também a formulação do texto de Mateus 5, 27-28. O mandamento «não cometerás adultério» é formulado como proibição que exclui de modo categórico um mal moral determinado. É sabido que a Lei mesma (Decálogo), além da proibição «não cometerás adultério», compreende também a proibição «não cobiçarás a mulher de teu próximo». (Ex. 20, 14.17; Dt. 5, 18.21). Cristo não torna vã uma proibição a respeito da outra. Embora fale do «desejo», tende a uma clarificação mais profunda do «adultério». É significativo que, depois de citar a proibição «não cometerás adultério», como conhecida pelos ouvintes, em seguida, no decurso do seu enunciado muda-lhe o estilo e a estrutura lógica, de normativa em narrativo-afirmativa. Quando diz: «Todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração», descreve um fato interior, cuja realidade pode ser facilmente compreendida pelos ouvintes. Ao mesmo tempo, através do fato assim descrito e qualificado, indica como se deve entender e pôr em prática o mandamento, «não cometerás adultério», a fim de levar à «justiça» querida pelo Legislador.

4. Deste modo, chegamos à expressão «cometeu adultério no coração», expressão-chave, como parece, para entender o seu justo sentido ético. Esta expressão é ao mesmo tempo a fonte principal para revelar os valores essenciais do novo «ethos»: do «ethos» do Sermão da Montanha. Como acontece muitas vezes no Evangelho, também aqui encontramos certo paradoxo. Como, de fato, pode haver «adultério» sem se «cometer adultério», isto é, sem o ato exterior, que permite reconhecer o ato proibido pela Lei? Vimos quanto se esforçou a casuística dos «doutores da Lei» em precisar este problema. Mas, também independentemente da casuística, parece evidente que o adultério pode ser reconhecido apenas «na carne», isto é, quando os dois — homem e mulher —, que se unem entre si de maneira que se tornam uma só carne (cf. Gén. 2, 24), não são cônjuges legais — marido e mulher. Que significado pode ter portanto o «adultério cometido no coração»? Não é esta acaso uma expressão só metafórica, usada pelo Mestre para realçar a pecaminosidade da concupiscência?

5. Se admitíssemos tal leitura semântica do enunciado de Cristo (Mt. 5, 27-28) seria necessário refletir profundamente sobre as consequências éticas que daí derivariam, isto é, sobre as conclusões acerca da regularidade ética do comportamento. O adultério dá-se quando o homem e a mulher, que se unem entre si de maneira que se tornam uma só carne (cf. Gén. 2, 24), isto é, no modo próprio dos cônjuges, não são cônjuges legais. O reconhecimento do adultério como pecado cometido «no corpo» está estreita e exclusivamente unido ao ato «exterior», à convivência conjugal que se refere também ao estado das pessoas agentes, reconhecido pela sociedade. No caso em questão, este estado é impróprio e não autoriza a tal ato (daqui, precisamente, a denominação «adultério»).

6. Passando à segunda parte do enunciado de Cristo (isto é àquilo em que principia a configurar-se o novo «ethos») seria necessário entender a expressão «todo aquele que olhar para uma mulher desejando-a», referida exclusivamente às pessoas segundo o seu estado civil, isto é reconhecido pela sociedade, sejam ou não cônjuges. Aqui principiam a multiplicar-se as interrogações. Como não pode criar dúvidas indicar Cristo a pecaminosidade do ato interior da concupiscência — expressa através do olhar dirigido para toda a mulher que não seja a esposa daquele que para ela olha do modo dito — portanto podemos e até devemos perguntar-nos se com a mesma expressão admite Cristo e comprova tal olhar, tal ato interior da concupiscência, dirigido para a mulher que é esposa do homem, que assim olha para ela. Em favor da resposta afirmativa a tal pergunta parece estar a seguinte premissa lógica: no caso em questão pode cometer o «adultério no coração» só o homem que é sujeito potencial do «adultério na carne». Dado que este não pode ser o homem-marido quanto à própria mulher legítima, então o «adultério no coração» não pode referir-se a ele, mas pode atribuir-se como culpa a todo o outro homem. Se é marido, não pode cometê-lo quanto à própria mulher. Ele só tem direito exclusivo de «desejar», de «olhar com concupiscência» para a mulher que é sua esposa — e nunca se poderá dizer que por motivo de tal ato interior mereça ser acusado do «adultério cometido no coração». Se, em virtude do matrimônio, tem o direito de «unir-se com sua mulher» de maneira que «os dois sejam uma só carne», este ato não pode nunca ser chamado «adultério»; analogamente não pode ser definido «adultério cometido no coração» de que trata o Sermão da Montanha.

7. Tal interpretação das palavras de Cristo em Mt. 5. 27-28, parece corresponder à lógica do Decálogo, em que, além do mandamento «não cometerás adultério» (VI), há também o mandamento «não desejarás a mulher do teu próximo» (IX). Além disso, o raciocínio que foi feito em seu apoio tem todas as características da correção objectiva e da exatidão. Todavia, justamente permanece em dúvida se este raciocínio toma em conta os aspectos da revelação e também da teologia do corpo que devem ser considerados, sobretudo quando desejamos compreender as palavras de Cristo. Já vimos precedentemente qual é o «peso específico» desta locução, como são ricas as implicações antropológicas e teológicas da única frase em que apela Cristo para «a origem» (cf. Mt. 19,8). As implicações antropológicas do enunciado do Sermão da Montanha, em que apela Cristo para o coração humano, conferem, ao enunciado mesmo, também um «peso específico» próprio, e ao mesmo tempo determinam-lhe a coerência com o conjunto do ensinamento evangélico. Por isso devemos admitir que a interpretação acima indicada, com toda a sua objectiva correção e precisão lógica, requer certo ampliamiento e, sobretudo, aprofundamento. Devemos recordar-nos que o apelo ao coração humano, expresso talvez de modo paradoxal (Mt. 5, 27-28), provém d'Aquele que «conhecia o interior de cada um» (Jo. 2, 25). E se as suas palavras confirmam os mandamentos do Decálogo (não só o sexto, mas também o nono), ao mesmo tempo exprimem aquela ciência sobre o homem, que — segundo fizemos notar de outra vez — nos consente unir a consciência da pecaminosidade humana com a perspectiva da «redenção do corpo» (cf. Rom. 8, 23). Precisamente tal ciência está na base do novo «ethos», que deriva das palavras do Sermão da Montanha. Tomando em consideração tudo isto, concluimos que, assim como, ao entender o «adultério na carne», Cristo submete a crítica a interpretação errônea e unilateral do adultério que deriva da não-observância da monogamia (isto é, do matrimônio entendido como a aliança indefectível das pessoas), assim também ao entender o «adultério no coração» Cristo considera não apenas o real estado jurídico do homem e da mulher em questão. Cristo faz depender a valorização moral do «desejo», sobretudo da mesma dignidade pessoal do homem e da mulher; e isto tem a sua importância, seja quando se trata de pessoas não casadas, seja — e talvez mais ainda — quando são cônjuges, mulher e marido. Partindo deste ponto de vista, convir-nos-á completar a análise das palavras do Sermão da Montanha, e fá-lo-emos na próxima vez.

Quarta-feira, 8 de Outubro de 1980

Interpretação psicológica e teológica do conceito de concupiscência

1. Desejo levar hoje a termo a análise das palavras pronunciadas por Cristo, no Sermão da Montanha, sobre o «adultério» e a «concupiscência», e em particular do último elemento do enunciado, em que se define especificamente a «concupiscência do olhar» como «adultério cometido no coração».

Já precedentemente verificamos que estas palavras são ordinariamente entendidas como desejo da mulher do próximo (isto é, segundo o espírito do nono mandamento do Decálogo). Parece contudo que esta interpretação — mais restritiva — pode e deve alargar-se à luz do contexto global. Parece que a apreciação moral da concupiscência (do «olhar para desejar»), a que Cristo chama «adultério cometido no coração», depende sobretudo da mesma dignidade pessoal do homem e da mulher; isto vale tanto para aqueles que não se encontram unidos em matrimônio, como — e talvez mais — para aqueles que são marido e mulher.

2. A análise, que até agora fizemos do enunciado de Mt. 5, 27-28 «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração», indica a necessidade de ampliar e sobretudo aprofundar a interpretação anteriormente apresentada, a respeito do sentido ético que tal enunciado encerra. Detemo-nos na situação descrita pelo Mestre, situação em que quem «comete adultério no coração», mediante um ato interior de concupiscência (expresso pelo olhar), é o homem. Significativo é Cristo, falando do objecto de tal ato, não sublinhar que é «a mulher do próximo», ou a mulher que não é a própria esposa, mas diz genericamente: a mulher. O adultério cometido «no coração» não está circunscrito nos limites da relação interpessoal, os quais consentem verificar o adultério cometido «no corpo». Não são tais limites que decidem exclusiva e essencialmente do adultério cometido «no coração», mas a natureza mesma da concupiscência, expressa neste caso pelo olhar, isto é, pelo fato de aquele homem — de quem, a título de exemplo, fala Cristo — «olhar para desejar». O adultério «no coração» é cometido não só porque o homem «olha» de tal modo a mulher que não é sua esposa, mas mesmo porque olha assim para uma mulher. Também se olhasse deste modo para a mulher que é sua esposa cometeria o mesmo adultério «no coração».

3. Este interpretar parece considerar, de modo mais amplo, o que no conjunto das presentes análises foi dito sobre a concupiscência, e em primeiro lugar sobre a concupiscência da carne, como elemento permanente da pecaminosidade do homem (*status naturae lapsae*). A concupiscência que, como ato interior, nasce desta base (como procuramos indicar na precedente análise) muda a intencionalidade mesma do existir da mulher «para» o homem, reduzindo a riqueza da perene chamada à comunhão das pessoas, a riqueza do profundo atrativo da masculinidade e da feminilidade, unicamente à satisfação da «necessidade» sexual do corpo (a que parece ligar-se mais de perto o conceito de «instinto»). Tal redução faz que a pessoa (neste caso, a mulher) se torne para a outra pessoa (para o homem) sobretudo o objecto da satisfação potencial da própria «necessidade» sexual. Deforma-se deste modo aquele recíproco «para», que perde o seu carácter de comunhão das pessoas em favor da função utilitarista. O homem que «olha» de tal modo, como escreve Mt. 5, 27-28, «serve-se» da mulher, da sua feminilidade, para satisfazer o próprio «instinto». Embora não o faça com ato exterior, já no seu íntimo tomou essa atitude, interiormente decidindo assim a respeito de uma determinada mulher. Nisto consiste precisamente o adultério «cometido no coração». Tal adultério «no coração» pode cometê-lo o homem mesmo a respeito da própria mulher, se a trata apenas como objecto de satisfação do instinto.

4. Não é possível chegarmos à segunda interpretação das palavras de Mt. 5, 27-28, se nos limitamos à interpretação puramente psicológica da concupiscência, sem ter em conta aquilo que forma o seu específico carácter teológico, isto é, a relação orgânica entre a concupiscência (como ato) e a concupiscência da carne, como, por assim dizer, disposição permanente que deriva da pecaminosidade do homem. Parece que a interpretação puramente psicológica (ou «sexuológica») da «concupiscência» não constitui base suficiente para compreender o referido texto do Sermão da Montanha. Se, pelo contrário, nos atemos à interpretação teológica, — sem deixar de ter em conta o que na primeira interpretação (a psicológica) permanece imutável — ela, isto é, a segunda interpretação (a teológica) aparece-nos como mais completa. Graças a ela, de fato, torna-se mais claro ainda o significado ético do enunciado-chave do Sermão da Montanha, a que devemos a adequada dimensão do ethos do Evangelho.

5. Ao delinear esta dimensão, Cristo permanece fiel à Lei: «Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas: Não vim revogar, mas completar» (Mt. 5, 17). Por conseguinte, mostra quanto é necessário descer em profundidade, quanto é necessário desvelar a fundo as trevas do coração humano, para este coração poder tornar-se lugar de «cumprimento» para a Lei. O enunciado de Mt. 5, 27-28, que torna manifesta a perspectiva interior do adultério cometido «no coração» — e nesta perspectiva aponta os caminhos justos para se cumprir o mandamento «não cometerás adultério» — é disso argumento singular. Este enunciado (Mt. 5, 27-28) refere-se, de fato, à esfera em que se trata de modo particular da «pureza do coração» (cf.

Mt. 5, 8) (expressão que na Bíblia — como é sabido — tem sentido lato). Também noutra passagem teremos ocasião de considerar de que modo o mandamento «não cometerás adultério» — que, quanto ao modo em que vem expresso e ao conteúdo, é proibição unívoca e severa (como o mandamento «não cobiçarás a mulher do teu próximo», Ex. 20, 17) — se cumpre exatamente mediante a «pureza do coração». Da severidade e força da proibição dão testemunho indiretamente as sucessivas palavras do texto do sermão da Montanha, em que fala Cristo figurativamente de «arrancar o olho» e de «cortar a mão», quando estes membros fossem causa de pecado (cf. Mt. 5, 29-30). Verificamos precedentemente que a legislação do Antigo Testamento, abundando embora em castigos caracterizados pela severidade, não contribuía contudo «para dar cumprimento à Lei», porque a sua casuística estava assinalada por múltiplos compromissos com a concupiscência da carne. Cristo, pelo contrário, ensina que o mandamento se cumpre através da «pureza do coração», que não é participada ao homem senão à custa de firmeza relativamente a tudo o que tem origem na concupiscência da carne. Adquire a «pureza de coração» quem sabe exigir coerentemente do seu «coração»: do seu «coração» e do seu «corpo».

6. O mandamento «não cometerás adultério» encontra a sua justa motivação na indissolubilidade do matrimônio, em que o homem e a mulher, em virtude do original desígnio do Criador, se unem de modo que «os dois sejam uma só carne» (cf. Gén. 2, 24). O adultério, por sua essência, contrasta com tal unidade, no sentido em que esta unidade corresponde à dignidade das pessoas. Cristo não só confirma este essencial significado ético do mandamento, mas tende a considerá-lo na profundidade mesma da pessoa humana. A nova dimensão do ethos está ligada sempre com a revelação daquele profundo, que é chamado «coração», e com ficar ele liberto da «concupiscência», de modo que naquele coração possa resplandecer mais plenamente o homem: varão e mulher, em toda a verdade interior do recíproco «para». Liberto do constrangimento e da diminuição de espírito que a concupiscência da carne traz consigo, o ser humano — varão e mulher — encontra-se reciprocamente na liberdade do dom que é condição de toda a convivência na verdade, e, em particular, na liberdade do recíproco dar-se, pois ambos, como marido e mulher, devem formar a unidade sacramental querida, como diz Gênesis, 2, 24, pelo Criador mesmo.

7. Como é evidente, a exigência, que no Sermão da Montanha Cristo impõe a todos os seus ouvintes atuais e potenciais, pertence ao espaço interior em que o homem — precisamente aquele que O ouve — deve discernir de novo a plenitude perdida da sua humanidade e querer readquiri-la. Esta plenitude na relação recíproca das pessoas — do homem e da mulher — o Mestre reivindica-a em Mt. 5, 27-28, tendo diante dos olhos sobretudo a indissolubilidade do matrimônio, mas também toda a outra forma de convivência dos homens e das mulheres, daquela convivência que forma a pura e simples trama da existência. A vida humana, por sua natureza, é «coeducativa», e a sua dignidade e o seu equilíbrio dependem, em todo o momento da história e em todo o ponto de longitude e de latitude geográfica, de «quem» será ela para ele e ele para ela.

As palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha têm indubitavelmente este alcance universal e ao mesmo tempo profundo. Só assim podem entender-se na boca d'Aquele, que até ao âmago «conhecia o interior de cada um» (Jo. 2, 25), e, ao mesmo tempo, levava em si o mistério da «redenção do corpo» como se exprimirá São Paulo. Devemos temer a severidade destas palavras ou antes ter confiança no seu conteúdo salvífico, no seu poder?

Seja como for, a análise feita das palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha abre caminho para novas reflexões indispensáveis para se ter pleno conhecimento do homem «histórico», e sobretudo do homem contemporâneo: da sua consciência e do seu «coração».

Quarta-feira, 15 de Outubro de 1980

Valores evangélicos e deveres do coração humano

1. Durante os nossos numerosos encontros das quartas-feiras, fizemos particularizada análise das palavras do Sermão da Montanha, em que Cristo se refere ao «coração» humano. Como agora sabemos, as Suas palavras são vinculantes. Cristo diz: «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt. 5, 27-28). Esta alusão ao coração faz ressaltar a dimensão da interioridade humana, a dimensão do homem interior, própria da ética, e ainda mais da teologia do corpo. O desejo, que surge no âmbito da concupiscência da carne, é ao mesmo tempo realidade interior e teológica, a qual, em certo modo, é experimentada por todo o homem «histórico». E é exatamente este homem — mesmo se não conhece as palavras de Cristo — que faz continuamente a si mesmo a pergunta acerca do próprio «coração». As palavras de Cristo fazem que tal pergunta seja particularmente explícita: o coração é acusado ou é chamado ao bem? E esta pergunta desejamos agora tomá-la em consideração, perto do fim das nossas reflexões e análises, relacionadas com a frase tão concisa e ao mesmo tempo categórica do Evangelho, tão cheia de conteúdo teológico, antropológico e ético.

A par e passo, eis uma segunda pergunta, mais «prática»: como «pode» e «deve» proceder o homem, que aceita as palavras de Cristo no Sermão da Montanha, o homem que aceita o ethos do Evangelho, e, em particular, o aceita neste campo?

2. Este homem encontra, nas considerações até agora feitas, a resposta, pelo menos indireta, às duas perguntas: como «pode» atuar, isto é, sobre que pode contar no seu «íntimo», na fonte dos seus atos «interiores» ou exteriores? E além disso: como «deveria» atuar, isto é, em que modo os valores conhecidos segundo a «escala» revelada no Sermão da Montanha constituem um dever da sua vontade e do seu «coração», dos seus desejos e das suas opções? De que modo, se «obrigam» na ação, no comportamento, se, acolhidas mediante o conhecimento, o «obrigam» já no pensar e, em certa maneira, no «sentir»? Estas perguntas são significativas para a «prática» humana, e indicam um laço orgânico da «prática» mesma com o ethos. A moral viva é sempre ethos da prática humana.

3. Às sobreditas perguntas pode-se responder de vários modos. De fato, quer no passado quer hoje, são dadas respostas diversas. Isto é confirmado por abundante literatura. Além das respostas que encontrarmos nela, é preciso tomar em consideração o infinito número de respostas que o homem concreto dá a estas perguntas por si mesmo, aquelas que, na vida de cada um, dá repetidamente a sua consciência, a sua ciência e a sua sensibilidade moral. Precisamente neste âmbito existe continuamente uma compenetração do ethos e da prática. Aqui a própria vida (não exclusivamente «teórica») vive cada princípio, isto é, as normas da moral com as suas motivações, elaboradas e divulgadas por moralistas, mas também aquelas que elabora — seguramente não sem um laço com o trabalho dos moralistas e dos cientistas — cada homem, como autor e sujeito direto da moral real, como co-autor da sua história, de quem depende ainda o nível da moral mesma, o seu progresso ou a sua decadência. Em tudo isto se torna a confirmar, em toda a parte e sempre, aquele «homem histórico», a quem uma vez Cristo falou, anunciando a boa nova evangélica, com o Sermão da Montanha, no qual em particular disse a frase que lemos em Mateus 5, 27-28: «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração».

4. O enunciado de Mateus apresenta-se estupendamente conciso relativamente a tudo quanto sobre este tema foi escrito na literatura mundial. E talvez precisamente nisto consista a sua força na história do ethos. E necessário ao mesmo tempo dar-mo-nos conta de que a história do ethos decorre num leito uniforme, em que se aproximam ou afastam mutuamente as várias correntes. O homem «histórico» valoriza sempre, a seu modo, o próprio «coração», assim como julga também o próprio «corpo»: e assim passa do pólo do pessimismo ao pólo do optimismo, da severidade puritana ao permissivismo contemporâneo. É necessário dar-mo-nos conta, para o ethos do Sermão da Montanha poder sempre ter a devida transparência quanto às ações e aos comportamentos do homem. Para tal fim é preciso fazer ainda algumas análises.

5. As nossas reflexões sobre o significado das palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28 não seriam completas, se não nos detivéssemos — pelo menos brevemente — naquilo que se pode chamar a ressonância destas palavras na história do pensamento humano e da valorização do ethos. A ressonância é sempre transformação da voz e das palavras que a voz exprime. Sabemos pela experiência que essa transformação está por vezes cheia de misterioso encanto. No caso que tratamos, aconteceu antes alguma coisa contrária. De fato, às palavras de Cristo foi antes tirada a sua simplicidade e profundidade e foi conferido um significado que está longe de nelas expresso, significado, no fim de contas, contrário mesmo a elas. Temos aqui na mente tudo o que apareceu à margem do cristianismo sob o nome de Maniqueísmo (1), que procurou mesmo entrar no terreno do cristianismo no que diz respeito exatamente à teologia e ao ethos

do corpo. E sabido que, na forma original, o Maniqueísmo, nascido no Oriente fora do ambiente bíblico e originado pelo dualismo mazdeísta, indicava a fonte do mal na matéria, no corpo, proclamava portanto a condenação de tudo o que no homem é corpórea. E como no homem a corporeidade se manifesta sobretudo através do sexo, a condenação era estendida ao matrimônio e à convivência conjugal, para além das outras esferas do ser e do actuar, em que se exprime corporeidade.

6. A um ouvido não habituado, a evidente severidade deste sistema podia parecer em sintonia com as severas palavras de Mateus 5, 29-30 em que fala Cristo de «arrancar o olho» ou de «cortar a mão», se este; membros fossem a causa do escândalo. Através da interpretação pura mente «material» destas locuções, era também possível obter uma óptica maniqueia do enunciado de Cristo, em que se fala do homem que «cometeu adultério no coração... olhando para a mulher desejando-a». Também neste caso a interpretação maniqueia tende para a condenação do corpo, como real fonte do mal, dado que nele, segundo o Maniqueísmo, se esconde e ao mesmo tempo se manifesta o princípio «ontológico» do mal. Procurava-se portanto descobrir e às vezes percebia-se tal condenação no Evangelho, encontrando-a onde foi pelo contrário expressa exclusivamente uma exigência particular dirigida ao espírito humano.

Note-se que a condenação podia — e pode sempre ser — uma escapatória para a pessoa se subtrair às exigências colocadas no Evangelho por Aquele que «conhecia o interior de cada um» (Jo. 2, 25). Não faltam provas disso na história. Já tivemos ocasião (e certamente tê-la-emos ainda) para demonstrar em que medida tal exigência pode surgir unicamente de uma afirmação — e não de uma negação e de uma condenação —, se deve levar a uma afirmação ainda mais madura e aprofundada, objectiva e subjetivamente. E a tal afirmação da feminilidade e masculinidade do ser humano, como dimensão pessoal do «ser corpo», devem conduzir as palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28. Tal é o justo significado ético destas palavras. Imprimem, nas páginas do Evangelho, uma peculiar dimensão do ethos com o fim de a ir imprimindo na vida humana. Procuraremos retomar este tema nas nossas reflexões seguintes.

Notas

1. O Maniqueísmo contém e leva a maturação os elementos característicos de toda a «gnose», quer dizer, o dualismo de dois princípios coeternos e radicalmente opostos, e o conceito de salvação que só se consegue através do conhecimento (gnose) ou da autocompreensão da pessoa. Em todo o meio maniqueu há um só herói e uma só situação que sempre se repete. a alma decaída está aprisionada na matéria e é libertada pelo conhecimento.

A atual situação é negativa para o homem, porque é mistura provisória e anormal de espírito e de matéria, de bem e de mal, que supõe um estado antecedente, original, em que as duas substâncias estavam separadas e independentes. Há por isso três «Tempos»: o «initium», ou seja a separação primordial; o «medium», ou a atual mistura; e o «finis» que está no regresso à divisão original, na salvação, que implica total rotura entre Espírito e Matéria.

A matéria é, no fundo, concupiscência, desregrado apetite do prazer, instinto de morte, comparável, se não idêntico, ao desejo sexual, à «libido». É força que tenta assaltar a Luz; é movimento desordenado, desejo animalesco, brutal e semiconscente.

Adão e Eva foram gerados por dois demônios; a nossa espécie nasceu de uma série de atos repugnantes de canibalismo e de sexualidade, e conserva os sinais desta origem diabólica, que são o corpo, forma animal dos «Arcontes do inferno», e a «libido», que impele o homem a cruzar-se e a reproduzir-se, isto é, a manter a alma luminosa sempre na prisão.

Se quer ser salvo, o homem deve procurar libertar o seu «eu vivente» (noús) da carne e do corpo. Como a Matéria tem na concupiscência a sua expressão suprema, o pecado capital está na união sexual (fornicação), que é brutalidade e bestialidade, e faz dos homens os instrumentos e os cúmplices do Mal pela procriação.

Os eleitos constituem o grupo dos perfeitos, cuja virtude tem características ascéticas, realizando a abstinência comandada pelos três «selos»: o «selo da boca» proíbe toda a blasfêmia e manda a abstenção da carne, do sangue, do vinho, de toda a bebida alcoólica, e também o jejum; o «selo das mãos» manda o respeito da vida (da «Luz») encerrada nos corpos, nas sementes, nas árvores, e proíbe recolher os frutos, arrancar as plantas, tirar a vida aos homens e aos animais; e o «selo do regaço» prescreve total abstinência (cf. H. Ch. Puech: *Le Manichéisme; son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949 (Musée Guimet t. LV I, (pp. 73-88); H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, em «*Histoire des Religions*» (Encyclopédie de la Pléiade) II, (Gallimard) 1972, pp. 522-645; J. Ries, *Manichéisme*, em «*Catholicisme hier, aujourd' hui, demain*», 34, Lille 1977 (Letouzey-Ané), pp. 314-320).

Quarta-feira, 29 de Outubro de 1980

A força original da criação torna-se para o homem força de redenção

1. Há muito tempo que as nossas reflexões das quartas-feiras se vão centrando no seguinte enunciado de Jesus Cristo no Sermão da Montanha: «Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu, porém, digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt. 5, 27-28). Ultimamente esclarecemos que estas palavras não podem entender-se nem interpretar-se segundo a ideologia maniqueia. Não contêm, de nenhum modo, a condenação do corpo e da sexualidade. Encerram só um apelo a que se vença a tríplice concupiscência, e em particular a concupiscência da carne: o que precisamente deriva da afirmação da dignidade pessoal do corpo e da sexualidade, e unicamente apoia esta afirmação.

Precisar isso que se formula, ou determinar o significado próprio das palavras do Sermão da Montanha, em que Cristo apela para o coração humano (cf. Mt. 5, 27-28), é importante não só por causa de «hábitos inveterados», nascidos do Maniqueísmo, no modo de pensar e valorizar as coisas, mas também por causa de algumas posições contemporâneas que interpretam o sentido do homem e da moral. Ricoeur qualificou Freud, Marx e Nietzsche de «mestres da suspeita» (1) («maîtres du soupçon»), tendo no espírito o conjunto dos sistemas que representa cada um deles, e talvez sobretudo a base oculta e a orientação de cada um ao entender e interpretar o humano mesmo. Parece necessário aludir, pelo menos brevemente, a esta base e a esta orientação. Urge fazê-lo para descobrir, por um lado, uma significativa convergência e, por outro, também uma divergência fundamental com a hermenêutica que nasce da Bíblia, hermenêutica a que tentamos dar expressão da nossa análise. Em que está a convergência? Consiste em que os pensadores supramencionados, que exerceram e exercem grande influxo no modo de pensar e de valorizar dos homens do nosso tempo, parecem em substância também julgar e acusar o «coração» do homem. Mais ainda, parecem julgá-lo e acusá-lo por causa do que na linguagem bíblica, sobretudo joanina, é chamado concupiscência, a tríplice concupiscência.

2. Poder-se-ia fazer aqui certa distribuição das partes. Na hermenêutica nietzschiana, o juízo e a acusação do coração humano correspondem, em certo modo, ao que na linguagem bíblica é chamado «soberba da vida»; na hermenêutica marxista, ao que foi chamado «concupiscência dos olhos»; e na hermenêutica freudiana, pelo contrário, ao que é chamado «concupiscência da carne». A convergência destas concepções com a hermenêutica do homem fundada na Bíblia consiste em que, descobrindo no coração humano a tríplice concupiscência, poderíamos também nós limitar-nos a colocar aquele coração em estado de contínua suspeita. Todavia, a Bíblia não nos permite deter-nos aqui. As palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28 são tais que, manifestando embora toda a realidade do desejo e da concupiscência, não consentem que se faça de tal concupiscência o critério absoluto da antropologia e da ética, ou seja, o núcleo mesmo da hermenêutica do homem. Na Bíblia, a tríplice concupiscência não constitui o critério fundamental e talvez único e absoluto da antropologia e da ética, embora seja indubiamente um coeficiente importante para compreender o homem, as suas ações e o seu valor moral. Também a análise, até agora por nós feita, o mostra.

3. Embora querendo chegar a uma completa interpretação das palavras de Cristo sobre o homem que «olha com concupiscência» (cf. Mt. 5, 27-28), não podemos contentar-nos de qualquer concepção da «concupiscência», mesmo no caso de se atingir a plenitude da verdade «psicológica» a nós acessível; devemos, pelo contrário, recorrer à Primeira Carta de João 2, 15-16 e à «teologia da concupiscência» que nela está encerrada. O homem que «olha para desejar» é de fato o homem dá tríplice concupiscência da carne. Por isso «pode» olhar deste modo e mesmo deve estar consciente de que, abandonando este ato interior ao poder das forças da natureza, não pode evitar o influxo da concupiscência da carne. Em Mateus 5, 27-28 Cristo trata também disto e para isto chama a atenção. As suas palavras referem-se não só ao ato concreto de «concupiscência», mas, indiretamente, também ao «homem da concupiscência».

4. Estas palavras do Sermão da Montanha — apesar da convergência, do que dizem a respeito do coração humano (2), com o que foi expresso na hermenêutica dos «mestres da suspeita» — porque não podem ser consideradas como base da sobredita hermenêutica ou de uma análoga? E por que motivo constituem expressão, configuração de um «ethos» totalmente diverso? — diverso não só do maniqueu mas também do freudiano?

O conjunto das análises e reflexões, até agora feitas, penso que dá resposta a esta pergunta. Resumindo, pode dizer-se brevemente que as palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28 não consentem determo-nos na acusação contra o coração humano e colocá-lo em estado de suspeita contínua, mas devem ser entendidas e interpretadas sobretudo como apelo dirigido ao coração. Isto deriva da natureza mesma do «ethos» da redenção. Sobre o fundamento deste mistério, que São Paulo (Rom. 8, 23) define «redenção do corpo», sobre o fundamento da realidade chamada «redenção» e, por conseguinte, sobre o fundamento do

«ethos» da redenção do corpo, não podemos deter-nos só na acusação do coração humano com base no desejo e na concupiscência da carne. O homem não pode deter-se a pôr o «coração» em estado de contínua e irreversível suspeita por causa das manifestações da concupiscência da carne e da libido, que, em particular, um psicanalista descobre mediante as análises do incôscio (3). A redenção é uma verdade, uma realidade, em cujo nome o homem deve sentir-se chamado, e «chamado com eficácia». Deve dar-se conta de tal chamada até mediante as palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28, relidas no pleno contexto da revelação do corpo. O homem deve sentir-se chamado a redescobrir, mais, a realizar o significado esponsal do corpo e a exprimir de tal modo a liberdade interior do dom, isto é, daquele estado e daquela força espiritual, que derivam do domínio da concupiscência da carne.

5. O homem é chamado a isto pela palavra do Evangelho, portanto «de fora», mas ao mesmo tempo é chamado também «de dentro». As palavras de Cristo, que no Sermão da Montanha apela para o «coração», levam, em certo sentido, o ouvinte a essa chamada interior. Se ele consentir em que elas actuem em si, poderá ouvir ao mesmo tempo no íntimo um quase eco daquele «princípio», daquele bom «princípio» a que faz referência Cristo outra vez, para recordar aos próprios ouvintes quem é o homem, quem é a mulher, e quem são reciprocamente um para o outro na obra da criação. As palavras de Cristo, pronunciadas no Sermão da Montanha, não são apelo lançado no vácuo. Não são dirigidas ao homem entregue de todo à concupiscência da carne, incapaz de procurar outra forma de relações recíprocas no âmbito da perene atração, que aparece na história do homem e da mulher logo «desde o princípio». As palavras de Cristo testemunham que a força original (portanto também a graça) do mistério da criação se torna para cada um deles força (isto é graça) do mistério da redenção. Isto refere-se à mesma «natureza», ao mesmo substrato da humanidade da pessoa, aos mais profundos impulsos do «coração». Não sente acaso o homem, juntamente com a concupiscência, profunda necessidade de conservar a dignidade das relações recíprocas, que encontram expressão no corpo, graças à sua masculinidade e feminilidade? Não sente acaso a necessidade de impregná-las de tudo o que é nobre e belo? Não sente acaso a necessidade de lhes conferir o valor supremo que é o amor?

6. Ao relê-lo, este apelo encerrado nas palavras de Cristo no Sermão da Montanha não pode ser ato separado do contexto da existência concreta. Significa sempre — se bem que só na dimensão do ato a que se refere — a redescoberta do significado de toda a existência, do significado da vida, em que está compreendido também aquele significado do corpo a que chamamos aqui «esponsal». O significado do corpo é, em certo sentido, a antítese da hermenêutica «da suspeita». Esta hermenêutica é muito diferente, é radicalmente diferente, da que descobrimos nas palavras de Cristo no Sermão da Montanha. Estas palavras descobrem não só Outro «ethos», mas também outra visão das possibilidades do homem. É importante que ele, precisamente no seu «coração», não se sinta só irrevocavelmente acusado e entregue como presa à concupiscência da carne, mas que no mesmo coração se sinta chamado com energia. Chamado precisamente àquele supremo valor que é o amor. Chamado como pessoa na verdade da sua humanidade, portanto também na verdade da sua masculinidade e feminilidade, na verdade do seu corpo. Chamado naquela verdade que é patrimônio «do princípio», patrimônio do seu coração, mais profundo que a pecaminosidade herdada, mais profundo que a tríplice concupiscência. As palavras de Cristo, enquadradas na inteira realidade da criação e da redenção, reatualizam aquela herança mais profunda e dão-lhe real força na vida do homem.

Quarta-feira, 5 de Novembro de 1980

«Eros» e «Ethos» encontraram-se e frutificam no coração humano

1. Durante as nossas reflexões semanais sobre as palavras de Cristo no Sermão da Montanha, em que Ele, ao referir-se ao mandamento «não cometer adultério», compara a «concupiscência» («o olhar concupiscente») ao «adultério cometido no coração», procuramos responder à pergunta: estas palavras acusam apenas o «coração» humano, ou são principalmente um apelo que lhe é dirigido? Apelo, compreende-se, de carácter ético; apelo importante e essencial para o próprio ethos do Evangelho. Respondemos que as palavras acima mencionadas são sobretudo um apelo.

Ao mesmo tempo, procuramos aproximar as nossas reflexões dos «itinerários» que percorre, no seu âmbito, a consciência dos homens contemporâneos. Já no precedente ciclo das nossas considerações nos referimos ao «eros». Este termo grego que da mitologia passou para a filosofia, depois para a língua literária e por fim para a língua falada, contrariamente à palavra «ethos» é estranho e desconhecido na linguagem bíblica. Se nas presentes análises dos textos bíblicos usamos o termo «ethos», conhecido pelos setenta e pelo Novo Testamento, fazemo-lo em consequência do significado geral que ele adquiriu na filosofia e na teologia, abraçando no seu conteúdo as complexas esferas do bem e do mal, dependentes da vontade humana e submetidas às leis da consciência e da sensibilidade do «coração» humano. O termo «eros», além de ser nome próprio da personagem mitológica, tem nos escritos de Platão um significado filosófico (1), que parece ser diferente do significado comum e também daquele que, habitualmente, lhe é atribuído na literatura. Obviamente, devemos aqui tomar em consideração a vasta gama de significados, que se diferenciam entre si de modo não claramente definido, no que diz respeito quer à personagem mitológica, quer ao conteúdo filosófico, quer sobretudo ao ponto de vista «somático» ou «sexual». Tendo em conta uma gama tão vasta de significados, é conveniente avaliar, de modo igualmente diferenciado, o que se põe em relação com o «eros» (2) e é definido como «erótico».

2. Segundo Platão, o «eros» representa a força interior, que impele o homem para tudo o que é bom, verdadeiro e belo. Esta «atração» indica, em tal caso, a intensidade de um ato subjectivo do espírito humano. No significado comum, pelo contrário — como também na literatura —, esta «atração» parece ser antes de tudo de natureza sensual. Ele suscita a recíproca tendência de ambos, do homem e da mulher, à aproximação, à união dos corpos, àquela união de que fala Gênesis 2, 24. Trata-se aqui de responder à pergunta se o «eros» apresenta o mesmo significado que existe na narração bíblica (sobretudo em Gén. 2, 23-25), a qual sem dúvida atesta a recíproca atração e a perene estimulação da pessoa humana — através da masculinidade e da feminilidade — para aquela «unidade da carne» que, ao mesmo tempo, deve realizar união-comunhão das pessoas. E precisamente por esta interpretação do eros (e juntamente da sua relação com o ethos) que adquire importância fundamental também o modo em que entendemos a «concupiscência», de que se fala no Sermão da Montanha.

3. Segundo parece, a linguagem comum toma sobretudo em consideração aquele significado da «concupiscência», que precedente-mente definimos como «psicológico» e que poderia também ser denominado «sexológico»: isto com base em premissas, que se limitam antes de tudo à interpretação naturalista, «somática» e sensualista do erotismo humano. (Não se trata aqui, de modo algum, de diminuir o valor das pesquisas científicas neste campo, mas deseja-se chamara atenção para o perigo da redutibilidade e do exclusivismo). Pois bem, em sentido psicológico e sexológico, a concupiscência indica a subjectiva intensidade de tender para o objecto por causa do seu carácter sexual (valor sexual). Aquele tender tem a sua subjectiva intensidade devido à específica «atração» que estende o seu domínio sobre a esfera emotiva do homem e envolve a sua «corporeidade» (a sua masculinidade ou feminilidade somática). Quando no Sermão da Montanha ouvimos falar da «concupiscência» do homem que «olha para a mulher, desejando-a», estas palavras — entendidas em sentido «psicológico» (sexológico) — referem-se à esfera dos fenómenos, que na linguagem comum são precisamente qualificados «eróticos». Nos limites do enunciado de Mateus 5, 27-28 trata-se apenas do ato interior, ao passo que «eróticos» são definidos sobretudo aqueles modos de agir e de recíproco comportamento do homem e da mulher, que são manifestação exterior própria de tais atos interiores. Nada menos, parece estar fora de qualquer dúvida que — raciocinando assim — deve colocar-se quase o sinal de igualdade entre «erótico» e aquilo que «deriva do desejo» (e serve para satisfazer a concupiscência mesma da carne). Se assim fosse, então, as palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28 exprimiriam um juízo negativo sobre aquilo que é «erótico» e, dirigidas ao coração humano, constituiriam contemporaneamente uma severa advertência contra o «eros».

4. Todavia, já dissemos brevemente que o termo «eros» tem muitas tonalidades semânticas. E por conseguinte, se queremos definir a relação do enunciado do Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28) com a ampla esfera dos fenómenos «eróticos», isto é daquelas ações e daqueles comportamentos recíprocos mediante os quais o homem e a mulher se aproximam e se unem a ponto de serem «uma só carne» (cf. Gén. 2, 24), é preciso ter em conta a multiplicidade das tonalidades semânticas do «eros». Parece possível

de fato, que no âmbito do conceito de «eros» — considerando o seu significado platônico — se encontre o lugar para aquele ethos, para aqueles conteúdos éticos e indiretamente também teológicos, os quais, durante as nossas análises, foram salientados pelo apelo de Cristo ao coração humano no Sermão da Montanha. Também o conhecimento das múltiplas tonalidades semânticas do «eros» e daquilo que, na experiência e descrição diferenciada do homem, em várias épocas e em vários pontos de longitude e de latitude geográfica e cultural, é definido como «erótico», pode ajudar a compreender a específica e complexa riqueza do «coração», para o qual Cristo apelou no seu enunciado de Mateus 5, 27-28.

5. Se admitimos que o «eros» significa a força interior que «atrai» o homem para o verdadeiro, o bom e o belo, então, no âmbito deste conceito vê-se também abrir o caminho para aquilo que Cristo desejou exprimir no Sermão da Montanha. As palavras de Mateus 5, 27-28, se são «acusação» do coração humano ao mesmo tempo são ainda mais um apelo dirigido a ele. Tal apelo é a categoria própria do ethos da redenção. A chamada para aquilo que é verdadeiro, bom e belo, significa contemporaneamente, no ethos da redenção, a necessidade de vencer o que deriva da tríplice concupiscência. Significa também a possibilidade e a necessidade de transformar aquilo que foi agravado pela concupiscência da carne. Além disso, se as palavras de Mateus 5, 27-28 representam tal chamada, então significam que, no âmbito erótico, o «eros» e o «ethos» não divergem entre si, não se contrapõem reciprocamente, mas são chamados a encontrarem-se no coração humano, e, neste encontro, a frutificar. Bem digno do «coração» humano é que a forma daquilo que é «erótico» seja ao mesmo tempo forma do ethos, ou seja, daquilo que é «ético».

6. Tal afirmação é muito importante para o ethos e também para a ética. De fato, a este último conceito é muitas vezes ligado um significado «negativo», porque a ética traz consigo normas, mandamentos e também proibições. Nós somos em geral propensos a considerar as palavras do Sermão da Montanha sobre a «concupiscência» (sobre «olhar, desejando») exclusivamente como proibição — uma proibição na esfera do «eros» (isto é, na esfera «erótica»). E não raro contentamo-nos apenas com tal compreensão, sem procurar descobrir os valores verdadeiramente profundos e essenciais que esta proibição encerra, isto é, assegura. Ela não só os protege, mas torna-os até acessíveis e liberta-os se aprendemos a abrir-lhes o nosso «coração».

No Sermão da Montanha Cristo ensina-o e para tais valores dirige o coração do homem.

Notas

1. Segundo Platão o homem, colocado entre o mundo dos sentidos e o mundo das Ideias, tem o destino de passar do primeiro para o segundo. O mundo das Ideias não está porém em grau de, sozinho, superar o mundo dos sentidos: pode fazer isto somente o Eros, congénito ao homem. Quando o homem começa a pressentir a existência das Ideias, devido à contemplação dos objectos existentes no mundo dos sentidos, recebe o impulso de Eros, isto é, do desejo das Ideias puras. Eros é de fato a orientação do homem «sensual» ou «sensível» para aquilo que é transcendente: a força que conduz a alma para o mundo das Ideias. No «Simpósio» Platão descreve as etapas deste influxo de Eros: este eleva a alma do homem do belo de um só corpo àquele de todos os corpos, depois ao belo da ciência e enfim à mesma Ideia do Belo (cf. Simpósio, 211, República 514).

Eros não é nem puramente humano nem divino: é algo de intermédio (daimonion) e de intermediário. A sua principal característica é a aspiração e o desejo permanentes. Até quando parece dar, Eros persiste como «desejo de possuir», e todavia diferencia-se do amor puramente sensual, sendo o amor que tende para o sublime.

Segundo Platão, os deuses não amam porque não sentem desejos, uma vez que os seus desejos estão todos satisfeitos. Podem ser somente objecto, mas não sujeito de amor (Simpósio 200-201). Não têm portanto uma direta relação com o homem; só a mediação de Eros consente um enlaçamento de uma relação (Simpósio 203). Portanto, Eros é o caminho que conduz o homem para a divindade, mas não vice-versa.

A aspiração à transcendência é, por conseguinte, um elemento constitutivo da concepção platônica de Eros, concepção que supera o dualismo radical do mundo das ideias e do mundo dos sentidos. Eros consente passar de um para o outro. Ele é, então, uma forma de fuga para além do mundo material, ao qual a alma é obrigada a renunciar, porque o belo do sujeito sensível tem valor apenas enquanto conduz mais para o alto.

Contudo, Eros permanece sempre, para Platão, o amor egocêntrico: ele tende a conquistar e possuir o objectivo que, para o homem, representa um valor. Amar o bem significa desejar possuí-lo para sempre. O amor é, portanto, sempre um desejo de imortalidade e também isto demonstra o carácter egocêntrico do Eros (cf. A. Nygren, Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations, 1, Paris, 1962,

Aubier, pp. 180-200).

Para Platão, Eros é uma passagem da ciência mais elementar para aquela mais profunda; é ao mesmo tempo a aspiração a passar «daquilo que não existe», e é o mal, para aquilo que «existe em plenitude», e é o bem (cf. M. Scheler, *Amour et connaissance*, em: «Le sens de la souffrance, suivi de deux autres essais», Paris, Aubier, s.d. p. 145).

2. Cf. por exemplo, C. S. Lewis, «Eros», em: «The Four Loves», New York, 1960 (Harcourt), pp. 131-133, 152, 159-160; P. Chauchard, *Vices des vertus, vertus des vices*, Paris 1965 (Mame), p. 147.

Quarta-feira, 12 de Novembro de 1980

A espontaneidade é verdadeiramente humana quando é fruto amadurecido da consciência

1. Hoje retomamos a análise, iniciada há uma semana, sobre a recíproca relação entre o que é «ético» e o que é «erótico». As nossas reflexões desenvolvem-se dentro do contexto das palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha, com as quais Ele se referiu ao mandamento «não cometerás adultério» e, ao mesmo tempo, definiu a «concupiscência» (o «olhar concupiscente») como «adultério cometido no coração». Destas reflexões resulta que o «ethos» está relacionado com a descoberta de uma nova ordem de valores. É necessário encontrar continuamente naquilo que é «erótico» o significado esponsal do corpo e a autêntica dignidade do dom. Esta é a tarefa do espírito humano, tarefa de natureza ética. Se não se assume tal tarefa, a própria atração dos sentidos e a paixão do corpo podem não passar de pura concupiscência privada de valor ético, e o homem, varão e mulher, não experimenta aquela plenitude do «eros», que significa o impulso do espírito humano para aquilo que é verdadeiro, bom e belo pelo que aquilo que é «erótico» se torna também verdadeiro, bom e belo. É indispensável, por conseguinte, que o ethos se torne a forma constitutiva do eros.

2. As mencionadas reflexões estão intimamente ligadas ao problema da espontaneidade. Com bastante frequência considera-se que é precisamente o ethos a tirar espontaneidade àquilo que é erótico na vida e no comportamento do homem; e por este motivo se exige o afastamento do ethos «em vantagem» do eros. Também as palavras do Sermão da Montanha pareceriam dificultar este «bem». Só que, tal opinião é errônea e, em qualquer caso, superficial. Aceitando-a e afirmando-a com obstinação, não chegaremos nunca às plenas dimensões de eros, e isto repercute-se inevitavelmente no âmbito da relativa «praxis», isto é no nosso comportamento e também na concreta experiência dos valores. De fato, aquele que aceita o ethos do enunciado de Mateus 5, 27-28, deve saber que é também chamado à plena e matura espontaneidade das relações, que nascem da perene atração da masculinidade e da feminilidade. Precisamente tal espontaneidade é o fruto gradual do discernimento dos impulsos do próprio coração.

3. As palavras de Cristo são rigorosas. Exigem do homem que ele, no âmbito em que se formam as relações com as pessoas do outro sexo, tenha plena e profunda consciência dos próprios atos e, sobretudo, dos atos interiores; que ele tenha consciência dos impulsos interiores do seu «coração», a ponto de ser capaz de os individualizar e qualificar de modo circunspecto. As palavras de Cristo exigem que nesta esfera, que parece pertencer exclusivamente ao corpo e aos sentidos, isto é ao homem exterior, ele saiba ser verdadeiramente homem interior, saiba obedecer à recta consciência; saiba ser autêntico senhor dos próprios impulsos íntimos, como um guarda que vigia uma fonte escondida; e saiba, por fim, tirar de todos aqueles impulsos o que é conveniente para a «pureza do coração», construindo consciente e coerentemente aquele sentido pessoal do significado esponsal do corpo, que abre o espaço interior da liberdade do dom.

4. Pois bem, se o homem quiser responder ao apelo expresso por Mateus 5, 27-28, deve, perseverante e coerentemente, aprender o que é o significado do corpo, o significado da feminilidade e da masculinidade. Deve aprendê-lo não só através de uma abstração objetivante (embora também isto seja necessário), mas sobretudo na esfera das reações interiores do próprio «coração». Esta é uma «ciência», que não pode ser verdadeiramente aprendida apenas dos livros, porque se trata aqui em primeiro lugar do profundo «conhecimento» da interioridade humana.

No âmbito deste conhecimento, o homem aprende a discernir entre o que, por um lado, compõe a multiforme riqueza da masculinidade e da feminilidade nos sigais que provêm da sua perene chamada e atração criadora, e o que, por outro lado, traz só o sinal da concupiscência. E embora estas variantes e tonalidades dos impulsos interiores do «coração» num certo limite se confundam entre si, deve todavia dizer-se que o homem interior foi chamado por Cristo a adquirir uma avaliação ajuizada e completa, que o leva a discernir e julgar os vários impulsos do seu próprio coração. E é necessário acrescentar que esta tarefa pode realizar-se e é realmente digna do homem.

De fato, o discernimento de que estamos a falar está em relação essencial com a espontaneidade. A estrutura subjectiva do homem demonstra, neste campo, uma específica riqueza e uma clara diferenciação. Por conseguinte, uma coisa é, por exemplo, uma nobre satisfação, outra, pelo contrário, o desejo sexual; quando o desejo sexual está ligado a uma nobre satisfação, é diferente de um mero e simples desejo. Analogamente, no que diz respeito à esfera das reações imediatas do «coração», a excitação sensual é muito diversa da emoção profunda, com que não só a sensibilidade interior, mas a própria sexualidade reage à expressão integral da feminilidade e da masculinidade. Não se pode desenvolver aqui mais amplamente este argumento. Mas é certo que, se afirmarmos que as palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28 são rigorosas, são-no também no sentido que em si contêm as exigências profundas relativas à espontaneidade humana.

5. Não pode haver tal espontaneidade em todos os estímulos e impulsos que nascem da mera concupiscência carnal, desprovida, como ela é, de uma opção e de uma hierarquia adequada. É precisamente à custa do domínio sobre eles, que o homem alcança aquela espontaneidade mais profunda e amadurecida, com que o seu «coração», refreando os instintos, descobre a beleza espiritual do sinal constituído pelo corpo humano na sua masculinidade e feminilidade. Ao consolidar-se esta descoberta na consciência como convicção, e na vontade como orientação, quer das possíveis opções quer dos simples desejos, o coração-humano torna-se participante, por assim dizer, de outra espontaneidade de que nada ou pouquíssimo sabe o «homem carnal». Não há dúvida alguma que, mediante as palavras de Cristo segundo Mateus 5, 27-28, somos chamados precisamente a tal espontaneidade. E a esfera mais importante da «praxis» — relativa aos atos mais «interiores» — é talvez mesmo a que traça gradualmente o caminho para tal espontaneidade.

Este é um vasto assunto que nos convirá retomar novamente, quando nos dedicarmos a demonstrar qual é a verdadeira natureza da evangélica «pureza de coração». Por agora terminamos dizendo que as palavras do Sermão da Montanha, com as quais Cristo chama a atenção dos seus ouvintes — de outrora e de hoje — sobre a «concupiscência» («olhar concupiscente»), indicam indiretamente o caminho para uma amadurecida espontaneidade do «coração» humano, que não sufoca os seus nobres desejos e aspirações, mas, pelo contrário, os liberta e, em certo sentido, os favorece.

Baste por agora o que dissemos sobre a recíproca relação entre o que é «ético» e o que é «erótico», segundo o ethos do Sermão da Montanha.

Quarta-feira, 3 de Dezembro de 1980

Cristo chama-nos a reencontrar as formas vivas do homem novo

1. No princípio das nossas considerações sobre as palavras de Cristo no Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28), verificamos que estas contêm profundo significado ético e antropológico. Trata-se aqui da passagem em que Cristo recorda o mandamento «Não cometerás adultério», e acrescenta: «Todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela (ou para com ela) no seu coração». Falamos do significado ético e antropológico de tais palavras, porque aludem às duas dimensões intimamente ligadas do «ethos» e do homem «histórico». procuramos, durante as precedentes análises, seguir estas duas dimensões, tendo sempre no espírito que as palavras de Cristo são dirigidas ao «coração», isto é, ao homem interior. O homem interior é o sujeito específico do «ethos» do corpo, e deste deseja Cristo impregnar a consciência e a vontade dos Seus ouvintes e discípulos. E indubitavelmente um «ethos» «novo». É «novo», em confronto com o «ethos» dos homens do Antigo Testamento, como já procuramos mostrar em análises mais particularizadas. E «novo» também com respeito ao estado do homem «histórico», posterior ao pecado original, isto é, a respeito do «homem da concupiscência». E portanto um ethos «novo» num sentido e num alcance universais. E «novo» a respeito de cada homem, independentemente de qualquer longitude e latitude geográficas e históricas.

2. Este «novo» «ethos», que se levanta da perspectiva das palavras de Cristo pronunciadas no Sermão da Montanha, já várias vezes o chamamos «ethos da redenção» e, mais precisamente, «ethos» da redenção do corpo. Seguimos nisto São Paulo, que na carta aos Romanos contrapõe «a servidão da corrupção» (Rom. 8, 21) e a submissão «à vaidade» (ib. 8, 20) — de que se tornou participante toda a criação por causa do pecado — contrapõe-nas, dizíamos, ao desejo da «redenção do nosso corpo» (ib. 8, 23). Neste contexto, o Apóstolo fala dos gemidos de «toda a criação», que alimenta «a esperança de ser, também ela, libertada da servidão da corrupção para participar livremente da glória dos filhos de Deus» (ib. 8, 20-21). Deste modo, desvela São Paulo a situação de tudo o que foi criado, e em particular a do homem depois do pecado. Significativa para tal estado é a aspiração que — juntamente com a «filiação adotiva» (ib. 8, 23) — tende precisamente para a «redenção do corpo», apresentada como o fim, como o fruto escatológico e maduro do mistério da redenção do homem e do mundo, realizada por Cristo.

3. Em que sentido, portanto, podemos acaso falar do «ethos» da redenção e especialmente do «ethos» da redenção do corpo? Devemos reconhecer que, no contexto das palavras do Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28) por nós analisadas, este significado não aparece ainda em toda a sua plenitude. Manifestar-se-á mais completamente quando examinarmos outras palavras de Cristo, ou seja aquelas em que Ele faz referência à ressurreição (cf. Mt. 22, 30; Mc. 12, 25; Lc. 20, 35-36). Todavia não há qualquer dúvida que, também no Sermão da Montanha, Cristo fala na perspectiva da redenção do homem e do mundo (e portanto precisamente da «redenção do corpo»). Esta é, de fato, a perspectiva do Evangelho inteiro, de todo o ensinamento, mesmo de toda a missão de Cristo. E, embora o contexto imediato do Sermão da Montanha indique a Lei e os Profetas como o ponto de referência histórica, precisamente do povo de Deus da Antiga Aliança, todavia não podemos nunca esquecer que no ensinamento de Cristo, a referência fundamental à questão do matrimônio e ao problema das relações entre o homem e a mulher, apela para o «princípio». Este apelo pode ser justificado só pela realidade da Redenção; fora dela, na verdade, ficaria unicamente a tríplice concupiscência ou a «servidão da corrupção», que o Apóstolo Paulo nomeia (Rom. 8, 21). Só a perspectiva da Redenção justifica apelar para o «princípio», ou seja para a perspectiva do mistério da criação na totalidade do ensinamento de Cristo acerca dos problemas do matrimônio, do homem e da mulher, e da relação recíproca entre eles. As palavras de Mateus 5, 27-28 colocam-se, afinal, na mesma perspectiva teológica.

4. No Sermão da Montanha Cristo não convida o homem a voltar ao estado da inocência original, porque a humanidade deixou-a irrevogavelmente atrás de si, mas chama-o a reencontrar — no fundamento dos significados perenes e, por assim dizer, indestrutíveis daquilo que é «humano» — as formas vivas do «homem novo». De tal modo lança-se um vínculo, melhor, uma continuidade entre o «princípio» e a perspectiva da Redenção. No «ethos» da redenção do corpo deverá ser retomado o original «ethos» da criação. Cristo não muda a Lei, mas confirma o mandamento «Não cometerás adultério»; porém, ao mesmo tempo, conduz a inteligência e o coração dos ouvintes àquela «plenitude da justiça» querida por Deus criador e legislador, que este mandamento encerra em si. Tal plenitude é descoberta: primeiro, com uma interior visão «do coração»; e depois, com um adequado modo de ser e de operar. A forma do «homem novo» pode derivar deste modo de ser e de operar, na medida em que o «ethos» da redenção do corpo domina a concupiscência da carne e todo o homem da concupiscência. Cristo indica com clareza que o caminho para chegar lá deve ser caminho de temperança e de domínio dos desejos, isto na raiz mesma, já na esfera puramente interior («todo aquele que olhar para uma mulher desejando-a...»). O «ethos» da redenção contém em todos os âmbitos — diretamente na esfera da concupiscência da carne — o imperativo do domínio de si, a necessidade de uma imediata continência e de uma habitual temperança.

5. Todavia, a temperança e a continência não significam — se é possível assim dizer — uma suspensão no vácuo: nem no vácuo dos valores nem no vácuo do sujeito. O «ethos» da redenção realiza-se no domínio de si, mediante a temperança, isto é, na continência dos desejos. Neste comportamento o coração humano permanece vinculado ao valor, do qual, através do desejo, se teria de outro modo afastado, orientando-se para a pura concupiscência privada de valor ético (como dissemos na precedente análise). No terreno do «ethos» da redenção, a união com aquele valor, mediante um ato de domínio, é confirmada ou restabelecida com força e firmeza ainda mais profundas. E trata-se aqui do valor do significado esponsal do corpo, do valor de um sinal transparente, mediante o qual o Criador — juntamente com a perene atração recíproca do homem e da mulher através da masculinidade e da feminilidade — escreveu no coração de ambos o dom da comunhão, isto é, a misteriosa realidade da sua imagem e semelhança. De tal valor se trata no ato do domínio de si e da temperança, para que apela Cristo no Sermão da Montanha (Mt. 5, 27-28).

6. Este ato pode parecer a suspensão «no vácuo do sujeito». Pode este dar tal impressão particularmente quando é necessário tomar a decisão de o realizar pela primeira vez, ou, mais ainda, quando se criou o hábito contrário, quando o homem se habituou a ceder à concupiscência da carne. Todavia, mesmo da primeira vez, e mais ainda se depois se adquire disso a capacidade, o homem faz a gradual experiência da própria dignidade e, mediante a temperança, manifesta o próprio auto-domínio e mostra realizar aquilo que nele é essencialmente pessoal. E, além disso, experimenta gradualmente a liberdade do dom, que por um lado é a condição, e por outro é a resposta do sujeito ao valor esponsal do corpo humano, na sua feminilidade e na sua masculinidade. Assim, portanto, o «ethos» da redenção do corpo realiza-se através do domínio de si, através da temperança dos «desejos», quando o coração humano contrai aliança com tal «ethos», ou antes a confirma mediante a própria subjetividade integral: quando se manifestam as possibilidades e as disposições mais profundas e, não obstante, mais reais da pessoa, quando adquirem voz os estratos mais profundos da sua potencialidade, aos quais a concupiscência da carne, por assim dizer, não consentiria que se manifestasse. Estes estratos não podem aparecer nem sequer quando o coração humano está fixo numa permanente suspeita, como resulta da hermenêutica freudiana. Não podem manifestar-se nem sequer quando na consciência domina o «antivalor» maniqueu. Pelo contrário, o «ethos» da redenção baseia-se na íntima aliança com aqueles estratos.

7. Sucessivas reflexões dar-nos-ão do mesmo outras provas. Terminando as nossas análises sobre a enunciação tão significativa de Cristo segundo Mateus 5, 27-28, vemos que nela o «coração» humano é sobretudo objecto de uma chamada e não de uma acusação. Ao mesmo tempo, devemos admitir ser, no homem histórico, a consciência da pecaminosidade não só necessário ponto de partida, mas também indispensável condição da sua aspiração à virtude, à «pureza do coração», à perfeição. O «ethos» da redenção do corpo fica profundamente radicado no realismo antropológico e axiológico da revelação. Apelando, neste caso, para o «coração», Cristo formula as suas palavras no mais concreto dos modos: o homem, de fato, é único e irrepetível sobretudo por motivo do seu «coração», que decide sobre ele «a partir do, interior». A categoria do «coração» é, em certo sentido, o equivalente da subjetividade pessoal. O caminho do apelo à pureza do coração, assim como foi expresso no Sermão da Montanha, é apesar de tudo reminiscência da solidão original, da qual o varão foi libertado mediante a abertura ao outro ser humano, à mulher. A pureza de coração explica-se, no fim de contas, com o olhar para o outro sujeito, que é original e perenemente «também chamado».

A pureza é exigência do amor. É a dimensão da sua verdade interior no «coração» do homem.

Quarta-feira, 10 de Dezembro de 1980

Tradição vétero-testamentária e novo significado de "pureza"

1. Indispensável complemento das palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha sobre as quais centramos o ciclo das nossas presentes reflexões, deverá ser a análise da pureza. Quando Cristo, explicando o verdadeiro significado do mandamento «Não cometerás adultério», apelou para o homem interior, e especificou ao mesmo tempo a dimensão fundamental da pureza, referindo-se deste modo a elementos característicos das relações recíprocas entre o homem e a mulher no matrimônio e fora do matrimônio. As palavras: «Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt. 5, 28) exprimem o que está em contraste com a pureza. Ao mesmo tempo, estas palavras exigem a pureza, que no Sermão da Montanha está compreendida no enunciado das bem-aventuranças: «Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus» (Mt. 5, 8). Desse modo dirige Cristo ao coração humano um apelo: convida-o, não o acusa, como já precedentemente esclarecemos.

2. Cristo vê no coração, no íntimo no homem, a fonte da pureza — e também da impureza moral — no significado fundamental e mais genérico da palavra. Isso é confirmado, por exemplo, pela resposta dada aos fariseus escandalizados com os seus discípulos que «transgridem a tradição dos antigos, pois não lavam as mãos antes das refeições» (Mt. 15, 2). Jesus disse então aos presentes: «Não é aquilo que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca é que torna o homem impuro» (Mt. 15, 11). Aos seus discípulos, depois, respondendo à pergunta de Pedro, assim explicou estas palavras: «...tudo quanto sai da boca provém do coração. E isso que torna o homem impuro. Do coração procedem os maus pensamentos, os assassínios, os adultérios, as prostituições, os roubos, os falsos testemunhos e as blasfêmias. Eis o que torna o homem impuro. Mas comer com as mãos por lavar não torna o homem impuro» (cf. Mt. 15, 18-20; e também Mc. 7, 20-23).

Quando dizemos «pureza», «puro», no significado primeiro destes termos, indicamos o que contrasta com o sujo. «Sujar» significa «tornar impuro», «inquinar». Isso refere-se aos diversos ambientes do mundo físico. Fala-se, por exemplo, de um «caminho imundo», fala-se também do «ar inquinado». E assim, também o homem pode ser «impuro», quando o seu corpo não está limpo. Para tirar a imundície do corpo, é preciso lavá-lo. Na tradição do Antigo Testamento atribuía-se grande importância às abluções rituais, por exemplo, ao lavar as mãos antes de comer de que fala o texto citado. Numerosas e particularizadas prescrições diziam respeito às abluções do corpo com relação à impureza sexual, entendida em sentido exclusivamente fisiológico, a que aludimos precedentemente (cf. Lev. 15). Segundo o estado da ciência médica do tempo, as várias abluções podiam corresponder a prescrições higiênicas. Quando eram impostas em nome de Deus e contidas nos Livros Sagrados da legislação vétero-testamentária, a observância destas adquiria, indiretamente, significado religioso; eram abluções rituais e, na vida do homem da Antiga Aliança, serviam para a «pureza» ritual.

3. Em relação com a sobredita tradição jurídico-religiosa da Antiga Aliança, formou-se um modo errôneo de entender a pureza moral (1). Esta era muitas vezes entendida de modo exclusivamente exterior e «material». O que é certo é que se difundiu uma tendência explícita para tal interpretação. Cristo opõe-se a ela de modo radical: nada torna o homem impuro, daquilo que vem do «exterior», nenhuma imundície «material» torna o homem impuro no sentido moral, ou seja interior. Nenhuma ablução, nem mesmo ritual, é capaz de originar a pureza moral. Esta tem a sua fonte exclusiva no interior do homem: provém do coração. É provável que, a este propósito, as prescrições do Antigo Testamento (aquelas, por exemplo, que se encontram no Levítico 15, 16-24; 18, 1 ss., ou também 12, 1-5) servissem, não só para fins higiênicos, mas também para atribuir certa dimensão de interioridade àquilo que na pessoa humana é corpóreo e sexual. É também certo ter Cristo fugido a ligar a pureza em sentido moral (ético) com a fisiologia e com os processos orgânicos correspondentes. A luz das palavras de Mateus 15, 18-20, supracitadas, nenhum dos aspectos da «imundície» sexual, no sentido estritamente somático, biofisiológico, entra de per si na definição da pureza ou da impureza em sentido moral (ético).

4. O sobredito enunciado (Mt. 15, 18-20) é sobretudo importante por motivos semânticos. Falando da pureza em sentido moral, isto é da virtude da pureza, servimo-nos de uma analogia, segundo a qual o mal moral é comparado precisamente com a impureza. Certamente tal analogia começou a fazer parte, desde os tempos mais remotos, do âmbito dos conceitos éticos. Cristo retoma-a e confirma-a em toda a sua extensão: «O que sai da boca provém do coração. Isto torna o homem impuro». Aqui fala Cristo de todo o mal moral, de todo o pecado, isto é de transgressões dos vários mandamentos, e enumera «os maus pensamentos, os assassínios, os roubos, os falsos testemunhos e as blasfêmias», sem limitar-se a um especial gênero de pecado. Daí deriva ser o conceito de «pureza», e de «impureza», em sentido moral, primeiramente um conceito geral, não específico: para ele todo o bem moral é manifestação de pureza e todo o mal moral é manifestação de impureza. O enunciado de Mateus 15, 18-20 não restringe a pureza a

um único sector da moral, ou seja ao relacionado com o mandamento «Não cometerás adultério» e «Não desejarás a mulher do teu próximo», isto é com aquilo que diz respeito às relações recíprocas entre o homem e a mulher, ligadas ao corpo e à relativa concupiscência. Analogamente, podemos também entender a bem-aventurança do Sermão da Montanha, bem-aventurança dirigida aos homens «puros de coração» quer em sentido genérico, quer no mais específico. Só os possíveis contextos permitirão delimitar e precisar esse significado.

5. O significado mais amplo e geral da pureza está presente também nas cartas de São Paulo, em que pouco a pouco reconheceremos os contextos que, de modo explícito, restringem o significado da pureza ao âmbito «somático» e «sexual», isto é àquele significado que podemos deduzir das palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha sobre a concupiscência, que já se exprime no «olhar para a mulher», e é equiparada a um «adultério cometido no coração» (cf. Mt. 5, 27-28).

Não é São Paulo o autor das palavras sobre a tríplice concupiscência. Estas, como sabemos, encontram-se na primeira carta de João. Pode-se, todavia, dizer que analogamente ao que para João (1 Jo. 2, 16-17) é contraposição, no interior do homem, entre Deus e o mundo (entre o que vem «do Pai» e o que vem «do mundo») — contraposição essa que nasce no coração e penetra nas ações do homem como «concupiscência dos olhos, concupiscência da carne e soberba da vida» — para São Paulo é no cristão outra contradição: a oposição e ao mesmo tempo a tensão entre a «carne» e o «Espírito» (escrito com maiúscula, isto é Espírito Santo): «Digo-vos pois: Andai segundo o Espírito e não satisfareis os apetites da carne. Porque os desejos da carne são opostos aos do Espírito e estes aos da carne, pois são contrários uns aos outros. E por isso que não fazeis o que querereis» (Gál. 5, 16-17). Daí se segue que a vida «segundo a carne» está em oposição com a vida «segundo o Espírito». «De fato, os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne; e os que vivem segundo o Espírito, as coisas do espírito» (Rom. 8, 5).

Em sucessivas análises procuraremos mostrar que a pureza — a pureza do coração, de que falou Cristo no Sermão da Montanha — se realiza propriamente na vida «segundo o Espírito».

Nota

1. Ao lado de um sistema complexo de prescrições que dizem respeito à pureza ritual, em base à qual se desenvolveu a casuística legal, existia todavia no Antigo Testamento o conceito de uma pureza moral, que era transmitido mediante duas correntes.

Os Profetas exigiam um comportamento conforme à vontade de Deus, o que supõe a conversão do coração, a obediência interior e a rectidão total perante ele (cf. por exemplo, Is. 1, 10-20; Jer. 4, 14; 24, 7; Ez. 36, 25 ss.). Tal comportamento é recomendado também pelo Salmista: «Quem será digno de subir ao monte do Senhor...? / O que tem as mãos limpas e o coração puro...1 / Este receberá as bênçãos do Senhor» (Sl. 24/23, 3-5).

Segundo a tradição sacerdotal, o homem que é consciente da sua profunda pecaminosidade, não sendo capaz de alcançar a purificação com as próprias forças, suplica a Deus que realize aquela transformação do coração, que só pode ser obra de um seu ato criador: «Ó Deus, cria em mim um coração puro... / aspergime com o hissopo e ficarei... mais branco do que a neve... / um coração arrependido e humilhado, Deus, não o desprezareis» (Sl. 51/50, 12.9.19).

Ambas as correntes do Antigo Testamento se encontram na bem-aventurança dos «puros de coração» (Mt. 5, 8), não obstante a sua formulação verbal pareça aproximar-se mais do Salmo 24. (Cf. J. Dupont, *Les béatitudes*, vol. III: *Les Evangelistes*, Paris 1973, Gabalda, pp. 603-604).

Quarta-feira, 17 de Dezembro de 1980
Vida segundo a carne e justificação em Cristo

1. «A carne... tem desejos opostos ao Espírito e o Espírito tem desejos contrários à carne». Queremos hoje aprofundar estas palavras de São Paulo na Carta aos Gálatas (5, 17), com as quais, na semana passada, terminamos as nossas reflexões sobre o tema do justo significado da pureza. Paulo tem na mente a tensão que existe no infiro do homem precisamente no seu «coração». Não se trata aqui só do corpo (a matéria) e do espírito (a alma), como de duas componentes antropológicas essencialmente diversas, que desde o «princípio» constituem a essência mesma do homem. Mas é pressuposta aquela disposição de forças formada no homem com o pecado original e em que participa todo o homem «histórico». Em tal disposição, formada no íntimo do homem, o corpo contrapõe-se ao espírito e facilmente toma o domínio sobre ele (1). A terminologia paulina, todavia, significa alguma coisa mais: aqui o predomínio da «carne» parece quase coincidir com o que, segundo a terminologia joanina, é a tríplice concupiscência que «vem do mundo». A «carne», na linguagem das cartas de São Paulo (2), indica não só o homem «exterior», mas também o homem «interiormente sujeito ao «mundo» (3), em certo sentido encerrado no âmbito daqueles valores que pertencem só ao mundo e daqueles fins que ele é capaz de impor ao homem: valores, portanto, aos quais o homem, enquanto «carne», é precisamente sensível. Assim a linguagem de Paulo parece ligar-se aos conteúdos essenciais de João, e a linguagem de ambos denota o que é definido por vários termos da ética e da antropologia contemporâneas, como por exemplo: «autarquia humanista», «secularismo» ou também, com significado geral, «sensualismo». O homem, que vive «segundo a carne», é o homem disposto somente àquilo que vem «do mundo»: é o homem dos «sentidos», o homem da tríplice concupiscência. Confirmam-no as suas ações, como diremos dentro em pouco.

2. Tal homem vive quase no pólo oposto em relação àquilo que «o Espírito quer». O Espírito de Deus quer uma realidade diversa da querida pela carne, ambiciona uma realidade diversa daquela que a carne ambiciona, isto no interior do homem, já na fonte interior das aspirações e das ações do mundo — «de maneira que vós não fazeis aquilo que quisestes» (Gál. 5, 17).

Paulo exprime isto de modo ainda mais explícito falando noutra passagem sobre o mal que faz, embora não o querendo, e da impossibilidade — ou antes da possibilidade limitada — de realizar o bem que «quer» (cf. Rom. 7, 19). Sem entrar nos problemas de uma exegese particularizada deste texto, poder-se-ia dizer que a tensão entre a «carne» e o «espírito» é primeira, imanente, embora se não reduza a este nível. Manifesta-se no seu coração como «combate» entre o bem e o mal. Aquele desejo, de que fala Cristo no Sermão da Montanha (cf. Mt. 5, 27-28), se bem que seja ato «interior», permanece certamente — segundo a linguagem paulina — como manifestação da vida «segundo a carne». Ao mesmo tempo, aquele desejo consente-nos verificar como, no interior do homem a vida «segundo a carne» se opõe à vida «segundo o Espírito», e como esta última, no estado atual do homem, dada a sua pecaminosidade hereditária, está constantemente exposta à fraqueza e insuficiência da primeira, à qual muitas vezes cede, se não é interiormente reforçada para fazer exatamente aquilo «que quer o Espírito». Podemos deduzir daqui que as palavras de Paulo, que tratam da vida «segundo a carne» e «segundo o Espírito», são ao mesmo tempo síntese e programa; e é necessário entendê-las como tais.

3. Encontramos a mesma contraposição da vida «segundo a carne» à vida «segundo o Espírito» na Carta aos Romanos. Também aqui (como aliás na Carta aos Gálatas) ela é colocada no contexto da doutrina paulina acerca da justificação mediante a fé, isto é mediante o poder de Cristo mesmo, a operar no íntimo do homem por meio do Espírito Santo. Em tal contexto, Paulo leva essa contraposição às suas consequências extremas, ao escrever: «Os que vivem segundo a carne, desejam as coisas da carne; e os que vivem segundo o Espírito, as coisas do Espírito. Porque o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do Espírito é vida e paz. De fato, o desejo da carne é inimidade para com Deus, porque não se sujeita à lei de Deus pois não o pode fazer. E os que vivem segundo a carne não podem agradar a Deus. Vós, porém, não viveis segundo a carne, mas segundo o Espírito, uma vez que o Espírito de Deus habita em vós. Mas, se alguém não possui o Espírito de Cristo, não lhe pertence. Se Cristo, porém, habita em vós, embora o corpo esteja morto devido ao pecado, o espírito é vida por causa da justiça» (Rom. 8, 5-10).

4. veem-se com clareza os horizontes que Paulo desenha neste texto: e ele remonta ao «princípio» — isto é, neste caso, ao primeiro pecado de que teve origem a vida «segundo a carne», o qual criou no homem a herança de uma predisposição a viver unicamente tal vida, juntamente com a herança da morte. Ao mesmo tempo Paulo tem em vista a vitória final sobre o pecado e sobre a morte, de que é sinal e anúncio a ressurreição de Cristo: «Aquele que ressuscitou Jesus Cristo dos mortos há-de dar igualmente a vida aos vossos corpos mortais por meio do seu Espírito que habita em vós» (Rom. 8, 11). E nesta perspectiva escatológica, São Paulo põe em relevo a «justificação em Cristo, destinada já ao homem 'histórico'», a cada homem de «ontem, hoje e amanhã» da história do mundo e também da história da salvação: justificação que é essencial para o homem interior, e se destina exatamente àquele «Coração» para o qual apelou

Cristo, falando da «pureza» e da «impureza» em sentido moral. Esta «justificação» pela fé não constitui simplesmente dimensão do plano divino da salvação e da santificação do homem, mas é, segundo São Paulo, autêntica força que opera no homem e se revela e afirma nas suas ações.

5. Eis, de novo, as palavras da Carta aos Gálatas: «Aliás as obras da carne são bem conhecidas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, inimizades, discórdias, ciúme, dissensões, divisões, fações, invejas, embriaguezes, orgias e coisas semelhantes...» (5, 19-21). «Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, paciência, benevolência, bondade, fidelidade, mansidão e domínio de si...» (5, 22-23). Na doutrina paulina, a vida «segundo a carne» opõe-se à vida «segundo o Espírito» não só no interior do homem, no seu «coração», mas, como se vê, encontra amplo e diferenciado campo para traduzir-se em obras. Paulo fala, por um lado, das «obras» que nascem da «carne» — poder-se-ia dizer das obras em que se manifesta o homem que vive «segundo a carne» — e, por outro lado, fala do (fruto do Espírito), isto é das ações (4), dos modos de comportamento, das virtudes, em que se manifesta o homem que vive «segundo o Espírito». Ao passo que no primeiro caso nos encontramos com o homem abandonado à tríplice concupiscência, da qual João diz que vem «do mundo», no segundo caso estamos diante daquilo que já antes chamamos o «ethos» da Redenção. Só agora estamos habilitados a esclarecer plenamente a natureza e a estrutura daquele «ethos». Exprime-se e afirma-se através daquilo que no homem, em todo o seu «operar», nas ações e no comportamento, é fruto do domínio sobre a tríplice concupiscência: da carne, dos olhos e da soberba da vida (de tudo aquilo de que pode ser justamente «acusado» o coração humano e de que podem ser continuamente «suspeitados» o homem e a sua interioridade).

6. Se o poder na esfera do «ethos» se manifesta e realiza como «amor, alegria, paz, paciência, benevolência, bondade, fidelidade, mansidão e domínio de si» — como lemos na Carta aos Gálatas — então dentro de cada uma destas realizações, destes comportamentos e destas virtudes morais, está uma opção específica, isto é um esforço da vontade, fruto do espírito humano penetrado pelo Espírito de Deus, que se manifesta em escolher o bem. Falando com linguagem de Paulo: «O Espírito tem desejos contrários à carne» (Gal. 5, 17) e nestes seus desejos mostra-se mais forte que a «carne» e que os desejos gerais da tríplice concupiscência. Nesta luta entre o bem e o mal, o homem mostra-se mais forte graças ao poder do Espírito Santo que, operando dentro do espírito humano, faz que os desejos deste frutifiquem para bem. Estes são portanto não somente — e não tanto — «obras» do homem, quanto «fruto» isto é efeito da ação do «Espírito» no homem. E por isso Paulo fala do «fruto» do Espírito», entendendo esta palavra escrita com maiúscula.

Sem penetrar nas estruturas da interioridade humana mediante as subtis diferenciações que nos são fornecidas pela teologia sistemática (especialmente a partir de Tomás de Aquino) limitamo-nos à exposição sintética da doutrina bíblica que nos permite compreender, de modo essencial e suficiente a distinção e a contraposição da «carne» e do «Espírito».

Observamos que, entre os frutos do Espírito, o Apóstolo coloca também o «domínio de si». E necessário, não o esquecer, porque nas nossas novas reflexões retomaremos este tema para o tratar de modo mais particularizado.

Notas

1. «Paul never, like Greeks, identified 'sinful flesh' with the physical body...

Flesh, then, in Paul is not to be identified with sex or with the physical body. It is closer to the Hebrew thought of the physical personality the self including physical and psychical elements as vehicle of the outward life and the lower levels of experience.

It is man in his humanness with all the limitations, moral weakness, vulnerability, creatureliness and mortality, which being human implies...

Man is vulnerable both to evil and to God; he is a vehicle, a channel, a dwelling-place, a battlefield (Paul uses each metaphor) for good and evil.

Which shall possess, indwell, master him - whether sin, evil, the spirit that now worketh in the children of disobedience, or Christ, the Holy Spirit, faith, grace - it is for each man to choose.

That he can so choose, brings to view the other side of Paul's conception of human nature, man's conscience and the human spirit» (R. E. O. White, *Biblical Ethics*, Exeter 1979, Paternoster Press, pp. 135-138).

2. A interpretação da palavra grega *sarx* «carne», nas Cartas de Paulo, depende do contexto de cada uma. Na Carta aos Gálatas, por exemplo, podem-se especificar pelo menos dois significados distintos de *sarx*.

Escrevendo aos Gálatas, Paulo combatia dois perigos, que ameaçavam a jovem comunidade cristã.

Por um lado, os convertidos do judaísmo tentavam convencer os convertidos do paganismo a que aceitassem a circuncisão, que era obrigatória no judaísmo. Paulo repreende-os «de se vangloriarem da carne», isto é de colocarem a esperança na circuncisão da carne. «Carne» neste contexto (Gál. 3, 1-5, 12; 6, 12-18) significa portanto «circuncisão», como símbolo de uma nova submissão às leis do judaísmo.

O segundo perigo, na jovem Igreja gálata, provinha do influxo dos «Pneumáticos» que entendiam a obra do Espírito Santo mais como divinização do homem do que como poder operante em sentido ético. Isto leva-os a menosprezar os princípios morais. Escrevendo-lhes, Paulo chama «carne» a tudo o que aproxima o homem do objecto da sua concupiscência e o alicia com a promessa sedutora de uma vida aparentemente mais plena (cf. Gál. 5, 13; 6, 10).

A *sarx*, portanto, «vangloria-se» tanto da «Lei» como da infração dela, e em ambos os casos promete aquilo que não pode manter.

Paulo distingue explicitamente entre o objecto da ação e a *sarx*. O centro da decisão não está na «carne»: «Andai segundo o Espírito e não sereis levados a satisfazer os desejos da carne» (Gd/ 5, 16).

O homem cai na escravidão da carne quando se confia à «carne» e naquilo que ela promete (no sentido da «Lei» ou da infração da lei).

(Cf. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Herders Theolog. Kommentar zum NT, IX, Freiburg 1974, Herder, p. 367; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms, A Study of Their Use in Conflict Settings*, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, X, Leiden 1971 / Brill /, p. 95-106).

3. Paulo sublinha nas suas Cartas o carácter dramático daquilo que se realiza no mundo. Como os homens, por sua culpa, se esqueceram de Deus, «por isso Deus os abandonou à impureza segundo os desejos do seu coração (Rom. 1, 24), da qual provém ainda toda a desordem moral, que deforma tanto a vida sexual (ib. 1, 24-27) como o funcionamento da vida social e económica (ib. 1, 29-32) e até cultural; de fato, esses, «conquanto conheçam bem o decreto de Deus -- de que são dignos de morte os que tais coisas praticam -- não só as cometem, como também aprovam os que as praticam» (ib. 1, 32).

Uma vez que, por causa de um só homem o pecado entrou no mundo (ib. 5, 12), «o deus deste mundo cegou as inteligências incrédulas, para que não vejam o esplendor do glorioso evangelho de Cristo» (2 Cor. 4, 4): e por isso também «a ira de Deus se manifesta, do alto do céu, contra toda a impiedade e injustiça dos homens que retêm a verdade cativa na injustiça» (Rom. 1, 18).

Por isso «a criação mesma espera com impaciência a revelação dos filhos de Deus... e alimenta a esperança de ser também ela liberta da escravidão de corrupção, para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus» (ib. 19, 21), aquela liberdade para a qual «Cristo nos libertou» (Gál. 5, 1).

O conceito de «mundo» em São João tem diversos significados: na sua primeira Carta, o mundo é o lugar em que se manifesta a tríplice concupiscência (1 Jo. 2, 15-16) e em que os falsos profetas e os adversários de Cristo procuram seduzir os fiéis; mas os cristãos vencem o mundo graças à sua fé (ib. 5, 4): o mundo, de fato, desaparece juntamente com as suas concupiscências e quem realiza a vontade de Deus vive eternamente (cf. ib. 2, 17).

(Cf. P. Grelot, «Monde», in: *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et métique, doctrine et histoire*, / fascicules 68-69), Beauchesne, p. 1628 ss. E ainda: J. Mateos, J. Barreto, *Vocabulário teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, Edic. Cristiandad, p. 211-215).

4. Os exegetas levam a observar que embora, por vezes, para Paulo o conceito de «fruto» se aplique também às «obras da carne» (por exemplo, Rom. 6, 21; 7, 5), todavia «o fruto do Espírito» não é nunca chamado «obra».

De fato para Paulo «as obras» são os atos próprios do homem (ou aquilo em que Israel depõe, sem razão, a esperança, de que ele responderá diante de Deus).

Paulo evita também o termo », areté; encontra-se uma só vez, em sentido muito geral, em Flp. 4, 8. No

mundo grego esta palavra tinha um significado demasiado antropocêntrico; particularmente os estóicos punham em relevo a auto-suficiência ou autarquia da virtude.

Pelo contrário, o termo «fruto do Espírito» sublinha a ação de Deus no homem. Este «fruto» cresce nele como o dom de uma vida, cujo único autor é Deus; o homem pode, quando muito, favorecer as condições aptas, para que o fruto possa crescer e chegar à maturidade.

O fruto do Espírito, na forma singular, corresponde de algum modo à «justiça» do Antigo Testamento, que abraça o conjunto da vida conforme a vontade de Deus; corresponde também, em certo sentido, à «virtude» dos estóicos, que era indivisível. Vemo-lo por exemplo em Ef. 5, 9, 11.

«O fruto da luz consiste em toda a bondade, justiça e verdade... não participeis das obras infrutuosas das trevas...».

Todavia, «o fruto do Espírito» é diferente quer da «justiça» quer da «virtude», porque ele (em todas as suas manifestações e diferenciações que se veem nos catálogos das virtudes) contém o efeito da ação do Espírito, que na Igreja é fundamento e prática da vida do cristão.

(Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Meyer's Kommentar Göttingen 1971 Vandenhoeck-Ruprecht, pp. 225-264; O. Bauernfeind, *areté* in: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel G. Bromley, vol. 1, Grand Rapids 1978, Eerdmans, p. 640; W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, Warszawa 1970, PWN pp. 121; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 7, Tübingen 1964, Mhr, p. 14).

1981

Quarta-feira, 7 de Janeiro de 1981

A contraposição entre carne e Espírito e a "justificação" na fé

Caríssimos Irmãos no Episcopado e no Sacerdócio,
Irmãos e Irmãs da vida religiosa, e todos vós,
caríssimos Irmãos e Irmãs

Depois da pausa devida às recentes festividades, recomeçamos hoje os nossos encontros das quartas-feiras trazendo ainda no coração a serena alegria do Mistério do nascimento de Cristo, que a liturgia da Igreja neste período nos levou a celebrar e atualizar na nossa vida. Jesus de Nazaré, o Menino que dá vagidos na manjedoura de Belém, é o Verbo eterno de Deus que encarnou por amor do homem (Jo 1, 15). Esta é a grande verdade a que adere o cristão com profunda fé. Com a fé de Maria Santíssima que, na glória da sua intacta virgindade, concebeu e gerou o Filho de Deus feito homem. Com a fé de São José que por Ele velou e O protegeu com imensa dedicação de amor. Com a fé dos pastores que imediatamente acorreram à gruta da natividade. Com a fé dos Magos que O entreviram no sinal da estrela e, depois de longas procuras, puderam contemplá-1'O e adorá-1'O nos braços da Virgem Mãe.

Que o novo ano seja vivido por todos sob o signo desta grande alegria interior, fruto da certeza de que Deus tanto amou o mundo que lhe deu o Seu Filho unigénito, para todo o que crê n'Ele não morra mas tenha a vida eterna: estes os votos que formulo por todos vós, que estais presentes nesta primeira audiência geral de 1981, e por todos os que vos são caros

1. Que significa a afirmação "A carne... tem desejos contrários ao Espírito, e o Espírito tem desejos contrários à carne" (Gál 5, 17). Esta pergunta parece importante, mesmo fundamental, no contexto das nossas reflexões sobre a pureza de coração, de que fala o Evangelho. Todavia, a Autor da carta aos Gálatas abre diante de nós, a este respeito, horizontes ainda mais vastos. Nesta contraposição da "carne" ao Espírito (Espírito de Deus), e da vida "segundo a carne" à vida "segundo o Espírito", está contida a teologia paulina acerca da justificação, isto é, a expressão da fé no realismo antropológico e ético da redenção operada por Cristo, que Paulo, no contexto já nosso conhecido, chama também "redenção do corpo". Segundo a Carta aos Romanos 8, 23, a "redenção do corpo" tem ainda uma dimensão "cósmica" (referida a toda a criação), mas no centro dela está o homem: o homem constituído na unidade pessoal do espírito e do corpo. E precisamente neste homem, no seu "coração", e consequentemente em todo o seu comportamento, frutifica a redenção de Cristo, graças àquelas forças do Espírito que operam a "justificação", isto é, fazem que a justiça "abunde" no homem, como é indicado no Sermão da Montanha: Mt 5, 20, isto é, "abunde" na medida que o próprio Deus quis e espera.

2. É significativo que Paulo, falando das "obras da carne" (cf. Gal 5, 19-21), mencione não só "prostituição, impureza, desonestidade... embriaguez, orgias" — portanto tudo o que, segundo um modo de compreender objectivo, reveste o carácter dos "pecados carnis" e do gozo sensual ligado com a carne —, mas nomeie também outros pecados, a que nós seríamos levados a atribuir um carácter também "carnal" e "sensual": "idolatria, malefícios, inimizades, contendas, iras, rixas, discórdias..." (Gál 5, 20-21). Segundo as nossas categorias antropológicas (e éticas), nós estaríamos propensos antes a chamar todas as "obras" aqui indicadas "pecados do espírito" humano, em vez de pecados da "carne". Não sem motivo poderíamos entrever nelas, antes os efeitos da "concupiscência dos olhos" ou da "soberba da vida", do que os efeitos da "concupiscência da carne". Todavia, Paulo qualifica-as todas como "obras da carne". Isto entende-se exclusivamente sobre o fundo daquele significado mais amplo (em certo sentido metonímico), que nas cartas paulinas assume o termo "carne", contraposto não só e não tanto ao "espírito" humano, quanto ao Espírito Santo que opera na alma (no espírito) do homem.

3. Existe, portanto, uma analogia significativa entre aquilo que Paulo define como "obras da carne" e as palavras com que explica Cristo aos seus discípulos o que primeiro dissera aos fariseus acerca da "pureza" e da "impureza" ritual (cf. Mt 15, 2-20). Segundo as palavras de Cristo, a verdadeira "pureza" (como também a "impureza") em sentido moral está no "coração" e provém "do coração" humano. Como "obras impuras", no mesmo sentido, são definidos não só os "adultérios" e as "prostituições", portanto os "pecados da carne" em sentido estrito, mas também os "propósitos malvados... os furtos, os falsos testemunhos e as blasfêmias". Cristo, segundo já pudemos verificar, serve-se aqui do significado tanto geral como específico da "impureza", (e portanto indiretamente também da "pureza"). São Paulo exprime-se de maneira análoga: as obras "da carne" são entendidas no texto paulino em sentido tanto geral como específico. Todos os pecados são expressão da "vida segundo a carne", que está em contraste com a "vida segundo o Espírito". Aquilo que, em conformidade com a nossa convenção linguística (aliás parcialmente justificada), é considerado como "pecado da carne", e, neste sentido, um dos sintomas, isto é, das atualizações da vida "segundo a carne" e não "segundo o Espírito".

4. As palavras de Paulo escritas aos Romanos "Assim, pois, irmãos, não somos devedores à carne para que vivamos segundo a carne. Se viverdes segundo a carne, morrereis; mas, se pelo espírito fizerdes morrer as obras da carne, vivereis" (Rom 8, 12-13) — introduzem-nos de novo na rica e diferenciada esfera dos significados, que os termos "corpo" e "espírito" têm para si. Todavia, o significado definitivo daquele enunciado é parenético, exortatório, portanto válido para o "ethos" evangélico. Paulo, quando fala da necessidade de fazer morrer as obras do corpo com a ajuda do Espírito, exprime exactamente aquilo de que falou Cristo no Sermão da Montanha, apelando para o coração humano e exortando-o ao domínio dos desejos, mesmo daqueles que se exprimem no "olhar" do homem dirigido para a mulher com o fim de satisfazer a concupiscência da carne. Tal superação, ou seja, como escreve Paulo, o "fazer morrer as obras do corpo com a ajuda do Espírito", é condição indispensável da "vida segundo o Espírito", quer dizer, da "vida" que é antítese da "morte" de que se fala no mesmo contexto. A vida "segundo a carne" frutifica, na verdade, a "morte", isto é, comporta como efeito a "morte" do Espírito.

Portanto, o termo "morte" não significa só morte corporal, mas também o pecado, que a teologia moral chamará mortal. Nas Cartas aos Romanos e aos Gálatas alarga continuamente o horizonte do "pecado-morte", seja para o "princípio da história do homem, seja para o seu termo. E por isso, depois de catalogar as multiformes "obras da carne", afirma que "os que as praticarem não herdarão o Reino de Deus" (Gál 5, 21). Noutra passagem escreverá com semelhante firmeza: "Sabei-o bem, nenhum imoral, impuro ou avaro — o qual é como um ídólatra — terá herança no Reino de Cristo e de Deus" (Ef 5, 5). Também neste caso, as obras que excluem de ter "parte no reino de Cristo e de Deus" — isto é, as "obras da carne" — vêm catalogadas como exemplo e com valor geral, embora no primeiro lugar estejam aqui os pecados contra a "pureza" no sentido específico (cf. Ef 5, 3-7).

5. Para completar o quadro da contraposição entre o "corpo" e o "fruto do Espírito" — é necessário observar que em tudo o que é manifestação da vida e do comportamento segundo o Espírito, Paulo vê ao mesmo tempo a manifestação daquela liberdade, para a qual Cristo "nos libertou" (Gál 5, 1). Assim precisamente escreve: "Vós, irmãos, fostes chamados à liberdade. Não tomeis, porém, a liberdade como pretexto para servir a carne. Pelo contrário, fazei-vos servos uns dos outros pela caridade, pois toda a Lei se encerra num só preceito: 'Amarás ao teu próximo como a ti mesmo'" (Gál 5, 13-14). Como já precedentemente fizemos notar, a contraposição "corpo-Espírito", vida "segundo a carne-vida "segundo o Espírito", penetra profundamente toda a doutrina paulina sobre a justificação. O Apóstolo das Gentes, com excepcional força de convicção, proclama que a justificação do homem se completa em Cristo e por Cristo. O homem consegue a justificação na fé que opera por meio da caridade" (Gál 5, 6), e não só mediante a observância de cada uma das prescrições da Lei vetero-testamentária (em particular, da circuncisão). A justificação vem portanto "do Espírito" (de Deus) e não "da carne". Ele exorta, por isso, os destinatários da sua carta a libertarem-se da errônea concepção "carnal" da justificação, para seguirem a verdadeira, isto é, a "espiritual". Neste sentido exorta-os a considerarem-se livres da Lei, e ainda mais a serem livres com a liberdade, para a qual Cristo "nos libertou".

Assim, pois, seguindo o pensamento do Apóstolo, convém-nos considerar e sobretudo realizar a pureza evangélica, isto é, a pureza de coração, segundo a medida daquela liberdade para a qual Cristo "nos libertou".

Quarta-feira, 14 de Janeiro de 1981

A vida segundo o o Espírito fundada na verdadeira liberdade

Caros Irmãos e Irmãs

1. São Paulo escreve na Carta aos Gálatas: "Vós, irmãos, fostes chamados à liberdade. Não tomeis, porém, a liberdade como pretexto para servir a carne. Pelo contrário, fazei-vos ser-vos uns dos outros pela caridade, pois toda a lei se encerra num preceito: amarás ao teu próximo como a ti mesmo" (Gál 5, 13-14). Há uma semana, detivemo-nos neste enunciado; todavia retomamo-lo hoje, em relação com o argumento principal das nossas reflexões.

Se bem que a passagem citada se refira primeiramente ao assunto da justificação, todavia o Apóstolo tende explicitamente aqui para fazer compreender a dimensão ética da contraposição "corpo-espírito", isto é, entre a vida segundo a carne, e a vida segundo o espírito. E exatamente aqui toca ele o ponto essencial, desvelando quase as mesmas raízes antropológicas do "ethos" evangélico. Se, de facto, "toda a Lei" (lei moral do Antigo Testamento) "encontra a sua plenitude" no mandamento da caridade, a dimensão do novo "ethos" evangélico não é senão apelo dirigido à liberdade humana, apelo à sua plena prática e, em certo sentido, à mais plena "utilização" da potencialidade do espírito humano.

2. Poderia parecer que Paulo contrapõe somente a liberdade à Lei e a Lei à liberdade. Todavia, uma análise aprofundada do texto demonstra que São Paulo na Carta aos Gálatas sublinha, primeiro que tudo, a subordinação ética da liberdade àquele elemento em que se completa toda a Lei, ou seja, ao amor, que é o conteúdo do maior mandamento do Evangelho. "Cristo libertou-nos para que ficássemos livres", exatamente no sentido em que Ele nos manifestou a subordinação ética (e teológica) da liberdade à caridade e relacionou a liberdade com o mandamento do amor. Entender assim a vocação à liberdade ("Vós, irmãos, fostes chamados à liberdade": Gál 5, 13) significa configurar o "ethos", em que se realiza a vida "segundo o Espírito". Existe, de facto, também o perigo de entender a liberdade de modo errôneo, e Paulo aponta-o com clareza, escrevendo no mesmo contexto: "Não tomeis a liberdade como pretexto para servir a carne. Pelo contrário, fazei-vos servos uns dos outros pela caridade" (ibid.).

3. Por outras palavras: Paulo coloca-nos de sobreaviso a respeito da possibilidade de usarmos mal da liberdade, uso em contraste com a libertação do espírito humano realizada por Cristo, a qual contradiga a liberdade com que "Cristo nos libertou". De facto, Cristo realizou e manifestou a liberdade que encontra a plenitude na caridade, a liberdade graças à qual somos "servos uns dos outros"; por outras palavras: a liberdade que se torna fonte de "obras" novas e de "vida" segundo o Espírito. A antítese e, em certo modo, a negação de tal uso da liberdade dão-se quando ela se torna para o homem "pretexto para servir a carne". A liberdade torna-se, então fonte de "obras" e de "vida" segundo a carne. Deixa de ser a autêntica liberdade, para a qual "Cristo nos libertou" e torna-se "pretexto para servirmos a carne", fonte (ou instrumento) de um especial "jugo" por parte da soberba da vida, concupiscência dos olhos e da concupiscência da carne. Quem deste modo vive "segundo a carne", isto é, se sujeita — ainda que de modo não de todo consciente — à tríplice concupiscência, e em particular a concupiscência da carne, deixa de ser capaz daquela liberdade para a qual "Cristo nos libertou"; deixa também de ser idôneo para o verdadeiro dom de si, que é fruto e é expressão de tal liberdade. Deixa, além disso, de ser capaz daquele dom, que está organicamente relacionado com o significado sponsal do corpo humano, de que tratamos nas precedentes análises do Livro do Gênesis (cf. Gén 2, 23-25).

4. Deste modo, a doutrina paulina acerca da pureza, doutrina em que encontramos o fiel e autêntico eco do Sermão da Montanha, consente-nos ver a "pureza do coração" evangélica e cristã, numa perspectiva mais ampla, e sobretudo permite-nos relacioná-la com a caridade em que toda "a lei encontra a sua plenitude". Paulo, de modo análogo ao usado por Cristo, conhece um significado duplo da "pureza" (e da "impureza"): sentido genérico e sentido específico. No primeiro caso, o "puro" tudo o que é moralmente bom; "impuro", pelo contrário, o que é moralmente mau. Afirmam-no com clareza as palavras de Cristo segundo Mateus 15, 18-20, citadas precedentemente. Nos enunciados de Paulo acerca das "obras da carne", que ele contrapõe ao "fruto do Espírito", encontramos a base para análogo modo de entender este problema. Entre as "obras da carne" Paulo coloca o que é moralmente mau, ao passo que todo o bem moral é relacionado com a vida "segundo o Espírito". Assim, uma das manifestações da vida "segundo o Espírito" o comportamento conforme àquela virtude, que Paulo, na Carta aos Gálatas, parece definir sobretudo indiretamente, mas ele que fala de modo direto na primeira Carta aos Tessalonicenses.

5. Nos trechos da Carta aos Gálatas, que já anteriormente submetemos a análise pormenorizada, o Apóstolo menciona, em primeiro lugar, entre as "obras da carne", "a prostituição, a impureza e a desonestidade"; todavia, em seguida, quando a estas obras contrapõe "o fruto do Espírito" não fala diretamente da "pureza", mas nomeia só o domínio de si, a enkrateia. Este "domínio" pode-se reconhecer

como virtude que diz respeito à continência quanto a todos os desejos dos sentidos, sobretudo na esfera sexual; contrapõe-se, portanto, à "prostituição, à impureza e à desonestidade" e também à "embriaguez" e às "orgias". Poder-se-ia portanto admitir que o "domínio de si" paulino contém o que é expresso no termo "continência" ou "temperança", correspondente ao termo latino *temperantia*. Em tal caso, encontrar-nos-íamos diante do conhecido sistema das virtudes, que a teologia posterior, em particular a escolástica, irá buscar, em certo sentido, à ética de Aristóteles. Todavia, Paulo certamente não se serve, no seu texto, deste sistema. Dado que por "pureza" se deve entender o justo modo de tratar a esfera sexual segundo o estado pessoal (e não necessariamente um abster-se absoluto da vida sexual), então indubiamente tal "pureza" é incluída no conceito paulino de "domínio" ou *enkrátēia*. Por isso, no âmbito do texto paulino encontramos uma genérica e indireta menção da pureza, tanto quanto a tais "obras da carne", como "prostituição, impureza e desonestidade", o autor contrapõe "fruto do Espírito" — isto é, obras novas, em que se manifesta "a vida segundo o Espírito". Pode deduzir-se que uma destas obras novas é precisamente a "pureza": isto é, aquela que se contrapõe à "impureza" e também à "prostituição" e à "desonestidade".

6. Mas já na primeira Carta aos Tessalonicenses, Paulo escreve sobre este assunto de modo explícito e inequívoco. Lemos nela: "Esta é a vontade de Deus, a vossa santificação: que eviteis a impureza, que cada um de vós saiba possuir o seu corpo [1] com santidade e honra, sem se deixar levar pelas paixões desregradas, como fazem os gentios que não conhecem a Deus" (1 Tess 4, 3-5). E depois: "Deus não nos chamou para a impureza, mas para a santidade. Quem desprezar esses preceitos, não despreza a um homem, mas a Deus que vos dá o Seu Espírito Santo" (1 Tess 4, 7-8). Embora ainda neste texto tenhamos de contar com o significado genérico da "pureza", identificada neste caso com a "santificação" (pois se nomeia a "impureza" como antítese da "santificação"), apesar disso; todo o contexto indica claramente de que "pureza" ou de que "impureza" se trata, isto é em que consiste o que Paulo chama aqui "impureza", e em que modo a "pureza" contribui para a "santificação" do homem.

E por isso, nas reflexões sucessivas, convirá retomar o texto da primeira Carta aos Tessalonicenses, agora mesmo citado.

Quarta-feira, 21 de Janeiro de 1981
Intensifiquemos a nossa oração pela unidade da Igreja

Caros irmãos e irmãs

A semana de orações pela unidade dos cristãos (18-25 de Janeiro), que está em pleno curso, convida todos os baptizados a uma comum reflexão e intensa oração. Por isto desejo, como todos os anos, dedicar as reflexões do encontro de hoje a este assunto, ao qual atribuo grandíssima importância.

1. Esta semana de orações volta pontualmente a solicitar a consciência dos cristãos para um exame diante de Deus, sobre o tema da recomposição da plena unidade. Volta também para recordar que a unidade é um dom de Deus e que, portanto, é necessário pedi-la intensamente ao Senhor. O facto, além disso, de que os cristãos das diversas confissões se unam numa oração comum — particularmente neste tempo ou na semana do Pentecostes, mas quero esperar que isto aconteça cada vez com mais frequência também noutras circunstâncias — reveste um significado absolutamente especial. Os cristãos descobrem de novo com lucidez crescente a parcial, mas verdadeira comunhão existente, e encaminham-se juntos, diante de Deus e com a Sua ajuda, para a plena unidade.

Encaminham-se para esta meta começando precisamente pela oração ao Senhor, Àquele que purifica e liberta, que redime e une.

A oração pela unidade difunde-se cada vez mais no mundo, tanto entre os católicos como entre os outros cristãos. Está a perder o carácter de acontecimento extraordinário e entra na vida normal das Igrejas. A semana de orações é já recordada nos calendários e nas guias litúrgico-pastorais. Neste período também as paróquias mais pequenas são convidadas a esta oração que deve envolver a comunidade cristã inteira. Este é um sinal positivo. É necessário, porém, estarmos atentos para evitar que a oração perca aquela força perturbadora, que deve despertar a consciência de todos perante a divisão dos cristãos, "que não só contradiz abertamente a vontade de Cristo, mas escandaliza o mundo e prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a todas as criaturas" (cf. Decr. Unitatis Redintegratio, 1).

A colaboração instaurada no campo da oração com o Conselho ecumênico das Igrejas mostrou-se fecunda. A elaboração de textos apropriados sobre um tema concordado e a divulgação dos mesmos feita em conjunto, além de facilitar uma divulgação da oração em zonas e ambientes que de outro modo seriam inacessíveis, oferece um testemunho de intenção e de ação comum dos cristãos para a unidade. Exprime a comum vontade de ouvir atentamente a Palavra de Deus para fazer a Sua vontade.

2. Esta semana de orações suscita anualmente também uma certa inquietude. Leva-nos de facto a verificar que, se ainda devemos implorar a unidade, se devemos procurá-la, a plena unidade de todos os cristãos ainda não foi alcançada e encontramos-nos em falta diante do Senhor. Também esta inquietude, que às vezes é velada de amargura, me parece um sinal positivo. Deveria impelir-nos a um compromisso de fé e de amor, e à busca da plena unidade. O Concílio Vaticano II recordou que a preocupação pela recomposição da unidade diz respeito a todos, pastores e fiéis, cada um segundo a própria missão e as próprias capacidades, também na vida de cada dia (cf. Unitatis Redintegratio, 5).

3. Temos, contudo, também motivos fundamentais para agradecer ao Senhor. Referindo-nos apenas a este último ano, podem salientar-se acontecimentos e elementos extremamente positivos, densos de perspectivas e de esperanças. Tanto nas relações com as Igrejas do Oriente como com as Igrejas e comunidades eclesiais do Ocidente, também a mim pessoalmente concedeu o Senhor que me encontrasse, em Roma ou durante as minhas viagens, com tantos irmãos que desempenham importantes missões nas próprias Igrejas. Juntos falamos sobre a busca da unidade e notamos as dificuldades ainda existentes, mas também compreendemos a comum vontade de continuar todos os esforços para este fim. O Senhor, que preenche as lacunas humanas, fará o resto. O encontro fraterno e leal, em respeito recíproco, é essencial para o mútuo conhecimento e para um comum acordo sobre o restante caminho a percorrer. Tivemos encontros fecundos. Louvado seja o Senhor, por isso.

As relações com as Igrejas ortodoxas também registaram, este ano, um acontecimento particularmente importante: o início oficial do diálogo teológico mediante uma vasta comissão mista. Nela estão representadas todas as Igrejas ortodoxas. O diálogo teológico realizar-se-á assim com a Igreja ortodoxa no seu conjunto. As subcomissões de estudo já programaram e iniciaram com solicitude o próprio trabalho.

A orientação é positiva e construtiva. Mas não preserva automaticamente o diálogo de momentos de eventuais dificuldades. Se há quase um milénio as Igrejas do Oriente e do Ocidente já não concelebram a Eucaristia, isto quer dizer que elas julgaram graves os problemas controversos. Não se pode reduzir tudo a

factores históricos e culturais, embora estes tenham tido um influxo grave e deletério no progressivo afastamento entre Oriente e Ocidente.

É necessário, portanto, que o diálogo seja amparado pela fervorosa oração de todos. O diálogo por si é chamado a resolver todos os maiores problemas em aberto, que tenham relação com a fé; por outro lado constitui também um instrumento precioso para esclarecer mal entendidos e preconceitos recíprocos e também para concordar sobre aquelas legítimas variedades e diversidades compatíveis na unidade da fé. Nesta perspectiva de diálogo, no contexto de relações fraternas com as Igrejas do Oriente, quis declarar os Santos orientais Cirilo e Metódio co-padroeiros da Europa, juntamente com São Bento. Para chegar à plena unidade devemos todos habituar-nos a ter uma mentalidade reciprocamente aberta tanto para a tradição oriental quanto para a ocidental.

No ano passado, continuaram as relações com as Igrejas pré-calcedónias, e também eu pessoalmente pude encontrar-me com dignos representantes das mesmas. De igual modo, o diálogo com as Igrejas e comunidades eclesiais do Ocidente prossegue o seu curso. Sobre temas essenciais para a vida da Igreja — como o batismo, a Eucaristia e o ministério —, aprofunda-se um confronto positivo, quer em diálogo multilateral quer em conversações teológicas bilaterais, que leva a esperar uma superação das graves controvérsias do passado.

Sem dúvida, devemos estar certos, o que ampara estes passos delicados e este lento mas verdadeiro progresso é também e sobretudo a oração dos cristãos, que pela unidade se eleva em todas as partes do mundo.

Por isso vos convido a incluir na vossa oração, também na quotidiana, a intenção da unidade.

4. Este ano é proposto um tema rico de perspectivas espirituais e de implicações eclesiais: "um único Espírito, diversos dons, um só corpo" (cf. 1 Cor 12, 3b-13). São Paulo, ao escrever aos cristãos de Corinto, que eram exuberantes de vitalidade com expressões semelhantes aos fenômenos estáticos das assembleias religiosas pagãs, dá esclarecimentos sobre o modo de distinguir os carismas verdadeiros dos falsos. A recta fé, a adesão a Jesus Cristo, é a primeira norma da autenticidade dos mesmos. Ele afirma que entre os crentes pode manifestar-se grande variedade de dons, de serviços e de atividades. A um é dada a palavra de sabedoria, a outro palavras de ciência, a outro o dom da profecia, a outros o poder dos milagres e das curas, e a outros ainda a variedade das línguas ou a interpretação das línguas (cf. 1 Cor 12, 8-10).

"Tudo isto porém — afirma ele — o opera o mesmo e único Espírito, que distribui a cada um, conforme entende" (ibid. 11). Os carismas autênticos provêm de uma única fonte. Para os discernir, São Paulo indica outro critério, o da unidade. Esta variedade de carismas não deve gerar a anarquia, como se se tratasse de orgulhosas expressões do instinto humano; pelo contrário, os autênticos carismas são orientados para consolidar e fecundar a unidade. "A manifestação do Espírito é dada a cada um para proveito comum" (Ibid. 7). Para tornar mais compreensível o seu pensamento, São Paulo recorda uma imagem que os gregos de Corinto deviam compreender bem. Os filósofos estóicos já tinham utilizado a metáfora do corpo para sugerir a relação que cada indivíduo tem com a sociedade. Usando a imagem, São Paulo não faz uma simples comparação, mas confere-lhe novo conteúdo. Para ele a comunidade é o Corpo de Cristo. Eis o que escreve: "Pois, assim como o corpo é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, embora sejam muitos, constituem um só corpo, assim também Cristo. Foi num só Espírito que todos nós fomos batizados, a fim de formarmos um só corpo" (Ibid. 12-13). Na comunidade cristã a variedade dos dons recebidos deve ser colocada ao serviço da edificação do único Corpo de Cristo e do harmônico exercício da sua vitalidade.

Deste modo, não só os carismas não devem gerar fracturas ou oposições, mas devem estar ao serviço da unidade. E quando esta unidade é ofendida, é preciso usar todos os dons para a restabelecer. A unidade e a harmônica articulação fazem parte da saúde do corpo mesmo e da sua normal atividade.

E assim é necessário que todos os carismas, presentes hoje em várias formas, sejam postos também ao serviço da unidade a fim de proporcionar à comunidade cristã as condições essenciais para anunciar e testemunhar que Jesus Cristo é o Senhor.

5. Por estas razões e até a plena unidade entre os cristãos não ser alcançada, temos motivo de intensificar também nós a nossa oração. Fazemo-lo brevemente agora, todos juntos: peço-vos respondais: "Ouvi-nos, Senhor".

— Pedimos ao Senhor que fortifique em todos os cristãos a fé em Cristo, Salvador do inundo.

— Pedimos ao Senhor que, com os seus dons; ampare e oriente os cristãos no caminho da plena unidade.

— Pedimos ao Senhor o dom da unidade e a paz para o mundo.

— Oremos: Pedimos-Te, Senhor, os dons do Teu Espírito, faz que possamos penetrar a profundidade da Verdade toda inteira, e concede-nos participemos também dos outros bens que Tu reservas para nós. Ensina-nos a superar as divisões. Envia-nos o Teu Espírito para conduzir à plena unidade todos os Teus filhos na caridade plena, em obediência à Tua vontade, por Cristo nosso Senhor. Amém.

Quarta-feira, 28 de Janeiro de 1981

Santidade e respeito do corpo na doutrina de São Paulo

1. São Paulo escreve na primeira Carta aos Tessalonicenses: "Esta é a vontade de Deus: A vossa santificação; que eviteis a impureza; que cada um de vós saiba possuir o seu corpo em santidade e honra, sem se deixar levar pelas paixões desregradadas, como fazem os gentios, que não conhecem a Deus" (1 Tess 4, 3-5). E alguns versículos depois, continua: "Deus não nos chamou para a impureza, mas para a santidade. Quem desprezar estes preceitos, não despreza um homem, mas Deus, que vos dá o Seu Espírito Santo" (ibid. 4, 7-8). A estas frases do Apóstolo fizemos referência durante o nosso encontro do passado dia 14 de Janeiro. Todavia hoje retomamo-las porque são particularmente importantes para o tema das nossas meditações.

2. A pureza, de que fala Paulo na primeira Carta aos Tessalonicenses (4, 3-5.7-8), manifesta-se no facto de que o homem "saiba possuir o seu corpo em santidade e honra, sem se deixar levar pelas paixões desregradadas". Nesta formulação cada palavra tem um significado particular e merece, portanto, um comentário adequado.

Em primeiro lugar, a pureza é uma "capacidade", ou seja, na linguagem tradicional da antropologia e da ética: um comportamento. E neste sentido, é virtude. Se esta aptidão, isto é virtude, leva a evitar "a impureza", isto acontece porque o homem que a tem sabe "possuir o seu corpo em santidade e honra, sem se deixar levar pelas paixões desregradadas". Trata-se aqui de uma capacidade prática, que torna o homem apto a agir de determinada maneira e ao mesmo tempo a não agir de modo contrário. A pureza, para ser tal capacidade ou comportamento, deve obviamente estar radicada na vontade, no fundamento mesmo do querer e do agir consciente do homem. Tomás de Aquino, na sua doutrina sobre as virtudes, vê de modo ainda mais direto o objecto da pureza na faculdade do desejo sensitivo, que ele chama *appetitus concupiscibilis*. Precisamente esta faculdade deve ser, em particular, "dominada", orientada e tornada capaz de agir de modo conforme com as virtudes, a fim de que a "pureza" possa ser atribuída ao homem. Segundo tal concepção, a pureza consiste antes de tudo em conter os impulsos do desejo sensitivo, que tem por objecto aquilo que no homem é corporal e sexual. A pureza é uma variante da virtude da temperança.

3. O texto da primeira Carta aos Tessalonicenses (4, 3-5) demonstra que a virtude da pureza, na concepção de Paulo, consiste também no domínio e na superação das "paixões desregradadas"; isto quer dizer que da sua natureza faz parte necessariamente a capacidade de conter os impulsos do desejo sensitivo, isto é a virtude da temperança. Contemporaneamente, porém, o mesmo texto paulino dirige a nossa atenção para outra função da virtude da pureza, para outra dimensão sua — poder-se-ia dizer — mais positiva que negativa. Pois bem, a função da pureza, que o Autor da Carta parece colocar sobretudo em realce, é não só (e não tanto) a abstenção da "impureza" e daquilo que a ela conduz, portanto a abstenção de "paixões desregradadas", mas, ao mesmo tempo, a posse do próprio corpo e, indiretamente, também do corpo dos outros em "santidade e honra".

Estas duas funções, a "abstenção" e a "posse" estão em estreita relação e são reciprocamente dependentes. Dado que, de facto, não se pode "possuir o corpo em santidade e honra", se falta aquela abstenção "da impureza" e daquilo a que ela conduz, em consequência pode-se admitir que a posse do corpo (próprio e, indiretamente, alheio) "em santidade e honra" confere adequado significado e valor àquela abstenção. Esta requer, de per si, a superação de alguma coisa que está no homem e que nasce espontaneamente nele como inclinação, como atractivo e também como valor que atua sobretudo no âmbito dos sentidos, mas, com muita frequência, não sem repercussões sobre as outras dimensões da subjetividade humana, e particularmente sobre a dimensão afetivo-emotiva.

4. Considerando tudo isto, parece que a imagem paulina da virtude da pureza — imagem que emerge do confronto muito eloquente da função da "abstenção" (isto é da temperança) com a da "posse do corpo em santidade e honra" — é profundamente justa, completa e adequada. Talvez este completamento não se deva senão ao facto de que Paulo considera a pureza não só como capacidade (isto é comportamento) das faculdades subjectivas do homem, mas, ao mesmo tempo, como concreta manifestação da vida "segundo o Espírito", em que a capacidade humana é interiormente fecundada e enriquecida por aquilo que Paulo, na Carta aos Gálatas 5, 22, chama "fruto do espírito". O respeito, que nasce no homem para com tudo aquilo que é corpóreo e sexual, quer nele quer em cada outro homem, varão e mulher, demonstra-se a força mais essencial para manter o corpo "em santidade". Para compreender a doutrina paulina sobre a pureza, é necessário entrar a fundo no significado do termo "respeito", compreendido aqui, obviamente, como força de ordem espiritual. É precisamente esta força interior a conferir plena dimensão à pureza como virtude, isto é como capacidade de agir em todo aquele campo em que o homem descobre, no próprio íntimo, os múltiplos impulsos de "paixões desregradadas", a que algumas vezes, por vários motivos, cede.

5. Para compreender melhor o pensamento do Autor da primeira Carta aos Tessalonicenses será bom ter presente ainda outro texto, que encontramos na primeira Carta aos Coríntios. Nela Paulo expõe a sua grande doutrina eclesiológica, segundo a qual a Igreja é o Corpo de Cristo; ele aproveita a ocasião para formular a seguinte argumentação sobre o corpo humano: "Deus dispôs os membros no corpo, cada um conforme entendeu" (1 Cor 12, 18); e, mais adiante: "pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos é que são os mais necessários; as partes do corpo que nos parecem menos honrosas é que nós rodeamos da maior consideração, e os nossos membros menos decorosos são tratados com a maior decência, ao passo que os decorosos não precisam disto. Pois bem, Deus compôs o corpo, dispensando maior consideração ao que dela carecia, para não haver divisão no corpo, mas para os membros terem a mesma solicitude uns com os outros" (ibid. 12, 22-25).

6. Embora o argumento próprio do texto em questão seja a teologia da Igreja como Corpo de Cristo, todavia, paralelamente a esta passagem, pode dizer-se que Paulo, mediante a sua grande analogia eclesiológica (que aparece noutras Cartas, e que retomaremos a seu tempo), contribui, contemporaneamente, para aprofundar a teologia do corpo. Enquanto na primeira Carta aos Tessalonicenses ele escreve sobre a posse do corpo "em santidade e honra", na passagem agora citada da primeira Carta aos Coríntios quer mostrar este corpo humano, precisamente como digno de respeito; poder-se-ia também dizer que deseja ensinar aos destinatários da sua Carta a justa concepção do corpo humano.

Portanto esta descrição paulina do corpo humano na primeira Carta aos Coríntios parece estar em estreita relação com as recomendações da primeira Carta aos Tessalonicenses: "Que cada um de vós saiba possuir o seu corpo em santidade e honra" (1 Tess 4, 4). Este é um argumento importante, talvez o essencial, da doutrina paulina sobre a pureza.

Quarta-feira, 4 de Fevereiro de 1981

Descrição paulina do corpo e doutrina sobre a pureza

1. Nas nossas considerações de quarta-feira passada sobre a pureza segundo o ensinamento de São Paulo, chamamos a atenção sobre o texto da primeira Carta aos Coríntios. O Apóstolo apresenta ali a Igreja como Corpo de Cristo, e isto oferece-lhe a oportunidade de fazer a seguinte reflexão a respeito do corpo humano: "... Deus, porém, dispôs os membros no corpo, cada um conforme entendeu... Pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos é que são os mais necessários; as partes do corpo que nos parecem menos honrosos é que nós rodeamos da maior consideração, e os nossos membros menos decorosos são tratados com a maior decência, ao passo que os decorosos não precisam disso, Pois bem, Deus compôs o corpo, dispensando maior consideração ao que dela carecia, para não haver divisão no corpo, mas para os membros terem a mesma solicitude uns com os outros" (1 Cor 12, 18.22-25).

2. A "descrição" paulina do corpo humano corresponde à realidade que o constitui: é portanto uma descrição "realista". No realismo de tal descrição é entretecido, ao mesmo tempo, um subtilíssimo fio de apreciação que lhe confere um valor profundamente evangélico, cristão. Certamente é possível "descrever" o corpo humano, exprimir a sua verdade com a objectividade própria das ciências naturais; mas tal descrição — com toda a sua precisão — não pode ser adequada (isto é comparável com o seu objecto), dado que não se trata apenas do corpo (entendido como organismo, no sentido "somático") mas sim do homem, que se exprime a si mesmo mediante aquele corpo e em tal sentido "é", diria, aquele corpo. Assim, pois, aquele fio de apreciação, considerando que se trata do homem como pessoa, é indispensável ao descrever o corpo humano. Além disso deve dizer-se quanto esta apreciação é justa. Esta é uma das tarefas e dos temas perenes de toda a cultura: da literatura, escultura, pintura e também da dança, das obras teatrais e por fim da cultura da vida quotidiana, particular ou social. Argumento que valeria a pena tratar em separado.

3. A descrição paulina da primeira Carta aos Coríntios 12, 18-25 não tem certamente um significado "científico": não apresenta um estudo biológico sobre o organismo humano ou sobre a "somática" humana; deste ponto de vista é uma simples descrição "pré-científica", embora concisa, feita apenas com poucas frases. Tem todas as características do realismo comum e é, sem dúvida, suficientemente "realista". Todavia, o que determina o seu carácter específico, o que de modo particular justifica a sua presença na Sagrada Escritura, é precisamente aquela apreciação entretecida na descrição e expressa no seu mesmo entrecho "narrativo-realista". Pode dizer-se com certeza que tal descrição não seria possível sem toda a verdade da criação e também sem toda a verdade da "redenção do corpo", que Paulo professa e proclama. Pode-se também afirmar que a descrição paulina do corpo corresponde precisamente ao comportamento espiritual de "respeito" para com o corpo humano, devido em consequência da "santidade" (cf. 1 Tess 4, 3-5.7-8) que resulta dos mistérios da criação e da redenção. A descrição paulina está igualmente longe quer do desprezo maniqueu do corpo, quer das várias manifestações de um "culto do corpo" naturalista.

4. O Autor da primeira Carta aos Coríntios 12, 18-25 tem diante dos olhos o corpo humano em toda a sua verdade; por conseguinte, o corpo permeado antes de mais (se assim nos podemos exprimir) de toda a realidade da pessoa e da sua dignidade. Ele é, ao mesmo tempo, o corpo do homem "histórico", varão e mulher, ou seja daquele homem que, depois do pecado, foi concebido, por assim dizer, dentro e da realidade do homem que tinha feito a experiência da inocência original. Nas expressões de Paulo sobre os "membros menos decorosos" do corpo humano, e também sobre os que "parecem mais fracos" ou os "que nos parecem menos honrosos", julgamos encontrar o testemunho da mesma vergonha que os primeiros seres humanos, varão e mulher, experimentaram depois do pecado original. Esta vergonha imprimiu-se neles e em todas as gerações do homem "histórico" como fruto da tríplice concupiscência (com particular referência à concupiscência da carne). E contemporaneamente, nesta vergonha — como foi já posto em relevo nas precedentes análises — imprimiu-se um certo "eco" da mesma inocência original do homem: quase um "negativo" da imagem, cujo "positivo" tinha sido precisamente a inocência original.

5. A "descrição" paulina do corpo humano parece confirmar perfeitamente as nossas análises anteriores. Há no corpo humano os "membros menos decorosos" não em consequência da sua natureza "somática" (dado que uma descrição científica e fisiológica trata todos os membros e os órgãos do corpo humano de modo "neutro", com a mesma objectividade), mas apenas, e exclusivamente, porque no homem mesmo existe aquela vergonha que faz sentir alguns membros do corpo como "menos decorosos" e leva a considerá-los tais. A mesma vergonha parece, igualmente, estar na base do que escreve o Apóstolo na primeira Carta aos Coríntios: "As partes do corpo que nos parecem menos honrosas é que nós rodeamos da maior consideração, e os nossos membros menos decorosos são tratados com a maior decência" (1 Cor 12, 23). Assim, pois, pode dizer-se que da vergonha nasce precisamente o "respeito" pelo próprio corpo: respeito, a cuja conservação Paulo exorta na primeira Carta aos Tessalonicenses (4, 4). Precisamente tal conservação do corpo "em santidade e honra" deve ser considerada como essencial para a virtude da pureza.

6. Voltando ainda à "descrição" paulina do corpo na primeira Carta aos Coríntios 12, 18-25, queremos chamar a atenção para o facto que, segundo o Autor da Carta, aquele particular esforço que tende a respeitar o corpo humano e especialmente os seus membros mais "fracos" ou "menos decorosos", corresponde ao desígnio original do Criador ou seja àquela visão de que fala o Livro do Gênesis: "Deus, vendo toda a Sua obra, considerou-a muito boa" (Gén 1, 31). Paulo escreve: "Deus compôs o corpo, dispensando mais consideração ao que dela carecia, para não haver divisão no corpo, mas para os membros terem a mesma solicitude uns com os outros" (1 Cor 12, 24-25). A "divisão no corpo", cujo resultado é que alguns membros são considerados "mais fracos", "menos honrosos", portanto "menos decorosos", é ulterior expressão da visão do estado interior do homem depois do pecado original, isto é, do homem "histórico". O homem da inocência original, varão e mulher, de quem lemos em Gênesis 2, 25 que "estavam nus..., mas não sentiam vergonha", não sentia nem sequer aquela "divisão no corpo". A objectiva harmonia, de que o Criador dotou o corpo e que Paulo precisa como recíproco cuidado dos vários membros (cf. 1 Cor 12, 25), correspondia análoga harmonia no intimo do homem: a harmonia do "coração". Esta harmonia, ou seja precisamente a "pureza de coração", consentia ao homem e à mulher no estado de inocência original experimentarem simplesmente (e num modo que originalmente os fazia felizes a ambos) a força unitiva dos seus corpos, que era, por assim dizer, o "insuspeitável" substrato da sua união pessoal ou *communio personarum*.

7. Como se vê, o Apóstolo na primeira Carta aos Coríntios (12, 18-25) relaciona a sua descrição do corpo humano com o estado do homem "histórico". Nos alvares da história deste homem está a experiência da vergonha relacionada com a "divisão no corpo", com o sentido de pudor por aquele corpo (e em especial por aqueles seus membros que somaticamente determinam a masculinidade e a feminilidade). Todavia, na mesma "descrição", Paulo indica também o caminho que (precisamente sobre a base do sentido de vergonha) conduz à transformação de tal estado até à gradual vitória sobre aquela "divisão no corpo", vitória que pode e deve ser atuada no coração do homem. Este é precisamente o caminho da pureza, ou seja do "possuir o próprio corpo com santidade e honra". Ao "respeito", de que trata a primeira Carta aos Tessalonicenses (4, 3-5), refere-se Paulo na primeira Carta aos Coríntios (12, 18-25) usando algumas locuções equivalentes, quando fala do "respeito" ou seja da estima para com os membros "menos honrosos", "mais fracos" do corpo, e quando recomenda maior "decência" no que se refere àquilo que no homem é considerado "menos decoroso". Estas locuções caracterizam mais de perto aquele "respeito" sobretudo no âmbito da convivência e dos comportamentos humanos em relação ao corpo; o que é importante quer em referência ao "próprio" corpo, quer evidentemente às relações recíprocas (especialmente entre o homem e a mulher, embora não limitadamente a elas).

Não temos dúvida alguma que a "descrição" do corpo humano na primeira Carta aos Coríntios tem um significado fundamental para o conjunto da doutrina paulina sobre a pureza.

Quarta-feira, 11 de Fevereiro de 1981

A virtude da pureza realização da vida segundo o Espírito

1. Durante os nossos últimos encontros das quartas-feiras analisamos duas passagens da primeira Carta aos Tessalonicenses (4, 3-5) e da primeira Carta aos Coríntios (12, 18-25), a fim de mostrar o que parece ser essencial na doutrina de São Paulo sobre a pureza, compreendida em sentido moral, ou seja como virtude. Se no texto citado da primeira Carta aos Tessalonicenses se pode constatar que a pureza consiste na temperança, neste texto, todavia, como ainda na primeira Carta aos Coríntios, é também posto em relevo o momento do "respeito". Mediante tal respeito devido ao corpo humano (e acrescentamos que, segundo a primeira Carta aos Coríntios, o respeito é precisamente visto em relação com a sua componente de pudor), a pureza, como virtude cristã, revela-se nas Cartas paulinas caminho eficaz para afastar daquilo que no coração humano é fruto da concupiscência da carne. A abstenção "da impureza", que pressupõe a posse do corpo "em santidade e honra", permite deduzir que, segundo a doutrina do Apóstolo, a pureza é uma "capacidade" integrada na dignidade do corpo, isto é na dignidade da pessoa em relação ao próprio corpo, na feminilidade ou masculinidade que neste corpo se manifesta. A pureza, entendida como "capacidade", é precisamente expressão e fruto da vida "segundo o Espírito" no pleno significado da expressão, ou seja como nova capacidade do ser humano, no qual frutifica o dom do Espírito Santo. Estas duas dimensões da pureza — a dimensão moral, ou seja a virtude, e a dimensão carismática, ou seja o dom do Espírito Santo — estão presentes e estreitamente ligadas na mensagem de Paulo. Isto é posto em particular relevo pelo Apóstolo na primeira Carta aos Coríntios, em que ele chama ao corpo "tempo (por conseguinte: morada e santuário) do Espírito Santo".

2. "Não sabeis, porventura, que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que habita em vós, que recebestes de Deus, e que não vos pertenceis a vós mesmos?" — pergunta Paulo aos Coríntios (1 Cor 6, 19), depois de os ter esclarecido com muita severidade sobre as exigências morais da pureza. "Fugi da imoralidade. Qualquer pecado que o homem comete é exterior ao seu corpo; mas aquele que pratica a imoralidade peca contra o seu próprio corpo" (ibid. 6, 18). O sinal peculiar do pecado que o Apóstolo estigmatiza está no facto que tal pecado, diversamente de todos os outros, é "contra o corpo" (enquanto os outros pecados são "exteriores ao corpo"). Assim, portanto, na terminologia paulina encontramos a motivação para as expressões: "os pecados do corpo" ou "os pecados carnis". Pecados que estão em contraposição precisamente com aquela virtude, em força da qual o homem deve possuir "o próprio corpo em santidade e honra" (cf, 1 Tess 4, 3-5).

3. Tais pecados trazem consigo a "profanação" do corpo: privam o corpo da mulher ou do homem do respeito a ele devido em virtude da dignidade da pessoa. Todavia, o Apóstolo vai mais além: segundo ele o pecado contra o corpo é também "profanação do templo". Da dignidade do corpo humano, segundo Paulo, decide não só o espírito humano, graças ao qual o homem se constitui como sujeito pessoal, mas ainda mais a realidade sobrenatural que é a morada e a contínua presença do Espírito Santo no homem — na sua alma e no seu corpo — como fruto da redenção realizada por Cristo. Acontece assim que o "corpo" do homem já não é apenas "seu". E não só pelo motivo de ser corpo da pessoa, merece aquele respeito, cuja manifestação no comportamento recíproco dos homens, varões e mulheres, constitui a virtude da pureza. Quando o Apóstolo escreve: "O vosso corpo é templo do Espírito que habita em vós, que recebestes de Deus" (1 Cor 6, 19), pretende indicar ainda uma outra fonte da dignidade do corpo, precisamente o Espírito Santo, que é também fonte do dever moral que deriva de tal dignidade.

4. É a realidade da redenção, que é também "redenção do corpo", a constituir esta fonte. Para Paulo, este mistério da fé é uma realidade viva, orientada diretamente para cada homem. Por meio da redenção, cada homem recebeu de Deus quase novamente a própria existência e o próprio corpo. Cristo inscreveu no corpo humano — no corpo de cada homem e de cada mulher — uma nova dignidade, dado que nele mesmo o corpo humano foi admitido, juntamente com a alma, à união com a Pessoa do Filho-Verbo. Com esta nova dignidade, mediante a "redenção do corpo" nasceu ao mesmo tempo também uma nova obrigação, sobre a qual Paulo escreve de modo conciso, mas muitíssimo comovente: "Fostes comprados por um grande preço" (ibid. 6, 20). O fruto da redenção é de facto o Espírito Santo, que habita no homem e no seu corpo como num templo. Neste Dom, que santifica cada homem, o cristão recebe novamente o próprio ser como dom de Deus. E este novo, dúplice dom, obriga. O Apóstolo faz referência a esta dimensão da obrigação quando escreve aos crentes, conscientes do Dom, para os convencer que não se deve cometer a "imoralidade", não se deve "pecar contra o próprio corpo" (ibid. 6, 18). Ele escreve: "O corpo... não é para a imoralidade, mas para o Senhor, e o Senhor para o corpo" (ibid. 6, 13). É difícil exprimir de modo mais conciso o que traz consigo para cada crente o mistério da Encarnação. O facto que o corpo humano se torne em Jesus Cristo corpo de Deus-Homem obtém por tal motivo, em cada homem, uma nova elevação sobrenatural, que todos os cristãos devem ter em conta no seu comportamento para com o "próprio" corpo e, evidentemente, para com o corpo alheio: o homem para com a mulher e a mulher para com o homem. A redenção do corpo comporta a instauração, em Cristo e por Cristo, de um novo padrão da santidade do corpo. Precisamente a

esta "santidade" exorta Paulo na primeira Carta aos Tessalonicenses (4, 3-5), quando escreve que se deve "possuir o próprio corpo em santidade e honra".

5. No capítulo 6 da primeira Carta aos Coríntios, Paulo precisa pelo contrário a verdade sobre a santidade do corpo, condenando com palavras até drásticas a "imoralidade", isto é o pecado contra a santidade do corpo, o pecado da impureza: "Não sabíeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Iria eu, então, tomar os membros de Cristo para os fazer membros de uma prostituta? De modo algum! Não sabeis que aquele que se junta com a prostituta torna-se um mesmo corpo com ela? Porque serão dois numa só carne, como diz a Escritura. Aquele, porém, que se une ao Senhor constitui, com Ele, um só espírito" (1 Cor 6, 15-17). Se a pureza é, segundo o ensinamento paulino, um aspecto da "vida segundo o Espírito", isto quer dizer que o mistério da redenção do corpo nela frutifica como parte do mistério de Cristo, iniciado na Encarnação e já através dela dirigido a cada homem. Este mistério frutifica também na pureza, entendida como particular empenho fundado na ética. O facto de termos "sido comprados por um grande preço" (1 Cor 6, 20), isto é pelo preço da redenção de Cristo, faz nascer precisamente um compromisso especial, ou seja o dever de "possuir o próprio corpo em santidade e honra". A consciência da redenção do corpo actua na vontade humana em favor da abstenção da "impureza", antes, age a fim de fazer adquirir uma adequada habilidade ou capacidade, chamada virtude da pureza.

O que resulta das palavras da primeira Carta aos Coríntios (6, 15-17) a propósito do ensinamento de Paulo sobre a virtude da pureza como realização da vida "segundo o Espírito", é particularmente profundo e tem a força do realismo sobrenatural da fé. É necessário voltarmos a refletir sobre este tema mais de uma vez.

Quarta-feira, 4 de Março de 1981

Viagem Apostólica ao Extremo Oriente

1. A quarta-feira de Cinzas — a hodierna quarta-feira — constitui o início da Quaresma. Nós, impondo na frente as Cinzas em conformidade com tradição antiquíssima, desejamos manifestar não só a transitoriedade do mundo visível e a lei da morte, à qual neste mundo está sujeito também o homem, mas, ao mesmo tempo, desejamos manifestar a nossa prontidão em participar no mistério pascal de Cristo, que leva à vitória sobre o pecado e sobre a morte. A liturgia das Cinzas — a que preside o Bispo de Roma, conforme a tradição na Igreja estacional de Santa Sabina no Aventino — é o primeiro chamamento para a conversão dos corações e para a entrada no caminho da Quaresma (jejum de 40 dias), dentro do espírito da Igreja. Escutando a sua voz, não tomeis duros os vossos corações, mas dia após dia tomai-os mais sensíveis à voz do Senhor Crucificado.

2. Neste dia, no limiar da Quaresma, desejo dar conta daquele particular serviço pastoral do Bispo de Roma, que foi, na segunda metade do mês passado, a viagem ao Extremo Oriente, iniciada a 16 e terminada a 27 de Fevereiro. O motivo principal da viagem foi o pedido do Arcebispo de Manila, Cardeal Jaime L. Sin, que me apresentou logo no princípio do meu serviço na Sé Romana, de elevar pela primeira vez aos altares um filho da Igreja nas Filipinas, em relação com o quarto centenário da existência e da atividade da Sé Episcopal de Manila. Este primeiro Beato da terra filipina, que obteve a glorificação, foi Lourenço Ruiz, leigo e pai de família. Juntamente com outro grupo de missionários, composto por eclesiásticos e leigos, homens e mulheres, pertencentes pela maior parte à Ordem dos Dominicanos, e provenientes da Espanha, da França, da Itália e até do Japão, Lourenço Ruiz sofreu o martírio pela fé em Cristo, no ano de 1637.

3. Assim pois, o motivo direto da minha viagem esteve principalmente ligado com o facto do martírio, de que um dos participantes foi um filho da Igreja nas Filipinas; mas o facto mesmo realizou-se no Japão, em datas que se seguiram com pouca distância, em 1633, em 1634 e em 1637.

Quis dirigir-me ao Extremo Oriente, às Filipinas e ao Japão, para prestar homenagem aos mártires da fé, tanto aos vindos da velha Europa, como também aos indígenas. A Igreja que se desenvolveu, a partir da Cruz de Cristo no Calvário, em todos os séculos e em diversos lugares, atinge a maturidade mediante o testemunho da cruz, mediante o martírio pela fé, aceite — conscientemente, deliberadamente e com amor — pelos confessores de Cristo: "Ninguém tem amor maior que este: dar a vida pelos próprios amigos" (Jo 15, 13).

A Igreja no Extremo Oriente passou, no decurso dos séculos, através do testemunho da Cruz, cresceu sobre o fundamento do sangue do martírio, que derramaram quer os missionários provenientes da Europa, quer os confessores de Cristo daquelas terras, atingindo depressa a maturação da maior prova do amor. Este fundamento foi já abundantemente lançado nos diversos países da Ásia e do Extremo Oriente.

4. E, por isto mesmo, se as proporções quantitativas nos levam a olhar para as Igrejas locais do Extremo Oriente e do Continente Asiático, ainda como ilhazinhas no mar das outras religiões, das tradições e das culturas, todavia, ao mesmo tempo, as profundidades do fundamento, lançado mediante o martírio de tantos cristãos, permite-nos ver nelas o cristianismo preparado já desde os fundamentos e maduro por causa do testemunho da Cruz de Cristo.

O meu pensamento e o meu coração dirigiram-se, durante os dias passados, de modo particular para este testemunho e para este fundamento, não só para onde diretamente realizava a minha peregrinação, mas também para todos os territórios do gigantesco Continente e dos vastos arquipélagos que o circundam. E se a história de dois milênios parece dar talvez maior testemunho das dificuldades de um encontro recíproco entre o cristianismo e as tradições religiosas da Ásia e do Extremo Oriente, todavia a eloquência deste fundamento não pode ficar sem eco.

Hoje, depois do Concílio Vaticano II olhamos para tudo isto com esperança ainda maior, tendo diante dos olhos a Declaração sobre as relações da Igreja Católica com as Religiões não cristãs. Julgamos profundamente que Deus no Seu amor paternal quer "que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade" (1 Tim 2, 4). Olhamos com respeito para qualquer emanção daquelas verdades, que se manifestam também fora do cristianismo. Ao mesmo tempo, não cessamos de pedir e atuar nesta direção, para que a todos os povos se revele a plenitude do divino mistério da salvação, que está em Cristo Jesus. Nisto se encontra precisamente a missão da Igreja, que ela realiza continuamente "em qualquer ocasião oportuna e inoportuna" (2 Tim 4, 2), alegrando-se também com a alegria daquele rebanhozinho, porque ao Pai aprouve dar-lhe o Seu reino (cf. Lc 12, 32).

5. Esta alegria foi partilhada também pelos meus Irmãos e Irmãs, que encontrei no decurso da minha viagem. Já no primeiro dia, em Karachi — cidade de mais de três milhões de habitantes, situada no Paquistão — mais de 100 mil cristãos se apertavam em redor dos seus Bispos, com o Cardeal Joseph Cordeiro, Arcebispo de Karachi, à frente.

6. Das Filipinas é difícil dizer quanto baste e seria necessário dizer muito, mesmo que não fosse senão porque me foi concedido deter-me lá mais longamente. Todavia difícil seria contentarmo-nos só com o papel de um correspondente ou de um cronista. As Filipinas são o país do Extremo Oriente, em que a Igreja Católica lançou mais profundamente raízes e, para mais dizer, identificou-se com a sociedade aborígena e elaborou muitas formas, quer tradicionais quer modernas, do apostolado e da pastoral. Como exemplo das formas tradicionais podem-se recordar as várias maneiras da chamada "religiosidade popular", nas quais parece participar também a parte culta daquela sociedade. As formas modernas — particularmente as Universidades Católicas e também as escolas — começaram a trabalhar há alguns séculos (basta recordar a Universidade dos Padres Dominicanos) e continuam a desenvolver-se; o mesmo vale no que diz respeito à obra caritativa.

Mas, precisamente relacionado com esta situação bem privilegiada da Igreja nas Filipinas, impõe-se também o pensamento sobre os deveres particulares, que esta Igreja deve impor-se no campo da Evangelização do Extremo Oriente; e muito é preciso pedir que ela descubra estas tarefas e se torne capaz de enfrentá-las.

7. A breve visita na ilha Guam, no meio do arquipélago das Marianas, permite pensar com alegria nos resultados notáveis da evangelização naquela região do Pacífico e fazer votos por que "a palavra do Senhor seja anunciada às ilhas mais afastadas" (cf. Jer 31, 10).

8. Particular eloquência teve a demora no Japão. Pela primeira vez os pés do Bispo de Roma tocaram aquele arquipélago, em que a história do cristianismo se escreve desde os tempos de São Francisco Xavier; primeiro, um período de intenso desenvolvimento; depois, longos anos de perseguições sangrentas; isto manifestou a estupenda prova de fidelidade dos Cristãos Japoneses, particularmente das regiões de Nagasaki. Por fim, o período contemporâneo, em que a Igreja pode de novo atuar sem obstáculos; período em que desenvolveu muitas instituições e instrumentos modernos — recordemos as onze Universidades Católicas entre as quais a "Universidade Sophia" de Tóquio — e no qual, ao mesmo tempo, o processo de cristianização prossegue muito lentamente, muito mais lentamente do que no século XVI. Contudo, também estes poucos dias de demora me permitiram dar-me conta de como a Igreja e o cristianismo constituem certo ponto de referência na vida espiritual da sociedade japonesa. Pode ser que este vagar da cristianização nos nossos tempos derive das mesmas fontes que a secularização do mundo ocidental ligada com o processo intenso (e unilateral!) da civilização científica e técnica. De facto, sob este ponto de vista, o Japão encontra-se entre os países mais progressivos do mundo inteiro.

Etapa importante da visita ao Japão foi Hiroxima: a primeira cidade vítima da bomba atômica, a 6 de Agosto de 1945 (três dias depois também Nagasaki).

Tanto a recordação dos indômitos mártires japoneses dos séculos passados, como também a eloquência de Hiroxima, ofereceram a oportunidade de eu dirigir os meus passos para o Extremo Oriente, precisamente rumo ao Japão.

9. Esta recente viagem foi sem dúvida a mais longa das por mim feitas até agora, ligadas com o meu serviço na Sé de Pedro. O seu itinerário abrangeu quase todo o globo. Ainda na última etapa tive a oportunidade de parar em Anchorage, no Alaska, adorando a Deus com o Sacrifício Eucarístico, juntamente com todos aqueles que, naqueles confins setentrionais do Continente Americano, prestam testemunho do Seu Amor e da Sua Presença até "aos extremos confins da terra" (Act 1, 8).

10. Falando-vos de tudo isto na audiência geral de hoje, primeira quarta-feira da Quaresma, começo por agradecer as orações, que em tão longo caminho me ajudaram; peço em seguida, juntamente convosco, que os frutos da conversão e da esperança atinjam todos aqueles que, em todo o orbe terrestre, não cessam de procurar o Rosto do Senhor (cf. Sl 26/27, 8).

Quarta-feira, 18 de Março de 1981

Doutrina paulina da pureza como "vida segundo o Espírito"

1. No nosso encontro de há semanas, concentramos a atenção sobre a passagem da primeira Carta aos Coríntios, em que São Paulo chama ao corpo humano "templo do Espírito Santo". Escreve: "Não sabeis porventura que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que habita em vós, que recebestes de Deus, e que não vos pertenceis a vós mesmos? E que fostes comprados por alto preço" (1 Cor 6, 19-20). "Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?" (1 Cor 6, 15). O Apóstolo indica o mistério da "redenção do corpo", realizada por Cristo, como fonte de um particular dever moral, que obriga os cristãos à pureza, aquela que o mesmo Paulo define noutra passagem como exigência de "possuir o seu corpo em santidade e honra" (1 Tess 4, 4).

2. Todavia não descobriríamos até ao fundo a riqueza do pensamento encerrado nos textos paulinos, se não notássemos que o mistério da redenção frutifica no homem também de modo carismático. O Espírito Santo que, segundo as palavras do Apóstolo, entra no corpo humano como no próprio "templo", nele habita e opera unido aos seus dons espirituais. Entre estes dons, conhecidos na história da espiritualidade como os sete dons do Espírito Santo (cf. Is 11, 2 segundo os Setenta e a Vulgata), o mais congenial à virtude da pureza parece ser o dom da "piedade" (eusebeia, *clonum pietatis*) (1). Se a pureza dispõe o homem para "manter o próprio corpo com santidade e respeito", segundo lemos na primeira Carta aos Tessalonicenses (4, 3-5) a piedade, que é dom do Espírito Santo, parece servir de modo particular à pureza, adaptando o sujeito humano àquela dignidade que é própria do corpo humano em virtude do mistério da criação e da redenção. Graças ao dom da piedade, as palavras de Paulo — "Não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que habita em vós... e que não pertenceis a vós mesmos?" (1 Cor 6, 19) — adquirem a eloquência de uma experiência e tornam-se viva e vivida verdade nas ações. Abrem também o acesso mais pleno à experiência do significado sponsal do corpo e da liberdade do dom ligado com ele, no qual se desvelam o rosto profundo da pureza e o seu laço orgânico com o amor.

3. Embora a conservação do próprio corpo "com santidade e honra" se consiga mediante a abstenção da "impureza" — e tal caminho é indispensável —, todavia frutifica sempre na experiência mais profunda daquele amor, que foi inscrito desde o "princípio", segundo a imagem e semelhança do próprio Deus, em todo o ser humano e portanto também no seu corpo. Por isso São Paulo termina a sua argumentação da primeira Carta aos Coríntios no capítulo sexto com uma significativa exortação: "Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo" (v. 20). A pureza, como virtude, ou seja, capacidade de "manter o próprio corpo com santidade e respeito", aliada com o dom da piedade, como fruto da permanência do Espírito Santo no "templo" do corpo, realiza nele tal plenitude de dignidade nas relações interpessoais, que Deus mesmo é nisto glorificado. A pureza é glória do corpo humano diante de Deus. É a glória de Deus no corpo humano, através do qual se manifestam a masculinidade e a feminilidade. Da pureza brota aquela singular beleza, que penetra toda a esfera da recíproca convivência dos homens e consente que se expressem a simplicidade e a profundidade, a cordialidade e a autenticidade irrepetível da confiança pessoal. (Talvez se apresente depois outra ocasião para tratar mais amplamente este tema. O laço da pureza com o amor, e também o laço da mesma pureza no amor — com aquele dom do Espírito Santo que é a piedade — constituem a trama pouco conhecida da teologia do corpo, que merece todavia aprofundamento particular. Isto poderá ser realizado no decurso das análises quanto à sacramentalidade do matrimônio).

4. Agora uma breve referência ao Antigo Testamento. A doutrina paulina acerca da pureza, entendida como "vida segundo o Espírito", parece indicar certa continuidade em relação com os Livros "sapienciais" do Antigo Testamento. Neles encontramos, por exemplo, a seguinte oração para obter a pureza nos pensamentos, palavras e obras: "Senhor, pai e Deus da minha vida... afastai de mim a intemperança, e não se apodere de mim a paixão da impureza" (Sir 23, 4-6). A pureza é, de facto, condição para encontrar a sabedoria e para segui-la, conforme lemos no mesmo Livro: "Encontrei, em mim mesmo, muita sabedoria, e nela fiz grandes progressos" (Sir 51, 20). Além disso, poder-se-ia também de algum modo tomar em consideração o texto do Livro da Sabedoria (8, 21) conhecido pela liturgia na versão da Vulgata: "Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire, cuius esset hoc donum" (2).

Segundo este contexto, não tanto é a pureza condição da sabedoria quanto a sabedoria é condição da pureza, como de um dom particular de Deus. Parece que já nos supercitados textos sapienciais se delinea o duplo significado da pureza: como virtude e como dom. A virtude está ao serviço da sabedoria, e a sabedoria predispõe para acolher o dom que provém de Deus. Este dom fortifica a virtude e consente que se gozem, na sabedoria, os frutos de um proceder e de uma vida que sejam puros.

5. Como Cristo na sua bem-aventurança do Sermão da Montanha, a qual se refere aos "puros de coração", põe em relevo a "visão de Deus", fruto da pureza e em perspectiva escatológica, assim Paulo por sua vez

realça a sua irradiação nas dimensões da temporalidade, quando escreve: "Tudo é puro para os que são puros; mas, para os homens sem fé nem integridade, nada é puro; até o seu espírito e a sua consciência estão contaminados. Dizem que conhecem a Deus, mas negam-n'O com as suas obras..." (Tit 1, 15 ss.). Estas palavras podem referir-se também à pureza em sentido tanto geral quanto específico, como à nota característica de todo o bem moral. Para a concepção paulina da pureza, no sentido de que falam a primeira Carta aos Tessalonicenses (4, 3-5) e a primeira Carta aos Coríntios (6, 13-20), isto é no sentido da "vida segundo o Espírito", parece ser fundamental — como resulta do conjunto destas nossas considerações — a antropologia do renascimento do Espírito Santo (cf. também Jo 3, 5 ss.). Ela ergue-se das raízes lançadas na realidade da redenção do corpo, operada por Cristo: redenção, cuja expressão última é a ressurreição. Há profundas razões para relacionar a temática inteira da pureza com as palavras do Evangelho, nas quais Cristo se refere à ressurreição (e isto constituirá o tema da nova etapa das nossas considerações). Aqui pusemo-la em relação com o "ethos" da redenção do corpo.

6. O modo de entender e de apresentar a pureza — herdado da tradição do Antigo Testamento e característico dos Livros "sapienciais" — era certamente uma indireta mas, apesar disso, real preparação para a doutrina paulina acerca da pureza entendida como "vida segundo o Espírito". Sem dúvida aquele modo facilitava também a muitos ouvintes do Sermão da Montanha a compreensão das palavras de Cristo, quando, explicando o mandamento "Não cometerás adultério", se referia ao "coração" humano. O conjunto das nossas reflexões pôde deste modo demonstrar, ao menos em certa medida, com que riqueza e com que profundidade se distingue a doutrina sobre a pureza nas suas mesmas fontes bíblicas e evangélicas.

Notas

1) A eusebeia ou pietas no período helenístico-romano referia-se geralmente à veneração dos deuses (como "devoção"), mas conservava ainda o sentido primitivo mais lato do respeito para com as estruturas vitais.

A eusebeia definia o comportamento recíproco dos consanguíneos, as relações entre os cônjuges, e também a atitude que as legiões deviam a César ou a dos escravos para com os patrões.

No Novo Testamento, só os escritos mais tardios aplicam a eusebeia aos cristãos; nos escritos mais antigos esse termo caracteriza os "bons pagãos" (Act 10, 2.7; 17, 23).

E assim a eusebeia helénica, como também o "donum pietatis", referindo-se embora, sem dúvida, à veneração divina, têm larga base para exprimir as relações inter-humanas (cf. W. Foerster, art. eusebeia, em: "Theological Dictionary of the New Testament", ed. G. Kittel-G. Bromiley, vol. VII, Grand Rapids 1971, Eerdmans, pp. 177-182).

2) Esta versão da Vulgata, conservada pela Neovulgata e pela liturgia, citada várias vezes por Santo Agostinho (De S. Virg., par. 43; Confess. VI, 11; X, 29; Serm. CLX, 7), muda todavia o sentido do original grego, que se traduz assim: "Como sabia que não podia obter a sabedoria, se Deus ma não desse..."

Quarta-feira, 1 de Abril de 1981
A função positiva da pureza de coração

1. Antes de concluir o ciclo de considerações sobre as palavras pronunciadas por Jesus Cristo no Sermão da Montanha, é necessário recordar essas palavras uma vez mais e retornar sumariamente o fio das ideias, de que estas constituíram a base. Eis o teor das palavras de Jesus: "Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu, porém, digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela, no seu coração" (Mt 5, 27-28). São palavras sintéticas, que exigem aprofundada reflexão, de modo análogo às palavras em que Cristo se referiu ao "princípio". Aos Fariseus, que — apoiando-se na lei de Moisés que admitia o chamado ato de repúdio — lhe tinham perguntado: "É permitido ao homem repudiar a sua mulher por qualquer motivo?", Ele respondeu: "Não lestes que o Criador, desde o princípio, fê-los homem e mulher? Por isso o homem deixará o pai e a mãe, e unirá-se à sua mulher e serão os dois uma só carne... Pois bem, o que Deus uniu, não o separe o homem" (Mt 19, 3-6). Também estas palavras requereram uma reflexão aprofundada, para extrair toda a riqueza nelas encerrada. Uma reflexão deste gênero consentiu-nos apresentar a autêntica teologia do corpo.

2. Seguindo a referência que fez Cristo ao "princípio", dedicamos uma série de reflexões aos relativos textos do Livro do Gênesis, que tratam precisamente daquele "princípio". Das análises feitas surgiu não só uma imagem da situação do homem — varão e mulher — no estado de inocência original, mas também a base teológica da verdade do homem e a sua particular vocação que brota do eterno mistério da pessoa: imagem de Deus, encarnada no facto visível e corpóreo da masculinidade ou feminilidade da pessoa humana. Esta verdade encontra-se na base da resposta dada por Cristo em relação com o carácter de matrimônio, e em particular com a sua indissolubilidade. É verdade sobre o homem, verdade que faz penetrar as raízes no estado de inocência original, verdade que é necessário, portanto, entender-se no contexto daquela situação anterior ao pecado, tal como procuramos fazer no ciclo precedente das nossas reflexões.

3. Ao mesmo tempo, é preciso todavia considerar, entender e interpretar a mesma verdade fundamental sobre o homem, o seu ser de varão e de mulher, no prisma de outra situação: isto é, daquela que se formou mediante a ruptura da primeira aliança com o Criador, ou seja, mediante o pecado original. Convém ver tal verdade sobre o homem — varão e mulher — no contexto da sua pecaminosidade hereditária. E é precisamente aqui que nos encontramos com o enunciado de Cristo no Sermão da Montanha. É óbvio que na Sagrada Escritura da Antiga e da Nova Aliança há muitas narrações, frases e palavras, que vêm confirmar a mesma verdade, isto é, a de trazer o homem "histórico" em si a herança do pecado original; apesar disto, as palavras de Cristo, pronunciadas no Sermão da Montanha, parecem ter — com toda a sua concisa enunciação — uma eloquência particularmente densa. Demonstram-no as análises feitas precedentemente, que foram desvelando pouco a pouco o que está encerrado naquelas palavras. Para clarificar as afirmações relativas à concupiscência, é necessário tomar o significado bíblico da concupiscência mesma — da tríplice concupiscência — e principalmente da concupiscência da carne. Então, pouco a pouco, chega-se a compreender porque define Jesus aquela concupiscência (precisamente: o "olhar desejando") como "adultério cometido no coração". Efetuando as análises respectivas, procuramos ao mesmo tempo compreender que significado tinham as palavras de Cristo para os seus imediatos ouvintes, educados na tradição do Antigo Testamento, isto é, na tradição dos textos legislativos, como também proféticos e "sapienciais"; e, além disso, que significado podem ter as palavras de Cristo para o homem de todas as outras épocas, e em particular para o homem contemporâneo, considerando os seus vários condicionamentos culturais. Estamos persuadidos, de facto, que estas palavras, no seu conteúdo essencial, se referem ao homem de todo o lugar e de todos os tempos. Nisto está também o seu valor sintético: a cada um anunciam elas a verdade que é para ele válida e substancial.

4. Qual é esta verdade? Indubitavelmente, é uma verdade de carácter ético e portanto, afinal, de uma verdade de carácter normativo, assim como normativa é a verdade contida no mandamento: "Não cometerás adultério". A interpretação deste mandamento, dado por Cristo, indica o mal que é necessário evitar e vencer — precisamente o mal da concupiscência da carne — e ao mesmo tempo indica o bem a que a vitória sobre os desejos abre caminho. Este bem é a "pureza de coração", de que fala Cristo no mesmo contexto do Sermão da Montanha. Do ponto de vista bíblico, a "pureza de coração" significa a liberdade de todo o gênero de pecado ou de culpa e não só dos pecados que dizem respeito à "concupiscência da carne". Todavia, aqui ocupamo-nos de modo particular de um dos aspectos daquela "pureza", o qual constitui o contrário do adultério "cometido no coração". Se aquela "pureza de coração", de que tratamos, se entende segundo o pensamento de São Paulo, como "vida segundo o Espírito", então o contexto paulino oferece-nos uma imagem completa do conteúdo encerrado nas palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha. Contêm uma verdade de natureza ética, põem de sobreaviso contra o mal e indicam o bem moral do comportamento humano, aliás, levam os ouvintes a evitar o mal da concupiscência e a adquirir a pureza de coração. Estas palavras têm portanto significado normativo e, também, indicador. Dirigindo para o bem da "pureza de coração", indicam ao mesmo tempo, os valores a que o coração

humano pode e deve aspirar.

5. Daqui a pergunta: que verdade, válida para todo o homem, está contida nas palavras de Cristo? Devemos responder que está nelas encerrada não só uma verdade ética, mas também a verdade essencial sobre o homem, a verdade antropológica. Por isso, exatamente, remontamos a estas palavras ao formular aqui a teologia do corpo, em estreita relação e, por assim dizer, na perspectiva das palavras precedentes, em que se referira Cristo ao "princípio". Pode-se afirmar que, com a sua expressiva eloquência evangélica, à consciência do homem da concupiscência é, em certo modo, recordado o homem da inocência original. Mas as palavras de Cristo são realistas. Não procuram obrigar o coração humano a voltar ao estado de inocência original, que o homem já deixou atrás de si no momento em que cometeu o pecado original; pelo contrário, indicam-lhe o caminho para uma pureza de coração, que lhe é possível e acessível também no estado da pecaminosidade hereditária. É, esta, a pureza do "homem da concupiscência", que todavia está inspirado pela palavra do Evangelho e aberto à "vida segundo o Espírito" (em conformidade com as palavras de São Paulo), é esta a pureza do homem da concupiscência, que está envolvido inteiramente pela "redenção do corpo", realizada por Cristo. Precisamente por isto encontramos nas palavras do Sermão da Montanha a referência ao "coração", isto é, ao homem interior. O homem interior deve abrir-se à vida segundo o Espírito, para que a pureza evangélica de coração seja por ele participada: para que ele reencontre e realize o valor do corpo, libertado dos vínculos da concupiscência mediante a redenção.

O significado normativo das palavras de Cristo está profundamente radicado no seu significado antropológico, na dimensão da interioridade humana.

6. Segundo a doutrina evangélica, desenvolvida de modo tão maravilhoso nas Cartas paulinas, a pureza não é só abster-se da impudícia (cf. 1 Tess 4, 3), ou seja temperança, mas, ao mesmo tempo, abre também o caminho para uma descoberta cada vez mais perfeita da dignidade do corpo humano; o que está organicamente ligado com a liberdade do dom da pessoa na autenticidade integral da sua subjetividade pessoal, masculina ou feminina. Deste modo a pureza, no sentido de temperança, desenvolve-se no coração do homem que a cultiva e tende a descobrir e a afirmar o sentido sponsal do corpo na sua verdade integral. Esta mesma verdade deve ser conhecida interiormente; deve, de certo modo, ser "sentida com o coração", para que as relações recíprocas do homem e da mulher — e mesmo o simples olhar — readquiram aquele conteúdo autenticamente sponsal dos seus significados. E é precisamente este conteúdo que no Evangelho é indicado pela "pureza de coração".

7. Se na experiência interior do homem (isto é, do homem da concupiscência) a "temperança" se desenha, por assim dizer, como função negativa, a análise das palavras de Cristo, pronunciadas no Sermão da Montanha e relacionadas com os textos de São Paulo, consente-nos deslocar tal significado para a função positiva da pureza de coração. Na pureza consumada o homem goza dos frutos da vitória alcançada sobre a concupiscência, vitória a que se refere São Paulo ao exortar a que "se mantenha o próprio corpo com santidade e respeito" (1 Tess 4, 4). Mais, exatamente numa pureza assim consumada manifesta-se em parte a eficácia do dom do Espírito Santo, de que o corpo humano "é templo" (cf. 1 Cor 6, 19). Este dom é sobretudo o da piedade (donum pietatis), que restitui à experiência do corpo — especialmente quando se trata da esfera das relações recíprocas do homem e da mulher — toda a sua simplicidade, a sua limpidez e também a sua alegria interior. Este é, como se vê, um clima espiritual, bem diverso da "paixão e concupiscência", sobre que escreve Paulo (e que, por outro lado conhecemos devido às precedentes análises; baste recordar o Sirácide 26, 13.15-18). Uma coisa é, de facto, a satisfação das paixões, outra a alegria que o homem encontra em possuir-se mais plenamente a si mesmo, podendo deste modo tornar-se, ainda mais plenamente, um verdadeiro dom para outra pessoa.

As palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha dirigem o coração humano precisamente para tal alegria. A elas é necessário confiarmos-nos a nós mesmos, confiarmos os nossos pensamentos e as próprias ações, para encontrar a alegria e a oferecer aos outros.

Quarta-feira, 8 de Abril de 1981

Pedagogia do corpo, ordem moral e manifestações afetivas

1. Convém-nos agora concluir as reflexões e as análises baseadas nas palavras ditas por Cristo no Sermão da Montanha, com que se referiu ao coração humano, exortando-o à pureza: "Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração" (Mt 5, 27-28). Dissemos repetidamente que estas palavras, escutadas uma vez pelos ouvintes, em número limitado, daquele Sermão, se referem ao homem de todos os tempos e lugares, e fazem apelo ao coração humano, em que se inscreve a mais interior e, em certo sentido, a mais essencial trama da história. É a história do bem e do mal (cujo início está ligado, no Livro do Gênesis, com a misteriosa árvore do conhecimento do bem e do mal) e, ao mesmo tempo, é a história da salvação, cuja palavra é o Evangelho e cuja força é o Espírito Santo, dado Aqueles que recebem o Evangelho com o coração sincero.

2. Se o apelo de Cristo ao "coração" humano e, ainda antes, a sua referência ao "princípio" nos consentem construir ou pelo menos esboçar uma antropologia, que podemos chamar "teologia do corpo", tal teologia é, ao mesmo tempo, pedagogia. A pedagogia tende a educar o homem, pondo diante dele as exigências, motivando-as, e indicando os caminhos que levam às realizações delas. Os enunciados de Cristo têm também este fim: são enunciados "pedagógicos". Contêm uma pedagogia do corpo, expressa de modo conciso e, ao mesmo tempo, o mais possível completo. Quer a resposta dada aos Fariseus quanto à indissolubilidade do matrimônio, quer a palavras do Sermão da Montanha a respeito do domínio da concupiscência, demonstram — pelo menos indiretamente — ter o Criador assinalado como característica do homem o corpo, a sua masculinidade e feminilidade; e que na masculinidade e feminilidade lhe assinalou em certo sentido como característica a sua humanidade, a dignidade da pessoa, e também o sinal transparente da "comunhão" interpessoal, em que o homem mesmo se realiza através do autêntico dom de si. Pondo diante do homem as inteligências conformes às características a ele confiadas, o Criador indica simultaneamente ao homem, varão e mulher, os caminhos que levam a assumi-las e a realizá-las.

3. Analisando estes textos-chaves da Bíblia, até à raiz mesma dos significados que encerram, descobrimos precisamente aquela antropologia que pode ser denominada "teologia do corpo". E é esta teologia do corpo que funda depois o mais apropriado método da pedagogia do corpo, isto é, da educação (melhor, da auto-educação) do homem. O que adquire particular atualidade para o homem contemporâneo, cuja ciência no campo da biofisiologia e da biomedicina muito progrediu. Todavia, esta ciência trata o homem sob determinado "aspecto" e portanto é mais parcial que global. Conhecemos bem as funções do corpo como organismo, as funções ligadas com a masculinidade e a feminilidade da pessoa humana. Mas tal ciência, de per si, não desenvolve ainda a consciência do corpo como sinal da pessoa, como manifestação de espírito. Todo o desenvolvimento da ciência contemporânea, relativo ao corpo como organismo, tem sobretudo o carácter do conhecimento biológico, porque é baseado na separação, no interior do homem, entre aquilo que é nele corpóreo e aquilo que é espiritual. Quem se serve de um conhecimento tão unilateral das funções do corpo como organismo, não é difícil que chegue a tratar o corpo, de modo mais ou menos sistemático, como objecto de manipulações; em tal caso o homem cessa, por assim dizer, de identificar-se subjetivamente com o próprio corpo, porque privado do significado e da dignidade derivantes de este corpo ser próprio da pessoa. Encontramo-nos aqui no limite de problemas, que muitas vezes exigem soluções fundamentais, impossíveis sem uma visão integral do homem.

4. Precisamente aqui vê-se claro que a teologia do corpo, como a deduzimos desses textos-chaves das palavras de Cristo, se torna o método fundamental da pedagogia, ou seja, da educação do homem do ponto de vista do corpo, na plena consideração da sua masculinidade e feminilidade. Aquela pedagogia pode ser entendida sob o aspecto de uma própria "espiritualidade do corpo"; o corpo, de facto, na sua masculinidade ou feminilidade, é dado como encargo ao espírito humano (o que de maneira estupenda foi expresso por São Paulo na linguagem que lhe é própria) e por meio de uma adequada maturidade do espírito torna-se, também ele, sinal da pessoa, de que a pessoa está consciente, e autêntica "matéria" na comunhão das pessoas. Por outras palavras: o homem, através da sua maturidade espiritual, descobre o significado esponsal, próprio do corpo. As palavras de Cristo no Sermão da Montanha indicam que a concupiscência, de per si, não desvela ao homem aquele significado, antes pelo contrário, o ofusca e obscurece. O conhecimento puramente "biológico" das funções do corpo como organismo, relacionadas com a masculinidade e feminilidade da pessoa humana, só é capaz de ajudar a descobrir o autêntico significado esponsal do corpo se caminha a par e passo com uma adequada maturidade espiritual da pessoa humana. Sem isto, tal conhecimento pode ter efeitos absolutamente opostos; isto é confirmado por múltiplas experiências do nosso tempo.

5. Deste ponto de vista, é necessário considerar com perspicácia as enunciações da Igreja contemporânea. Uma adequada compreensão e interpretação delas, como também a sua aplicação prática (isto é,

precisamente, a pedagogia), requer aquela aprofundada teologia do corpo que, afinal, deduzimos sobretudo das palavras-chaves de Cristo. Quanto às enunciações contemporâneas da Igreja, é necessário tomar conhecimento do capítulo intitulado "Dignidade do matrimônio e da Família e sua valorização", da Constituição pastoral do Concílio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, parte II, c. I) e, em seguida da Encíclica *Humanae vitae* de Paulo VI. Sem qualquer dúvida, as palavras de Cristo, a cuja análise dedicamos muito espaço, tinham como fim, apenas, a valorização da dignidade do matrimônio e da família; daí a fundamental convergência entre elas e o conteúdo de ambas as enunciações mencionadas, da Igreja contemporânea. Cristo falava ao homem de todos os tempos e lugares; as enunciações da Igreja tendem a atualizar as palavras de Cristo, e por isso devem ser relidas segundo os princípios daquela teologia e daquela pedagogia que nas palavras de Cristo encontram raiz e apoio.

É difícil realizar aqui uma análise global das citadas enunciações do magistério supremo da Igreja. Limitar-nos-emos a referir algumas passagens. Eis de que modo o Vaticano II — pondo entre os mais urgentes problemas da Igreja no mundo contemporâneo "a valorização da dignidade do matrimônio e da família" caracteriza a situação existente neste campo: A dignidade desta instituição (isto é, do matrimônio e da família) não resplandece em toda a parte com igual brilho. Encontra-se obscurecida pela poligamia, pela epidemia do divórcio, pelo chamado amor livre e por outras deformações. Além disso, o amor conjugal é muitas vezes profanado pelo egoísmo, pelo amor do prazer e pelas práticas ilícitas contra a geração" (*Gaudium et Spes*, 47). Paulo VI, expondo na Encíclica *Humanae vitae* este último problema, escreve entre outras coisas: "Pode-se ainda temer que o homem, habituando-se ao uso das práticas anticoncepcionais, acabe por perder o respeito da mulher e (...) chegue a considerá-la como simples instrumento de gozo egoísta e não já como sua companheira respeitada e amada" (*Humanae vitae*, 17).

Não nos encontramos porventura aqui na órbita da mesma solicitude, que uma vez ditara as palavras de Cristo sobre a unidade e a indissolubilidade do matrimônio, como também as do Sermão da Montanha, relativas à pureza do coração e ao domínio da concupiscência da carne, palavras desenvolvidas mais tarde com tanta perspicácia pelo Apóstolo Paulo?

6. No mesmo espírito, o Autor da Encíclica *Humanae vitae*, falando das exigências próprias da moral cristã, apresenta, ao mesmo tempo, a possibilidade de cumpri-las, quando escreve: "O domínio do instinto, mediante a razão e a vontade livre, impõe indubitavelmente uma ascese — Paulo VI usa este termo — para que as manifestações afetivas da vida conjugal sejam segundo a recta ordem e em particular para que se observe a continência periódica. Mas esta disciplina, própria da pureza dos esposos, bem longe de prejudicar o amor conjugal, confere-lhe, pelo contrário, mais alto valor humano. Exige contínuo esforço (precisamente esse esforço foi chamado acima "ascese"), mas graças ao seu benéfico influxo os cônjuges desenvolvem integralmente a sua personalidade enriquecendo-se de valores espirituais. Ela... favorece a atenção para com o outro cônjuge, ajuda os esposos a banir o egoísmo, inimigo do verdadeiro amor, e aprofunda o seu sentido de responsabilidade..." (*Humanae vitae*, 21).

7. Contentemo-nos com estas poucas passagens. Elas — particularmente a última — demonstram de maneira clara quanto é indispensável, para uma adequada compreensão do magistério da Igreja contemporânea, aquela teologia do corpo, cuja base procuramos sobretudo nas palavras do próprio Cristo. É exatamente esta — como já dissemos — que se torna o método fundamental de toda a pedagogia cristã do corpo. Fazendo referência às palavras citadas, pode-se afirmar que o fim da pedagogia do corpo está precisamente em fazer que "as manifestações afetivas" — sobretudo as "próprias da vida conjugal" — sejam conformes à ordem moral, numa palavra, à dignidade das pessoas. Nestas palavras volta o problema da recíproca relação entre o "ecos" e o "ethos", de que já tratamos. A teologia, entendida como método da pedagogia do corpo, prepara-nos também para as novas reflexões sobre a sacramentalidade da vida humana e, em particular, da vida matrimonial.

O Evangelho da pureza do coração, ontem e hoje: concluindo nós com esta frase o presente ciclo das nossas considerações — antes de passar ao ciclo sucessivo, em que a base das análises serão as palavras de Cristo sobre a ressurreição do corpo —, desejamos ainda dedicar um pouco de atenção à "necessidade de criar clima favorável para a educação da castidade", de que trata a Encíclica de Paulo VI (cf. *Humanae vitae*, 22), e queremos centrar estas observações sobre o problema do "ethos" do corpo nas obras da cultura artística, com particular referência às situações que encontramos na vida contemporânea.

Saudações

A uma peregrinação de Estrasburgo (França)

É com particular satisfação que saúdo, entre os vários grupos dignos de mérito, o dos peregrinos de Estrasburgo: pais, professores e alunos vieram juntos, meditando as exigências da misericórdia, para

venerar os túmulos dos Apóstolos Pedro e Paulo, os quais, um e outro, experimentaram a alegria do perdão de Cristo. Desejo que encontrem nesta caminhada comum, vivida na fé, os meios exemplares de compreensão entre jovens e adultos conforme ao espírito evangélico da misericórdia. Oxalá possam partir mais fortes para levar um espírito novo às relações no liceu, no colégio, ou às suas famílias!

Abençoo-os de todo o coração.

A um grupo de personalidades de Viena (Áustria)

Dirijo especial saudação de boas-vindas aos delegados e aos conselheiros da Câmara Municipal de Viena aqui presentes. Como distintos representantes dos vossos concidadãos, sacrificais boa parte do vosso tempo e das vossas energias em favor do bem comum. Esforçai-vos por encontrar as melhores soluções possíveis para cada um dos complexos problemas que a vida comunitária, hoje, apresenta. Desejaria, por isso que as vossas impressões na cidade eterna, com a sua mensagem desde a força viva do Evangelho, vos proporcionassem luz e orientação. Concedo-vos com prazer a especial bênção de Deus assim como para o vosso trabalho.

A um grupo de estudantes da diocese de Münster (Alemanha)

Saúdo também cordialmente a numerosa peregrinação da diocese de Münster, assim como o "Grupo de Peregrinos de San Ludgerus, 81", provenientes da mesma diocese. Renovação e aprofundamento da nossa vida religiosa significa sempre revisão e observação retrospectiva das fontes originárias da nossa fé. Oxalá obtenhais em abundância esta graça no vosso encontro com os lugares sagrados e se renovem o vosso ânimo e as vossas forças na missão cristã dentro da própria família, da escola e da sociedade. Para isso concedo-vos de coração a vós e a todos os peregrinos de língua alemã aqui presentes, a Bênção Apostólica.

Aos membros da Associação Cultural de Osaka (Japão)

Apresento as boas-vindas a todos vós,, membros da Associação cultural de Osaka. Saúdo todos de coração e, mediante as vossas pessoas, desejo abençoar todos os vossos irmãos e as vossas irmãs que estão no Japão.

A 300 Religiosas do Movimento dos Focolarinos

Saúdo agora com particular afecto as 300 Religiosas pertencentes ao "Movimento Internacional das Religiosas do Movimento dos Focolarinos", que vieram a Roma, provenientes de 50 Nações dos cinco Continentes, para aprofundar, no Centro Mariápolis de Rocca di Papa, o tema geral deste ano: "A vontade de Deus".

Como já tive ocasião de dizer a precedentes grupos de Focolarinos, recordai-vos nestes dias de oração e de meditação que a "vontade de Deus é a nossa santificação", segundo as palavras do Apóstolo Paulo (cf. 1 Tess 4, 3). Se fizerdes desta bela exortação a razão de ser da vossa vida religiosa, o Senhor certamente não deixará de vos enviar as suas luzes, as suas energias e os seus confortos para aderirdes cada vez mais plenamente à vontade divina, onde reside a nossa paz. Acompanho estes votos com unta especial Bênção Apostólica.

Aos Doentes

Caríssimos doentes, a minha saudação particularmente afetuosa chegue até vós que sois aqueles que estais mais próximo do meu coração pela dívida de reconhecimento que tenho convosco: penso, de facto, no enorme dom das vossas orações e dos vossos sofrimentos que ofereceis ao Senhor pelo meu ministério.

A vossa presença na Sé de Pedro é nestes dias particularmente significativa, por coincidir com o período litúrgico que nos introduz nas celebrações da Paixão do Senhor. Não vos esqueçais que a sexta-feira santa é só momento de passagem para chegar à alegria da Páscoa, que é plenitude de vida em Cristo crucificado e ressuscitado.

Confiai-vos a Ele na vossa oração quotidiana, confiai-vos a Maria, Mãe Dolorosa.

E também a minha recordação ao Senhor, à qual uno de bom grado a confortadora. Bênção, vos acompanhe sempre.

Quarta-feira, 15 de Abril de 1981
O corpo humano "tema" das obras de arte

A audiência de hoje cai no período da Semana Santa, a semana 'maior' do Ano Litúrgico, porque nos faz reviver de perto o mistério pascal, em que "a revelação do amor misericordioso de Deus atinge o seu vértice" (cf. Encic. Dives in Misericordia, 8).

Enquanto convido cada um a participar com fervor nas celebrações litúrgicas destes dias, formulo o voto de que todos reconheçam com exultação e reconhecimento o dom irrepetível de termos sido salvos pela paixão e morte de Cristo. A história inteira da humanidade é iluminada e guiada por este acontecimento incomparável: Deus, bondade infinita, derramou esta com amor indizível por meio do supremo sacrifício de Cristo. Ao mesmo tempo, portanto, que nos preparamos para elevar a Cristo, vencedor da morte, o nosso hino de glória, devemos eliminar das nossas almas tudo o que possa opor-se ao encontro com Ele. Para O ver através da fé é necessário, com efeito, ser purificado pelo sacramento do perdão e sustentado pelo esforço perseverante de um profundo renovamento do Espírito e daquela interior conversão que é começo em nós mesmos da "nova criação" (2 Cor 5, 17), de que Cristo ressuscitado é o prelúdio e o penhor seguro.

Então a Páscoa representará, para cada um de nós, um encontro com Cristo.

É o que de coração desejo a todos.

1. Nas nossas precedentes reflexões — quer relativamente às palavras de Cristo, em que Ele faz referência ao "princípio", quer relativamente ao Sermão da Montanha, isto é quando Ele se refere ao "coração" humano — procurámos, de modo sistemático, levar a que se veja como a dimensão da subjetividade pessoal do homem é elemento indispensável, presente na hermenêutica teológica, que devemos descobrir e pressupor nas bases do problema do corpo humano. Portanto, não só a realidade objectiva do corpo, mas ainda muito mais, segundo parece, a consciência subjectiva e também a "experiência" subjectiva do corpo entram, a cada passo, na estrutura dos textos bíblicos, e por isso requerem ser tomados em consideração e encontrarem reflexo na teologia. Por conseguinte, a hermenêutica teológica deve ter sempre em conta estes dois aspectos. Não podemos considerar o corpo como realidade objectiva fora da subjetividade pessoal do homem, dos seres humanos: homens e mulheres. Quase todos os problemas do "ethos do corpo" estão ligados ao mesmo tempo à sua identificação ontológica como corpo da pessoa, e ao conteúdo e qualidade da experiência, subjectiva, isto é ao mesmo tempo do "viver" quer do próprio corpo quer nas relações inter-humanas, e em particular nesta perene relação "homem-mulher". Também as palavras da primeira Carta aos Tessalonicenses, em que o Autor exorta a "manter o próprio corpo com santidade e respeito" (isto é, todo o problema da "pureza de coração") indicam, sem qualquer dúvida, estas duas dimensões.

2. São dimensões que dizem respeito diretamente aos homens concretos, vivos, às suas atitudes e aos seus comportamentos. As obras da cultura, especialmente da arte, fazem que aquelas dimensões, de "ser corpo" e de "experimentar o corpo", se escondam, em certo sentido, para fora destes homens vivos. O homem encontra-se com a "realidade do corpo" e "experimenta o corpo" também quando este se torna tema da atividade criativa, obra de arte e conteúdo da cultura. Em princípio, é necessário reconhecer que este contato se dá no plano da experiência estética, em que se trata de contemplar a obra de arte (em grego *aisthánomai*: olho, observo). E é necessário reconhecer portanto, no caso determinado, que se trata do corpo objectivado, fora da sua identidade ontológica, de modo diverso e segundo os critérios próprios da atividade artística. Todavia, o homem, que é admitido a ter esta visão, está a priori demasiado profundamente ligado ao significado do protótipo, ou modelo, que neste caso é ele próprio — o homem vivo e o vivo corpo humano. Está demasiado profundamente ligado para poder arrancar e separar completamente aquele ato, substancialmente estético, da obra em si e da sua contemplação, arrancando-a e separando-a daqueles dinamismos ou reações de comportamento e das valorizações, que dirigem aquela primeira experiência e aquele modo de viver. Este olhar, por sua natureza, "estético", não pode, na consciência subjectiva do homem, ser totalmente isolado daquele "olhar" de que fala Cristo no Sermão da Montanha: pondo em guarda contra a concupiscência.

3. Assim pois, a esfera inteira das experiências estéticas encontra-se, ao mesmo tempo, no âmbito do "ethos" do corpo. Justamente portanto é necessário pensar também aqui nas necessidades de criar clima favorável à pureza; este clima pode, de facto, ser ameaçado não só no modo mesmo em que decorrem as relações e convivência dos homens vivos, mas também no âmbito das objectivações próprias das obras de cultura, no âmbito das comunicações sociais: quando se trata da palavra viva ou escrita; no âmbito da imagem, isto é, da representação e da visão, quer no significado tradicional deste termo quer no contemporâneo. Deste modo atingimos os diversos campos e produtos da cultura artística, plástica, de espetáculo, também a que se baseia nas técnicas audiovisuais contemporâneas. Neste campo, vasto e bem diferenciado, é necessário que nos ponhamos uma pergunta à luz do "ethos" do corpo, delineado nas

análises até agora realizadas, sobre o corpo humano como objecto de cultura.

4. Antes de tudo, observa-se que o corpo humano é perene objecto de cultura, no mais vasto significado do termo, pela simples razão de o homem mesmo ser sujeito de cultura e, na sua atividade cultural e criativa, empenhar a sua humanidade incluindo por isso nesta atividade também o seu corpo. Nas presentes reflexões devemos porém restringir o conceito de "objecto de cultura", limitando-nos ao conceito entendido como "tema" das obras de cultura e em particular das obras de arte. Trata-se, numa palavra, da tematização, ou da "objectivação", do corpo em tais obras. Todavia é necessário fazer aqui desde já algumas distinções, mesmo que seja à maneira de exemplo. Uma coisa é o corpo vivo humano: do homem e da mulher, que de per si cria o objecto de arte e a obra de arte (como, por exemplo, no teatro, no bailado e, até certo ponto, também durante um concerto), e outra coisa é o corpo como modelo da obra de arte, como nas artes plásticas, escultura ou pintura. É possível colocar ao mesmo nível também o filme ou a arte fotográfica em sentido lato? Parece que sim, embora do ponto de vista do corpo, qual objecto-tema, se verifique nesse caso uma diferença bastante essencial. Na pintura ou escultura o homem-corpo continua sempre a ser modelo, submetido à específica elaboração por parte do artista. No filme, e ainda mais na arte fotográfica, não é o modelo que é transfigurado, mas é reproduzido o homem vivo: e em tal caso o homem, o corpo humano, não é modelo da obra de arte, mas objecto de uma reprodução obtida mediante técnicas apropriadas.

5. É necessário notar desde já que a mencionada distinção é importante do ponto de vista do "ethos" do corpo, nas obras de cultura. E acrescenta-se imediatamente que a reprodução artística, quando se torna conteúdo da representação e da transmissão (televisiva ou cinematográfica), perde, em certo sentido, o seu contato fundamental com o homem-corpo, de que é reprodução, e muitas vezes torna-se objecto "anônimo", assim como é, por exemplo, um anônimo ato fotografado, publicado nas revistas ilustradas, ou uma imagem difundida nos alvos de todo o mundo. Tal anonimato é o efeito da "propagação" da imagem-reprodução do corpo humano, objetivizado primeiro com a ajuda das técnicas de reprodução, que — como foi acima recordado — parece diferenciar-se essencialmente da transfiguração do modelo típico da obra de arte, sobretudo nas artes plásticas. Ora, tal anonimato (que por outro lado é modo de "velar" ou "esconder" a identidade da pessoa reproduzida), constitui também um problema específico do ponto de vista do "ethos" do corpo humano nas obras de cultura e particularmente nas obras contemporâneas da chamada cultura de massa.

Limitemo-nos hoje a estas considerações preliminares, que têm significado fundamental para o "ethos" do corpo humano nas obras da cultura artística. Em seguida estas considerações tornar-nos-ão conscientes de quanto elas estão intimamente ligadas às palavras, que pronunciou Cristo no Sermão da Montanha, comparando o "olhar desejando" com o "adultério cometido no coração". A extensão destas palavras ao âmbito da cultura artística é de particular importância, pois se trata de "criar um clima favorável à castidade" de que fala Paulo VI na sua Encíclica *Humanae Vitae*. Procuremos compreender este assunto de modo muito apropriado e essencial.

Quarta-feira, 22 de Abril de 1981

A obra de arte deve sempre observar a regularidade do dom e do recíproco dar-se

Caros Irmãos e Irmãs

A alegria pascal está viva e presente em nós durante esta solene Oitava, e a Liturgia faz-nos repetir com fervor: "O Senhor ressuscitou, como predisse; alegremo-nos todos e exultemos, porque Ele reina eternamente, aleluia".

Disponhamos, portanto, os nossos corações para a graça e a alegria; levantemos o nosso sacrifício de louvor para a vítima pascal, pois o Cordeiro remiu o Seu rebanho e o Inocente reconciliou-nos, a nós pecadores, com o Pai.

Cristo, nossa Páscoa, ressuscitou e nós ressuscitamos com Ele, por causa de quem devemos procurar as coisas do Céu, onde Cristo está sentado à direita de Deus, e devemos também afeiçoar-nos às coisas lá de cima, segundo o convite do Apóstolo Paulo (cf. Col 3, 1-2).

Enquanto Deus nos faz passar, em Cristo, da morte para a vida, das trevas para a luz, preparando-nos para os bens celestiais, devemos tender para metas de obras luminosas, na justiça e na verdade. É caminho longo este, que temos de percorrer, mas Deus fortifica e sustenta a nossa inabalável esperança de vitória: a meditação do mistério pascal acompanha-nos de modo particular nestes dias.

1. Reflitamos agora — em relação com as palavras de Cristo pronunciadas no Sermão da Montanha — sobre o problema do "ethos" do corpo humano nas obras da cultura artística. Este problema tem raízes muito profundas. Convém aqui recordar a série de análises operadas em relação com o apelo de Cristo para o "princípio", e sucessivamente para o apelo por Ele feito ao "coração" humano, no Sermão da Montanha. O corpo humano — o nu corpo humano em toda a verdade da sua masculinidade e feminilidade — tem um significado de dom da pessoa à pessoa. O "ethos" do corpo, isto é, a regularidade ética da sua nudez, está por motivo da dignidade do sujeito pessoal, intimamente ligado àquele sistema de referência, entendido como sistema sponsal. Neste, o dar de uma parte encontra-se com a apropriada e adequada resposta da outra ao dom. Esta resposta decide da reciprocidade do dom. A objectivação artística do corpo humano na sua nudez masculina e feminina, com o fim de fazer dele, primeiro, o modelo e, depois, tema da obra de arte, é sempre certa transferência para fora desta configuração original e para ele específica da doação interpessoal. Isto constitui, em certo sentido, um desenraizar do corpo humano para fora desta configuração e um transferi-lo para a medida da objectivação artística: dimensão específica da obra de arte ou da reprodução típica das técnicas cinematográficas e fotográficas do nosso tempo.

Em cada uma destas dimensões — e em cada uma de modo diverso — o corpo humano perde aquele significado profundamente subjectivo do dom, e torna-se objecto destinado a um múltiplo conhecimento, mediante o qual os que olham para ele, assimilam ou mesmo, em certo sentido, se assenhoreiam do que evidentemente existe — mais, deve existir essencialmente a nível de dom, feito de pessoa a pessoa — não já na imagem mas no homem vivo. Para dizer a verdade, aquele "assenhorear-se" realiza-se já a outro nível — isto é, ao nível do objecto da transfiguração ou reprodução artística. Todavia é impossível não reparar em que, do ponto de vista do "ethos" do corpo, profundamente entendido, surge aqui um problema. Problema muito delicado, que tem os seus níveis de intensidade conforme os vários motivos e circunstâncias, quer por parte da atividade artística, quer por parte do conhecimento da obra de arte ou da sua reprodução. De que se ponha este problema não resulta, de facto, que o corpo humano, na sua nudez, não possa tornar-se tema da obra de arte, mas só que este problema não é puramente estético nem moralmente indiferente.

2. Nas nossas precedentes análises (sobretudo em relação com apelar Cristo para o "princípio"), dedicamos muito espaço ao significado da vergonha, esforçando-nos por compreender a diferença entre a situação — e o estado — da inocência original, em que "estavam ambos nus... mas não sentiam vergonha" (Gén 2, 25) e, sucessivamente, entre a situação — e o estado — da pecaminosidade, em que entre o homem e a mulher nasceu, juntamente com a vergonha, a específica necessidade da intimidade para com o próprio corpo. No coração do homem sujeito à concupiscência, serve esta necessidade, também indiretamente, para assegurar o dom e a possibilidade do dar-se recíproco. Tal necessidade forma também o modo de operar do homem como "objecto da cultura", no mais amplo significado do termo. Se a cultura mostra tendência explícita para cobrir a nudez do corpo humano, certamente fá-lo não só por motivos climáticos, mas também em relação com o processo de crescimento da sensibilidade pessoal do homem. A anónima nudez do homem-objecto contrasta com o progresso da cultura autenticamente humana dos costumes. Provavelmente é possível confirmar isto, mesmo na vida das populações chamadas primitivas. O processo de aperfeiçoar a pessoal sensibilidade humana é certamente fator e fruto da cultura.

Por trás da necessidade da vergonha, isto é, da intimidade do próprio corpo (sobre o qual informam com tanta precisão as fontes bíblicas em Gén 3), esconde-se uma norma mais profunda: a do dom, orientada para as profundidades mesmas do sujeito pessoal e para a outra pessoa — especialmente na relação homem-mulher segundo a perene regularidade do dar-se recíproco. De tal modo, nos processos da cultura humana, entendida em sentido lato, verificamos — mesmo no estado da pecaminosidade hereditária do homem — uma continuidade bastante explícita do significado esponsal do corpo na sua masculinidade e feminilidade. Aquela vergonha original, conhecida já pelos primeiros capítulos da Bíblia, é elemento permanente da cultura e dos costumes. Pertence à gênese do "ethos" do corpo humano.

3. O homem de sensibilidade desenvolvida ultrapassa, com dificuldade e resistência interior, o limite daquela vergonha. O que se evidencia mesmo nas situações, que por outro lado são justificadas pela necessidade de despir o corpo, como, por exemplo, no caso dos exames ou das intervenções médicas. Em particular, é necessário também recordar outras circunstâncias, como por exemplo as dos campos de concentração ou dos locais de extermínio, onde a violação do pudor corpóreo é método conscientemente usado para destruir a sensibilidade pessoal e o sentimento da dignidade humana. Em toda a parte — embora de maneiras diversas — reconfirma-se a mesma linha de regularidade. Seguindo a sensibilidade pessoal, o homem não quer tornar-se objecto para os outros por meio da própria nudez anônima, nem quer que o outro se torne para ele objecto de maneira semelhante. Evidentemente, tanto "não quer" quanto se deixa guiar pelo sentimento da dignidade do corpo humano. Vários, de facto, são os motivos que podem induzir, incitar e mesmo constranger o homem a proceder contrariamente àquilo que exige a dignidade do corpo humano, ligada com a sensibilidade pessoal. Não se pode esquecer que a fundamental "situação" interior do homem "histórico" é o estado da tríplice concupiscência (cf. 1 Jo 2, 16). Este estado — e em particular a concupiscência da carne — faz-se sentir em diversos modos, quer nos impulsos interiores do coração humano quer em todo clima das relações inter-humanas e nos costumes sociais.

4. Não podemos esquecer isto, nem sequer quando se trata da ampla esfera da cultura artística, sobretudo a de carácter visual e espetacular, como também quando se trata da cultura de "massa", tão significativa para os nossos tempos e ligada com o uso das técnicas divulgativas da comunicação audiovisual. Apresenta-se uma pergunta: quando e em que caso esta esfera de atividade do homem — do ponto de vista do "ethos" do corpo — é posta sob a acusação de "pornovisão", assim como a atividade literária, que era e é muitas vezes, acusada de "pornografia" (este segundo termo é mais antigo)? Uma e outra coisa verificam-se quando é ultrapassado o limite da vergonha, ou seja da sensibilidade pessoal a respeito do que se liga com o corpo humano, com a sua nudez, quando, na obra artística ou mediante as técnicas da reprodução audiovisual, é violado o direito à intimidade do corpo na sua masculinidade ou feminilidade — e em última análise — quando é violada aquela profunda regularidade do dom e do recíproco dar-se, que está inscrita nesta feminilidade e masculinidade através da inteira estrutura de ser homem. Esta profunda inscrição mesmo incisão — decide do significado esponsal do corpo humano, isto é, da fundamental chamada que ele recebe para formar a "comunhão das pessoas" e para nela participar.

Interrompendo neste ponto a nossa consideração, que desejamos continuar na quarta-feira próxima, convém verificar que a observância ou a não-observância destas regularidades, tão profundamente ligadas com a sensibilidade pessoal do homem, não pode ser indiferente para o problema de "criar clima favorável à castidade" na vida e na educação social.

Quarta-feira, 29 de Abril de 1981

Os limites éticos nas obras de arte e na produção audiovisual

1. Já dedicamos uma série de reflexões ao significado das palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha, em que exorta à pureza de coração, fazendo notar o "olhar concupiscente". Não podemos esquecer estas palavras de Cristo, mesmo quando se trata da vasta esfera da cultura artística, sobretudo a de carácter visual e espetacular, como também quando se trata da esfera da cultura "de massa" — tão significativa para os nossos tempos — ligada com o uso das técnicas divulgativas da comunicação audiovisual. Dissemos ultimamente que a referida esfera da atividade do homem é às vezes acusada de "pornovisão", assim como no referente à literatura é apresentada a acusação de "pornografia". Um e outro facto realizam-se quando se ultrapassa o limite da vergonha, ou seja, da sensibilidade pessoal a respeito do que se liga com o corpo humano, com a sua nudez, quando na obra artística, mediante as técnicas de produção audiovisual, é violado o direito à intimidade do corpo na sua masculinidade ou feminilidade, e — em última análise — quando é violado aquele íntimo e constante destino para o dom e o recíproco dar-se, que está inscrito naquela feminilidade e masculinidade através da inteira estrutura de "ser homem". Aquela profunda inscrição, melhor, incisão, decide do significado sponsal do corpo, isto é, da fundamental chamada que ele recebe para formar uma "comunhão de pessoas" e a participar nela.

2. É óbvio que nas obras de arte, ou nos produtos da reprodução artística audiovisual, o sobredito destino constante para o dom, isto é, aquela profunda inscrição do significado do corpo humano, pode ser violada só na ordem intencional da reprodução e da representação; trata-se, de facto, — como já precedentemente foi dito — do corpo humano como modelo ou tema. Todavia, se o sentimento da vergonha e a sensibilidade pessoal são em tais casos ofendidos, isto acontece por causa da transferência delas para o campo da "comunicação social", portanto por causa de se tornar, por assim dizer, pública propriedade aquilo que, no justo sentir do homem, pertence e deve pertencer estritamente à relação interpessoal, aquilo que está ligado — como já antes se notou — à "comunhão mesma das pessoas", e no seu âmbito corresponde à verdade interior do homem, portanto também à verdade integral sobre o homem.

Neste ponto não é possível concordar com os representantes do chamado naturalismo, que alegam o direito a "tudo aquilo que é humano", nas obras de arte e nos produtos da reprodução artística, afirmando operarem de tal modo em nome da verdade realista acerca do homem. É mesmo esta verdade sobre o homem — a verdade inteira sobre o homem — que exige tomar-se em consideração quer o sentimento da intimidade do corpo quer a coerência do dom conexo com a masculinidade e feminilidade do corpo mesmo, no qual se reflete o mistério do homem, próprio da estrutura interior da pessoa. Tal verdade sobre o homem deve ser tomada em consideração também na ordem artística, se queremos falar de um pleno realismo.

3. Neste caso constata-se portanto que a regularidade, própria da "comunhão das pessoas", concorda profundamente com a área vasta e diferenciada da "comunicação". O corpo humano na sua nudez — como afirmamos nas precedentes análises (em que nos referimos a Gén 2, 25) — entendido como manifestação da pessoa e como o seu dom, ou seja sinal de confiança e de doação à outra pessoa, consciente do dom, escolhida e decidida a responder a ele de modo igualmente pessoal, torna-se fonte de particular "comunicação" interpessoal. Como já foi dito, esta é uma particular comunicação na humanidade mesma. Essa comunicação interpessoal penetra profundamente no sistema da comunhão (*communio personarum*), ao mesmo tempo cresce a partir dele e desenvolve-se corretamente no seu âmbito. Precisamente por causa do grande valor do corpo em tal sistema de "comunhão" interpessoal, fazer do corpo na sua nudez — que exprime exatamente "o elemento" do dom — o objecto-tema da obra de arte ou da reprodução audiovisual, é problema não só de natureza estética, mas, ao mesmo tempo, também de natureza ética. De facto, aquele "elemento do dom" é, por assim dizer, suspenso na dimensão de uma recepção desconhecida e de uma resposta imprevista, e com isto está de algum modo intencionalmente "ameaçado", no sentido de que pode tornar-se objecto anónimo de "apropriação", objecto de abuso. Exatamente por isso a verdade integral sobre o homem constitui, neste caso, a base da norma segundo a qual se modela o bem ou o mal das ações determinadas, dos comportamentos, dos costumes e das situações. A verdade sobre o homem, sobre aquilo que nele — precisamente por motivo do seu corpo e do seu sexo (feminilidade-masculinidade) — é particularmente pessoal e interior, cria aqui limites precisos que não é lícito ultrapassar.

4. Estes limites devem ser reconhecidos e observados pelo artista que faz do corpo humano objecto, modelo ou tema da obra de arte ou da reprodução audiovisual. Nem ele nem outros responsáveis neste campo têm o direito de exigir, propor ou fazer que outros homens — convidados, exortados ou admitidos a ver, a contemplar a imagem — violem aqueles limites juntamente com eles, ou por causa deles. Trata-se da imagem, na qual o que em si mesmo forma o conteúdo e o valor profundamente pessoal, o que pertence à ordem do dom e do mútuo dar-se de pessoa a pessoa, é, como tema, desenraizado pelo próprio substrato autêntico, para se tornar, por meio da "comunicação social", objecto, e para mais, em certo sentido, objecto anónimo.

5. Todo o problema da "pornovisão" e da "pornografia", como resulta do que está dito acima, não é efeito de mentalidade puritana nem de um moralismo apertado, como também não é produto de um pensamento carregado de maniqueísmo. Trata-se nele de uma importantíssima, fundamental, esfera de valores, diante dos quais o homem não pode ficar indiferente por motivo da dignidade da humanidade, do carácter pessoal e da eloquência do corpo humano. Todos aqueles conteúdos e valores, através das obras de arte e da atividade dos meios audiovisuais, podem ser modelados e aprofundados, mas também ser deformados e destruídos "no coração" do homem. Como se vê, encontramos-nos continuamente na órbita das palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha. Também os problemas, que estamos aqui a tratar, devem examinar-se à luz daquelas palavras, que tomam o "olhar", vindo da concupiscência, como um "adultério cometido no coração".

E por isso dir-se-ia que a reflexão sobre estes problemas, importantes para "criar um clima favorável à educação da castidade", constitui um anexo indispensável a todas as precedentes análises, como as que, no decurso dos numerosos encontros das quartas-feiras, dedicamos a este tema.

Quarta-feira, 6 de Maio de 1981

Responsabilidade ética do artista ao tratar o tema do corpo humano

1. No Sermão da Montanha pronunciou Cristo as palavras, a que dedicamos uma série de reflexões durante quase um ano. Explicando aos Seus ouvintes o significado próprio do mandamento "Não cometerás adultério", Cristo assim se exprime: "Eu porém digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração" (Mt 5, 28). Parece que as citadas palavras se referem também aos vastos campos da cultura humana, sobretudo aos da atividade artística, de que se tratou já ultimamente, no decorrer de alguns encontros das quartas-feiras. Hoje convém-nos dedicar a parte final destas reflexões ao problema da relação entre o "ethos" da imagem — ou da descrição — e o "ethos" da visão e da auscultação, da leitura ou de outras formas de recepção cognoscitiva, com que se encontra o conteúdo da obra de arte ou da audiovisualização entendida em sentido lato.

2. E aqui voltamos uma vez mais ao problema já anteriormente assinalado: se e em que medida o corpo humano, em toda a visível verdade da sua masculinidade e feminilidade, pode ser tema da obra de arte e, por isso mesmo, tema dessa específica "comunicação" social, a que está destinada tal obra. Esta pergunta refere-se ainda mais à cultura contemporânea de "massa", relacionada com as técnicas audiovisuais. Pode o corpo humano ser um tal modelo-tema, dado que nós sabemos estar ligada com isto aquela objectividade "sem opção" que primeiro chamamos anonimato, e parece trazer consigo uma grave e potencial ameaça da esfera inteira dos significados, própria do corpo do homem e da mulher, por motivo do carácter pessoal do sujeito humano e do carácter de "comunhão" das relações interpessoais?

Pode-se acrescentar neste ponto que as expressões "pornografia" ou "pornovisão" — apesar da sua antiga etimologia — apareceram na linguagem, relativamente tarde. A tradicional terminologia latina servia-se do vocábulo obscena, indicando de tal modo tudo o que não deve encontrar-se diante dos olhos dos espectadores, aquilo que há-de ser circundado por conveniente discrição, aquilo que não pode ser apresentado ao olhar humano sem alguma opção.

3. Fazendo a precedente pergunta, damo-nos conta de que, de facto, no curso de épocas inteiras da cultura humana e da atividade artística, o corpo humano foi e é um tal modelo-tema das obras de arte visíveis, assim como toda a esfera do amor entre o homem e a mulher. Ligado com ele, também o "dar-se recíproco" da masculinidade e da feminilidade, nas suas expressões corpóreas, foi, é e será, tema da narrativa literária. Tal narração encontrou o seu lugar também na Bíblia, sobretudo no texto do "Cântico dos cânticos", que nos convirá retomar noutra circunstância. Mas, é necessário reconhecer que na história da literatura ou da arte, na história da cultura humana, este tema se mostra particularmente frequente e é particularmente importante. De facto, refere-se a um problema que em si mesmo é grande e importante. Manifestámo-lo desde o princípio das nossas reflexões, seguindo os vestígios dos textos bíblicos, que nos revelam a justa dimensão deste problema: isto é, a dignidade do homem na sua corporeidade masculina e feminina, e o significado sponsal da feminilidade e masculinidade, inscrito em toda a estrutura interior — e ao mesmo tempo visível — da pessoa humana.

4. As nossas precedentes reflexões não pretendiam pôr em dúvida o direito a este tema. Querem só demonstrar que tratá-lo anda ligado com uma particular responsabilidade de natureza não só artística, mas também ética. O artista, que se lança a este tema em qualquer esfera da arte ou mediante as técnicas audiovisuais, deve estar consciente da plena verdade do objecto, de toda a escala de valores ligados com ele; deve não só ter conta deles in abstracto, mas também vivê-los ele mesmo corretamente. Isto corresponde de igual modo àquele princípio da "pureza de coração", que em determinados casos é preciso transferir da esfera existencial das atitudes e comportamentos para a esfera intencional da criação ou reprodução artística.

Parece que o processo de tal criação tende não só à objectivação (e em certo sentido a uma nova "materialização") do modelo, mas, ao mesmo tempo, a exprimir em tal objectivação o que pode chamar-se a ideia criativa do artista, na qual precisamente se manifesta o seu mundo interior dos valores, portanto também o viver a verdade no seu objecto. Neste processo realiza-se uma característica transfiguração do modelo ou da matéria e, em particular, daquilo que é o homem, o corpo humano em toda a verdade da sua masculinidade ou feminilidade. (Deste ponto de vista, como já mencionamos, há uma bem importante diferença, por exemplo, entre o quadro ou a escultura e a fotografia ou o filme). O espectador, convidado pelo artista a olhar para a sua obra, comunica não só com a objectivação, e portanto, em certo sentido, com uma nova "materialização" do modelo ou da matéria, mas ao mesmo tempo comunica com a verdade do objecto que o autor, na sua "materialização" artística, conseguiu exprimir com os meios a ele próprios.

5. No decurso das várias épocas, começando da antiguidade — e sobretudo no grande período da arte clássica grega — há obras de arte, cujo tema é o corpo humano na sua nudez, e cuja contemplação

consente concentrarmo-nos, em certo sentido, na verdade inteira do homem, na dignidade e na beleza — também a "supra-sensual" — da sua masculinidade e feminilidade. Estas obras trazem em si, quase oculto, um elemento de sublimação, que leva o espectador, através do corpo, ao inteiro mistério pessoal do homem. Em contato com tais obras, em que não nos sentimos determinados pelo seu conteúdo para "olhar desejando", de que fala o Sermão da Montanha, aprendemos em certo sentido aquele significado esponsal do corpo, que é o correspondente e a medida da "pureza de coração". Mas, há também obras de arte, e porventura ainda mais vezes reproduções, que provocam objecção na esfera da sensibilidade pessoal do homem — não por motivo do seu objecto, pois o corpo humano em si mesmo tem sempre uma sua inalienável dignidade — mas por motivo da qualidade ou do modo da sua reprodução, figuração e representação artística. Sobre aquele modo e aquela qualidade podem decidir os vários coeficientes da obra ou da reprodução, como também múltiplas circunstâncias, muitas vezes de natureza mais técnica do que artística.

É sabido que através de todos estes elementos se torna, em certo sentido, acessível ao espectador, como ao ouvinte ou ao leitor, a mesma intencionalidade fundamental da obra de arte ou do produto de relativas técnicas. Se a nossa sensibilidade pessoal reage com objecção e desaprovação, fá-lo porque naquela fundamental intencionalidade, juntamente com a objectivação do homem e do seu corpo, descobrimos tornar-se indispensável, para a obra de arte ou para a reprodução dela, a sua contemporânea redução à categoria de objecto, de objecto de "gozo", destinado à satisfação da concupiscência mesma. Isto apresenta-se contra a dignidade do homem também na ordem intencional da arte e da reprodução. Por analogia, é necessário dizer o mesmo, no que se refere aos vários campos da atividade artística — segundo a respectiva especificidade — como também às várias técnicas audiovisuais.

6. A Encíclica *Humanae Vitae* de Paulo VI (n. 22) sublinha a necessidade de "criar um clima favorável à educação da castidade"; e com isto pretende afirmar que, viver o corpo humano em toda a verdade da sua masculinidade e feminilidade, deve corresponder à dignidade deste corpo e ao seu significado em construir a comunhão das pessoas. Pode dizer-se que esta é uma das dimensões fundamentais da cultura humana, entendida como afirmação que nobilita tudo o que é humano. Por isso dedicamos este breve esboço ao problema que, em síntese, poderia chamar-se do "ethos" da imagem. Trata-se da imagem que serve para uma singular "visibilização" do homem, e que é necessário compreender em sentido mais ou menos direto. A imagem esculpida ou pintada "exprime visualmente" o homem; doutro modo o "exprime visualmente" a representação teatral ou o espetáculo de bailado, e doutro modo o filme; também a obra literária, à sua maneira, tende a desfrutar imagens interiores, servindo-se das riquezas da fantasia ou da memória humana. Portanto o que aqui denominamos "ethos da imagem" não pode ser considerado abstraindo da componente correlativa, que seria necessário chamar "ethos do ver". Entre uma e outra componente está encerrado todo o processo de comunicação, independentemente da vastidão dos círculos que descreve esta comunicação, neste caso sempre "social".

7. A criação do clima favorável à educação da castidade encerra estas duas componentes; refere-se, por assim dizer, a um circuito recíproco que se estabelece entre a imagem e o ver, entre o "ethos" da imagem e o "ethos" do ver. Como a criação da imagem, no sentido lato e diferenciado do termo, impõe ao autor, artista ou reproduzidor, obrigações de natureza não só estética mas também ética, de maneira que o "olhar", entendido segundo a mesma vasta analogia, impõe obrigações àquele que é receptor da obra.

A autêntica e responsável atividade artística tende a ultrapassar o anonimato do corpo humano como objecto "sem opção", procurando (como já foi dito precedentemente), através do esforço criativo, tal expressão artística da verdade sobre homem na sua corporeidade feminina e masculina, que seja por assim dizer assinalada como tarefa ao espectador e, num raio mais vasto, a cada receptor da obra. Dele, por sua vez, depende se vai decidir-se a realizar o próprio esforço para aproximar-se de tal verdade, ou se vai ficar sendo apenas um "consumidor" superficial das impressões, isto é alguém que desfruta do encontro com o anônimo tema-corpo, só a nível da sensualidade, que reage de per si ao seu objecto precisamente "sem opção".

Aqui terminamos este importante capítulo das nossas reflexões sobre a teologia do corpo, cujo ponto de partida foram as palavras pronunciadas por Cristo no Sermão da Montanha: palavras com valor para o homem de todos os tempos, para o homem "histórico", e com valor para cada um de nós.

As reflexões sobre a teologia do corpo não seriam todavia completas, se não considerássemos outras palavras de Cristo, quer dizer, aquelas em que Ele apela para a futura ressurreição. A elas portanto, nos propomos dedicar o próximo ciclo das nossas considerações.

Quarta-feira, 13 de Maio de 1981

João Paulo II foi vítima de um atentado! Um atentado à sua Pessoa, à Igreja e a todos aqueles que, cristãos ou não, são conscientes do valor da vida. A sua obra humanitária, a sua disponibilidade e vontade de reunir toda a humanidade numa só família, onde reine a paz e a tranquilidade, não podem ser ignoradas nem sequer por aqueles que não professam o nosso credo. A consciência é parte de todos nós.

Publicamos o texto do discurso que Sua Santidade estava para pronunciar na Audiência Geral de 13 de Maio, dia de Nossa Senhora de Fátima:

A importância do ensinamento social parte integrante da concepção cristã da vida

1. Nas semanas passadas, durante os nossos encontros nas Audiências Gerais das quartas-feiras, expus um ciclo de catequese baseada nas palavras de Cristo no Sermão da Montanha.

Hoje, diletos irmãos e irmãs em Cristo, desejo iniciar uma série de reflexões sobre outro tema para salientar dignamente uma data que merece ser escrita com letras de ouro na história da Igreja moderna: 15 de Maio de 1891. Completam-se, de facto, 90 anos desde que o meu Predecessor Leão XIII publicou a fundamental Encíclica social *Rerum Novarum*, que não só foi vigorosa e premente condenação da "imerecida miséria" em que se encontravam os trabalhadores de então, no fim do primeiro período da aplicação da máquina industrial no campo da empresa, mas colocou sobretudo os fundamentos para uma justa solução daqueles graves problemas da convivência humana que se expressam com o nome de "questão social".

2. Porque recorda ainda a Igreja, depois de tantos anos, a Encíclica *Rerum Novarum*?

Muitas são as razões. Primeiro que tudo a *Rerum Novarum* constitui e é a "Magna Charta da atividade social cristã", como a definiu Pio XII (*Radiomensagem para os 50 anos da Rerum Novarum, Discursos e Radiomensagens 1942*); e Paulo VI acrescentou que a sua "mensagem continua a inspirar a acção em favor da justiça" (*Octogesima Adveniens, 1*) na Igreja e no mundo contemporâneo; ela é também demonstração irrefutável da ativa e esclarecida atenção da Igreja pelo mundo do trabalho.

A voz de Leão XIII levantou-se corajosa, em defesa dos oprimidos, dos pobres, dos humildes e dos explorados, e não foi senão o eco da voz d'Aquele que tinha proclamado bem-aventurados os pobres e os que têm fome de justiça. O Papa, seguindo o impulso e o convite "da consciência do seu Apostólico Ministério" (cf. *Rerum Novarum, 1*), falou: não só tinha para isso o direito, mas também e sobretudo o dever. O que de facto justifica a intervenção da Igreja e do seu Supremo Pastor, nas questões sociais, é sempre a missão recebida de Cristo para salvar o homem na sua integral dignidade.

3. A Igreja é por vocação chamada a ser em toda a parte a tutora fiel da dignidade humana, a mãe dos oprimidos e dos marginalizados, a Igreja dos fracos e dos pobres. Quer viver toda a verdade contida nas Bem-aventuranças evangélicas, sobretudo na primeira, "Bem-aventurados os pobres de espírito"; quis ensinar a praticá-la, assim como fez o seu Divino Fundador que veio "praticar e ensinar" (cf. *Act 1, 1*).

Como observava no ano passado no meu discurso aos operários de São Paulo no Brasil, "a Igreja, quando proclama o Evangelho, sem aliás abandonar o seu encargo próprio de evangelização, procura obter que todos os aspectos da vida social em que se manifesta a injustiça sofram transformação no sentido da justiça" (*Discurso aos operários em São Paulo, n. 3; 3 de Julho de 1980*). A Igreja está consciente desta sua alta missão: por isso insere-se na história dos povos, nas suas instituições, na sua cultura, nos seus problemas e nas suas necessidades. Quer ser solidária com os seus filhos e com toda a humanidade, partilhando das dificuldades e angústias, e tornando próprias as legítimas exigências de quem sofre ou é vítima da injustiça. Forte com as eternas palavras do Evangelho, ela denuncia tudo o que ofende o homem na sua dignidade de "imagem de Deus" (*Gén 2, 26*) e nos seus direitos fundamentais, universais, invioláveis e inalienáveis; tudo o que lhes dificulta a maior aplicação segundo o plano de Deus. Faz isto parte do seu serviço profético.

4. Com muita razão afirmou Pio XI que a *Rerum Novarum* apresentou à humanidade um magnífico ideal social, haurindo-o nas fontes sempre vivas e vitais do Evangelho (cf. *Quadragesimo Anno, 16*).

Segundo as orientações do basililar documento leonino, os meus venerados Predecessores não deixaram, em numerosas circunstâncias, de reafirmar esse direito e esse dever da Igreja, de dar diretrizes morais num campo, como o sócio-económico, que tem relações diretas com o fim religioso e sobrenatural da sua missão. O Concílio Vaticano II retomou esse ensinamento acentuando que "é missão de toda a Igreja ajudar

os homens para que se tornem capazes de bem construir toda a ordem temporal e de a ordenar para Deus por meio de Cristo" (Apostolicam Actuositatem, 7).

Fica assim claro o primeiro grande ensinamento da celebração deste nonagésimo aniversário: o de reafirmar o direito e a competência da Igreja para "exercitar sem obstáculos a sua missão entre os homens e dar o seu juízo moral também sobre coisas que dizem respeito à ordem política, quando isto seja requerido pelos direitos fundamentais da pessoa e pela salvação das almas" (Gaudium et Spes, 76): o de tornar cada vez mais consciente as Igrejas locais, os sacerdotes, os religiosos e as religiosas, e os leigos, do seu direito-dever de se esforçarem pelo bem de cada homem, e de serem a todo o momento os defensores e os promotores da autêntica justiça no mundo.

5. Reparando com olhar sereno nos acontecimentos histórico-sociais que se seguiram no mundo do trabalho, desde aquele longínquo Maio de 1891, devemos reconhecer com satisfação que grandes passos foram dados e se realizaram grandes transformações com a finalidade de tornar a vida das classes operárias mais em concordância com a dignidade das mesmas.

A Rerum Novarum foi levedura e fermento destas fecundas transformações. Por meio dela infundiu o Romano Pontífice na alma operária o sentimento e a consciência da própria dignidade humana, civil e cristã; favoreceu o nascimento de associações sindicais operárias nos vários países; admoestou os governantes e as nações dos seus deveres para com os fracos e pobres, convidando os Estados à criação de uma política social, humana e inteligente, que levou ao reconhecimento, à formulação e ao respeito dos direitos do trabalho e ao trabalho para todos os cidadãos.

6. A Rerum Novarum reveste em seguida, para a Igreja, particular importância, pois constitui ponto de referência dinâmica da sua doutrina e da sua ação social no mundo contemporâneo.

Durante séculos, das suas origens até hoje, a Igreja sempre se encontrou e enfrentou com o mundo e os seus problemas, iluminando-os com a luz da fé e da moral de Cristo. Isto favoreceu que se originasse e proclamasse, através da história, um corpo de princípios de moral social cristã, conhecido hoje como Doutrina Social da Igreja. É mérito do Papa Leão XIII ter sido o primeiro a procurar dar-lhe um carácter orgânico e sintético. Começou assim, por parte do Magistério, a nova e delicada missão, que é também grande obrigação, de reelaborar, para um mundo em contínua mudança, um ensinamento capaz de responder às modernas exigências e não menos às rápidas e contínuas transformações da sociedade industrial; e, ao mesmo tempo, capaz de tutelar os direitos quer da pessoa humana quer das jovens nações que entram a fazer parte da Comunidade Internacional.

7. Este ensinamento social — como fiz notar em Puebla — "nasce, à luz da Palavra de Deus e do Magistério autêntico, da presença dos cristãos no meio das situações mudáveis do mundo, em contato com as exigências que delas provêm" (Discurso inaugural, II, 7). O seu objecto é e continua a ser a dignidade sagrada do homem, imagem de Deus, e a tutela dos seus direitos inalienáveis; a sua finalidade, a realização da justiça, entendida como promoção e libertação integral da pessoa humana, na sua dimensão terrena e transcendente; o seu fundamento, a verdade sobre a mesma natureza humana, verdade apreendida da razão e iluminada pela Revelação; a sua força propulsiva, o amor como preceito evangélico e norma de ação. Forjadora de uma concepção sempre atual e fecunda do viver social, a Igreja, ao desenvolver neste último século, com a colaboração dos sacerdotes e leigos competentes, o seu ensinamento social, de natureza religiosa e moral, não se limita a oferecer princípios de reflexão, orientações, diretrizes, verificações ou apelos, mas apresenta também normas de juízo e diretrizes para a ação que todo o católico é chamado a colocar na base da sua iluminada experiência para traduzi-las depois, de facto, em categorias ativas de colaboração e compromisso (cf. Evangelii Nuntiandi, n. 38).

Dinâmica e vital, a Doutrina Social, como toda a realidade viva, compõe-se de elementos duradouros e supremos, e de elementos contingentes que lhe permitem a evolução e o desenvolvimento em sintonia com as urgências dos problemas decisivos, sem lhes diminuir a estabilidade e a certeza nos princípios e nas normas fundamentais.

8. Recordando o nonagésimo aniversário da Encíclica leonina, na esteira e no reflexo do Magistério dos meus Predecessores, desejo portanto reafirmar a importância do ensinamento social como parte integrante da concepção cristã da vida.

Sobre este assunto não deixei, nos frequentes encontros com os meus Irmãos no Episcopado, de recomendar à solicitude pastoral deles a necessidade e a urgência de sensibilizar os próprios fiéis sobre o pensamento social cristão, para que todos os filhos da Igreja sejam não só instruídos na doutrina, mas também educados para exercer a ação social.

Irmãos e Irmãs. Voltaremos ainda mais longamente aos vários temas e problemas, que o aniversário da Encíclica Rerum Novarum evoca. Para concluir esta minha reflexão de hoje, quero responder à interrogação apresentada no início. Sim, a Encíclica Rerum Novarum tem ainda hoje a sua vitalidade e a sua validade estimulante e operante para o Povo de Deus, embora tenha aparecido no longínquo 1891. O tempo não a esvaziou mas aprovou-a; tanto assim que os cristãos a sentem tão fecunda que tiram dela coragem e ação, para os novos desenvolvimentos da ordem social em que o mundo do trabalho está interessado. Continuemos portanto a viver-lhe o espírito com ânimo e generosidade, aprofundando com amor ativo os caminhos traçados pelo atual Magistério social e interpretando com genialidade criativa as experiências dos novos tempos.

Aos jovens Casais

Queridos jovens Casais, Nossa Senhora "Virgem Mãe" e "Filha do seu Filho" (Dante, Paraíso, 33, 1) foi também Esposa afetuosa, meiga e fiel de José, o carpinteiro de Nazaré. E com ele compartilhou a tênue recordação da antiga grandeza de descendentes de David, e também e sobretudo a humildade do presente, e peso do destino e a dura realidade de todos os dias.

A Virgem participou com José na viagem a Belém, na fuga para o Egito e na pobreza. A mulher, que divide com o marido as provas da vida, será o apoio mais válido e o coeficiente mais elevado da sua felicidade. E assim também o marido.

Sede felizes, queridos jovens Casais. E Deus vos acompanhe.

Quarta-feira, 11 de Novembro de 1981
Palavras essenciais para a teologia do corpo

1. Retomamos hoje, depois de uma pausa um tanto longa, as meditações feitas há tempos, que definimos como reflexões sobre a teologia do corpo.

Ao continuar, convém, desta vez, referirmo-nos às palavras do Evangelho, quando Cristo fala sobre a ressurreição: palavras que têm importância fundamental para entender o matrimônio no sentido cristão e também "a renúncia" à vida conjugal pelo "reino dos céus".

A complexa casuística do Antigo Testamento no campo matrimonial não somente levou os Fariseus a dirigirem-se a Cristo para Lhe expor o problema da indissolubilidade do matrimônio (cf. Mt 19, 3-9 Mc 10, 2-12) mas também, outra vez, os Saduceus para O interrogar sobre a lei do chamado levirato (1). Este colóquio é reproduzido concordemente pelos sinópticos (cf. Mt 22, 24-30; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40). Ainda que todas as três redações sejam quase idênticas, notam-se todavia entre elas algumas diferenças leves, mas, ao mesmo tempo, significativas. Porque o colóquio é referido em três versões — as de Mateus, Marcos e Lucas — requer-se análise mais aprofundada, pois ele compreende conteúdos que têm um significado essencial para a teologia do corpo.

Ao lado dos dois outros importantes colóquios — isto é aquele em que faz referência Cristo ao "princípio" (cf. Mt 19, 3-9; Mc 10, 2-12), e o outro em que tem em vista a intimidade do homem (o "coração"), indicando o desejo e a concupiscência da carne como fonte do pecado (cf. Mt 5, 27-32) — o colóquio que nos propomos agora submeter a análise, constitui, diria, a terceira componente do tríptico das enunciações do próprio Cristo: tríptico de palavras essenciais e constitutivas para a teologia do corpo. Neste colóquio Jesus refere-se à ressurreição, desvelando assim uma dimensão completamente nova do mistério do homem.

2. A revelação desta dimensão do corpo, estupenda no seu conteúdo — mas ligada com o Evangelho relido o seu conjunto e até ao fundo — manifesta-se no colóquio com os Saduceus, "os quais afirmam que não há ressurreição" (Mt 22, 23) (2); vieram ter com Cristo para Lhe expor um assunto que — segundo julgavam — confirma o bom fundamento da posição por eles tomada. Este argumento devia contradizer "a hipótese da ressurreição". O raciocínio dos Saduceus é o seguinte: "Mestre, Moisés prescreveu-nos que, se morresse o irmão de alguém, deixando a mulher e não deixando filhos, seu irmão teria de casar com a viúva para proporcionar descendência ao irmão" (Mc 12, 19). Os Saduceus repetem aqui a chamada lei do levirato (cf. Dt 25, 5-10) e, atendo-se à prescrição desta antiga lei, apresentam o seguinte "caso". "Eram sete irmãos, e o primeiro casou e morreu sem deixar filhos. O segundo casou com a viúva e morreu também sem deixar filhos, e o mesmo aconteceu ao terceiro; e todos os sete morreram sem deixar descendência. Finalmente, morreu a mulher. Na ressurreição, de qual deles será ela mulher? Porque os sete a tiveram por mulher" (Mc 12, 20-23) (3).

3. A resposta de Cristo é uma das respostas-chaves do Evangelho, em que é revelada — exatamente a partir dos raciocínios puramente humanos e em contraste com eles — outra dimensão da questão, isto é a que responde à sabedoria e à potência do próprio Deus. De maneira análoga, por exemplo, se tinha apresentado o caso da moeda do tributo com a imagem de César e da relação correta entre o que, no âmbito do poder, é divino e o que é humano ("de César") (cf. Mt 22, 15-22). Desta vez Jesus responde assim: "Não andareis enganados por desconhecerdes as Escrituras e o poder de Deus? Quando ressuscitarem dentre os mortos, nem casarão, nem se darão em casamento, mas serão como anjos nos céus" (Mt 22, 24-25). Esta é a resposta basilar do "caso", isto é do problema que nele está incluído. Cristo, conhecendo as ideias dos Saduceus, e intuindo as suas autênticas intenções, retoma, em seguida, o problema da possibilidade da ressurreição, negada pelos Saduceus mesmos: "E, acerca da ressurreição dos mortos, não lestes no livro de Moisés, no episódio da sarça, como Deus Lhe falou, dizendo: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob? Não é Deus de mortos, mas de vivos" (Mc 12, 26-27). Como se vê, Cristo cita o próprio Moisés a quem fizeram referência os Saduceus, e termina afirmando: "Andais muito enganados" (Mc 12, 27).

4. Esta afirmação conclusiva, Cristo repete-a ainda uma segunda vez. De facto, a primeira vez pronunciou-a no princípio da exposição. Disse nesta altura: "Estais enganados, porque desconheceis as Escrituras e o poder de Deus": assim lemos em Mateus (22, 29). E em Marcos: "Não andareis enganados por desconhecerdes as Escrituras e o poder de Deus?" (Mc 12, 24). Contudo, a mesma resposta de Cristo, na versão de Lucas (20, 27-36), é destituída de tom polémico, daquele "estais em grande erro". Por outro lado, ele proclama a mesma coisa pois introduz na resposta alguns elementos que não se encontram em Mateus nem em Marcos. Eis o texto: "Jesus respondeu-lhes: Os filhos deste mundo casam e são dados em casamento, mas aqueles que foram julgados dignos de participar do outro mundo e da ressurreição dos mortos, nem se casam, nem são dados em casamento, porque já não podem morrer; são semelhantes aos

anjos e, sendo filhos da ressurreição, são filhos de Deus" (Lc 20, 34-36). Quanto à possibilidade mesma da ressurreição, Lucas — como os dois outros sinópticos — refere-se a Moisés, ou seja à passagem do Livro do Êxodo 3, 2-6, em que de facto se narra que o grande legislador da Antiga Aliança tinha ouvido da sarça, que "ardia no fogo e não se consumia", as seguintes palavras: "Eu sou o Deus do teu pai, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob" (Êx 3, 6). Na mesma passagem, quando Moisés perguntou o nome de Deus, ouviu a resposta: "Eu sou Aquele que sou" (Êx 3, 14).

Assim, pois, falando da futura ressurreição dos corpos, Cristo recorre ao poder mesmo do Deus vivo. Em seguida, teremos de considerar, de modo mais particularizado, este assunto.

Notas

1) Esta lei, encerrada no Deuteronômio 25, 7-10, diz respeito aos irmãos que habitavam sob o mesmo tecto. Se um deles morria sem deixar filhos, o irmão do defunto devia tomar como esposa a viúva do irmão falecido. A criança nascida deste matrimônio era reconhecida como filha do defunto, para que não ficasse extinta a sua estirpe e fosse conservada na família a herança (cf. 3, 9-14, 12).

2) No tempo de Cristo, os Saduceus formavam, dentro do judaísmo, uma seita ligada ao círculo da aristocracia sacerdotal. À tradição oral e à teologia elaboradas pelos Fariseus, contrapunham eles a interpretação literal do Pentateuco, que julgavam fonte principal da religião javista. Dado que nos livros bíblicos mais antigos não havia menção da vida de além campa, os Saduceus rejeitavam a escatologia proclamada pelos Fariseus, afirmando que "as almas morrem juntamente com o corpo" (cf. Joseph, *Antiquitates Judaicae*, XVII 14, 16).

As concepções dos Saduceus não nos são todavia diretamente conhecidas, porque todos os seus escritos se perderam depois da destruição de Jerusalém no ano de 70, quando a seita mesma desapareceu. Escassas são as informações a respeito dos Saduceus; tomamo-las dos escritos dos seus adversários ideológicos.

3) Os Saduceus, dirigindo-se a Jesus para um "caso" puramente teórico, atacam ao mesmo tempo a primitiva concepção dos Fariseus sobre a vida depois da ressurreição dos corpos; insinuam na verdade que a fé na ressurreição dos corpos leva a admitir a poliandria, contrastante com a lei de Deus.

Quarta-feira, 18 de Novembro de 1981

A aliança de Deus com os homens renova a realidade da vida

1. "Estais enganados, porque desconheceis as Escrituras e o poder de Deus" (Mt 22, 29) – assim disse Cristo aos Saduceus, que – recusando a fé na futura ressurreição dos corpos – Lhe tinham exposto o caso seguinte: "Ora, entre nós, havia sete irmãos. O primeiro casou e morreu sem descendência, deixando a mulher a seu irmão" (segundo a lei mosaica do "levirato"); "sucedeu o mesmo ao segundo, depois ao terceiro, e assim até ao sétimo. Depois de todos eles, morreu a mulher. Na ressurreição, de qual dos sete será ela mulher?" (Mt 22, 25-28).

Cristo replica aos Saduceus afirmando, no princípio e no fim da sua resposta, que eles estão em grande erro, não conhecendo nem as Escrituras nem o poder de Deus (cf. Mc 12, 24; Mt 22, 29). Sendo o colóquio com os Saduceus referido pelos Evangelhos sinópticos todos três, confrontemos brevemente os textos que nos interessam.

2. A versão de Mateus (22, 24-30), embora não faça referência à sarça, concorda quase inteiramente com a de Marcos (12, 13-25). Ambas as versões contêm dois elementos essenciais: 1) a enunciação sobre a futura ressurreição dos corpos, 2) a enunciação sobre o estado dos corpos dos homens ressurgidos [1]. Estes dois elementos encontram-se também em Lucas (20, 27-36) [2]. O primeiro elemento, relativo à futura ressurreição dos corpos, anda junto, especialmente em Mateus e em Marcos, com as palavras dirigidas aos Saduceus, segundo as quais eles não conhecem "nem as Escrituras nem o poder de Deus". Tal afirmação merece ser considerada em particular, pois exactamente nela especifica Cristo as bases mesmas da fé na ressurreição, a que fizera referência ao responder à questão apresentada pelos Saduceus com o exemplo concreto da lei mosaica do levirato.

3. Sem dúvida, os Saduceus tratam o assunto da ressurreição como um tipo de teoria ou de hipótese, susceptível de ser ultrapassado [3]. Jesus demonstra-lhes primeiro um erro de método: não conhecem as Escrituras; e depois um erro de mérito: não aceitam o que é revelado pelas Escrituras – não conhecem o poder de Deus –, não crêem n'Aquele que se revelou a Moisés na sarça ardente. É resposta muito significativa e muito precisa. Cristo encontra-se aqui com homens, que se julgam experimentados e competentes intérpretes das Escrituras. A estes homens – isto é aos Saduceus – Jesus responde que só o conhecimento literal da Escritura não é suficiente. A Escritura, de facto, é sobretudo meio para conhecer o poder do Deus vivo, que nela se revela, assim como se revelou a Moisés na sarça. Nesta revelação Ele chamou a Si mesmo "o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e de Jacob" [4] – daqueles portanto que tinham sido os progenitores de Moisés na fé, que brota da revelação do Deus vivo. Todos os quais estão já mortos há muito tempo; contudo Cristo completa a referência a eles com a afirmação de que Deus "não é Deus dos mortos, mas dos vivos". Esta afirmação-chave, em que interpreta Cristo as palavras dirigidas a Moisés pela sarça ardente, pode ser compreendida só admitindo a realidade de uma vida, a que a morte não põe fim. Os pais de Moisés na fé, Abraão, Isaac e Jacob são para Deus pessoas vivas (cf. Lc 20, 38: "pois para Ele, todos estão vivos"), embora, segundo os critérios humanos, devam ser contados entre os mortos. Rer ler corretamente a Escritura, e em particular as sobreditas palavras de Deus, quer dizer conhecer e acolher com a fé o poder do Dador da vida, que não está vinculado pela lei da morte, dominadora na história terrena do homem.

4. Parece que se deve interpretar deste modo a resposta de Cristo sobre a possibilidade da ressurreição [5], dada aos Saduceus, segundo a versão de todos os três Sinópticos. Virá o momento em que a resposta, nesta matéria, será dada por Cristo com a própria ressurreição; por ora, todavia, Ele apela para o testemunho do Antigo Testamento, demonstrando como descobrir nele a verdade sobre a imortalidade e sobre a ressurreição. É necessário fazê-lo não nos detendo unicamente no som das palavras, mas subindo também ao poder de Deus, que por aquelas palavras é revelado. Citar Abraão, Isaac e Jacob naquela teofania concedida a Moisés, da qual nos fala o livro do Êxodo (3, 2-6), constitui testemunho que o Deus vivo dá àqueles que vivem "para Ele": àqueles que, graças ao seu poder, têm a vida, ainda que, cingindo-nos às dimensões da história, seria necessário há muito tempo contá-los entre os mortos.

5. O significado pleno deste testemunho, a que Jesus se refere no seu colóquio com os Saduceus, poder-se-ia (sempre unicamente à luz do Antigo Testamento) apreender do modo seguinte: Aquele que é – Aquele que vive e que é a Vida – constitui a inexaurível fonte da existência, e da vida, assim como se revelou no "princípio" no Gênesis (cf. Gén. 1-3). Embora, por causa do pecado, a morte corporal se tenha tornado a sorte do homem (cf. Gén. 3, 19) [6], e embora o acesso à árvore da Vida (grande símbolo do Livro do Gênesis) Lhe tenha sido proibido (cf. Gén. 3, 22), todavia, o Deus vivo, contraindo a sua Aliança com os homens (Abraão – Patriarcas, Moisés, Israel), renova continuamente, nesta aliança, a realidade mesma da Vida, descobre-lhe de novo a perspectiva e em certo sentido abre novamente o acesso à árvore da Vida. Juntamente com a Aliança, esta vida, cuja fonte é o próprio Deus, é participada àqueles mesmos homens

que, em consequência da ruptura da primeira Aliança, tinham perdido o acesso à árvore da Vida, e nas dimensões da sua história terrena tinham sido sujeitos à morte.

6. Cristo é a última palavra de Deus sobre este assunto; de facto, a Aliança, que com Ele e por Ele é estabelecida entre Deus e a humanidade, abre uma infinita perspectiva de Vida: e o acesso à árvore da Vida – segundo o plano original do Deus da Aliança – é revelado a cada homem na sua definitiva plenitude.

Será este o significado da morte e da ressurreição de Cristo, será este o testemunho do mistério pascal. Todavia o colóquio com os Saduceus decorre na fase pré-pascal da missão messiânica de Cristo. A narração do colóquio segundo Mateus (22, 24-30) Marcos (12, 13-27), e Lucas (20, 27-36) manifesta que Jesus Cristo – o qual várias vezes, em particular nos colóquios com os discípulos, tinha falado da futura ressurreição do Filho do homem. (cf. por ex. Mt 17, 9.23; 20, 19 e paral.) – no colóquio com os Saduceus, pelo contrário, não usa este argumento. As razões são óbvias e claras. O colóquio é com os Saduceus, "os quais afirmam que não há ressurreição" (como insiste o evangelista), isto é põem em dúvida a possibilidade mesma dela e entretanto consideram-se experimentados na Escritura do Antigo Testamento e seus intérpretes qualificados. É por isso que Jesus se refere ao Antigo Testamento e, com base nele, demonstra-lhes que "não conhecem o poder de Deus" [7].

7. A respeito da possibilidade da ressurreição, Cristo recorre precisamente àquele poder, que a par e passo acompanha o testemunho do Deus vivo, que é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob – e o Deus de Moisés. O Deus, que os Saduceus "privam" deste poder, já não é o Deus verdadeiro dos seus Pais, mas o Deus das suas hipóteses e interpretações. Cristo, pelo contrário, veio dar testemunho ao Deus da Vida em toda a verdade do Seu poder, que se aplica na vida do homem.

Notas

[1] Embora o Novo Testamento não conheça a expressão "a ressurreição dos corpos" (que aparecerá a primeira vez em São Clemente: 2 Clem 9, 1, e em Justino. Diál 80, 5) e use a expressão "ressurreição dos mortos", entendendo com ela o homem na sua integridade, é todavia possível encontrar em muitos textos do Novo Testamento a fé na imortalidade da alma e a sua existência também fora do corpo (ef. por ex.: Lc 23, 43; Flp 1, 23-24; 2 Cor 5, 6-8).

[2] O texto de Lucas contém alguns elementos novos a respeito dos quais se trava a discussão dos exegetas.

[3] Como é sabido, no judaísmo daquele período não foi claramente formulada uma doutrina acerca da ressurreição; existiam só as diversas teorias lançadas pelas várias escolas.

Os Fariseus, que se davam à especulação teológica, desenvolveram energicamente a doutrina sobre a ressurreição, vendo alusões a ela em todos os livros do Antigo Testamento. Entendiam todavia a futura ressurreição de modo terrestre e primitivo, prenunciando por exemplo enorme crescimento da colheita e da fertilidade na vida depois da ressurreição.

Os Saduceus, pelo contrário, polemizavam com tal conceito, partindo da premissa de que o Pentateuco não fala da escatologia. É necessário também ter presente que, no século I, o cânone dos livros do Antigo Testamento não tinha sido ainda estabelecido.

O caso apresentado pelos Saduceus ataca diretamente a concepção farisaica da ressurreição. De facto, os Saduceus julgavam que a seguia também Cristo.

A resposta de Cristo corrige igualmente quer as concepções dos Fariseus, quer as dos Saduceus.

[4] Esta expressão não significa "Deus que era honrado por Abraão, Isaac e Jacob", mas "Deus que tomava cuidado dos patriarcas e os libertava".

Esta fórmula volta no livro do Êxodo: 3, 6: 3, 15.16; 4, 5, sempre no contexto da promessa de libertação de Israel: o nome do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob é penhor e garantia desta libertação.

"Deus de X é sinónimo de socorro, de sustentáculo e de abrigo para Israel". Encontra-se sentido semelhante no Gênesis 49, 24: "Deus de Jacob – Pastor e Pedra de Israel, Deus dos teus Pais que te ajudará" (ef. Gén 49, 24, 25; cf. também: Gén 24, 27; 26, 24; 23, 13; 32, 10; 46, 3).

Cf. E. Dreyfus, O.P., L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la réssurrection des morts (MC XII, 26-

27), *Revue Biblique* 66 (1959) 218.

A fórmula "Deus de Abraão, Isaac e Jacob", em que são citados todos os três nomes dos Patriarcas, indicava na exegese judaica, contemporânea de Jesus, a relação de Deus com o Povo da Aliança como comunidade.

Cf. E. Ellis Jesus, *The Sadducees and Qumran*, *New Testament Studies* 10, (1963-64) 275.

[5] No nosso modo contemporâneo para tornar compreensível este texto evangélico, o raciocínio de Jesus diz respeito só à imortalidade; se, de facto, os patriarcas vivem – depois de terem morrido – já agora, antes da ressurreição, escatológica do corpo, então a verificação de Jesus diz respeito à imortalidade da alma e não fala da ressurreição do corpo.

Mas o raciocínio de Jesus foi dirigido nos Saduceus que não conheciam o dualismo do corpo e da alma, aceitando apenas a bíblica unidade psicofísica do homem que é "o corpo e a respiração de vida". Por isso, segundo eles, a alma morre juntamente com o corpo. A afirmação de Jesus, segundo a qual os patriarcas vivem, podia significar para os Saduceus unicamente a ressurreição com o corpo.

[6] Não nos detemos aqui sobre a concepção da morte no sentido puramente veterotestamentário, mas tomamos em consideração a antropologia teológica no seu conjunto.

[7] Este é o argumento determinante que prova a autenticidade da discussão com os Saduceus.

Se a perícopé constituísse "acrescento pós-pascal da comunidade cristã" (como julgava por exemplo R. Bultmann), a fé na ressurreição dos corpos apoiar-se-ia no facto da ressurreição de Cristo, que se impunha como força irresistível, como o faz compreender por exemplo São Paulo. (cf. 1 Cor 15, 12).

Cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie, I Teil*, Gutersloh 1971 (Mohn); cf. além disso I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, The Paternoster Press, p. 738.

A referência ao Pentateuco – havendo no Antigo Testamento textos que tratavam diretamente da ressurreição (como por ex. Is 26, 19 ou Dan 12, 2 – testemunha ter decorrido a conversa realmente com os Saduceus, que julgavam o Pentateuco única autoridade decisiva.

A estrutura da controvérsia demonstra que esta era uma discussão rabínica, segundo os clássicos modelos em uso nas academias de então.

CF. J. Le Moyne, OSB, *Les Sadducéus*, Paris 1972 (Gabalda), p. 124 s.; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1959, 15, p. 257; D. Daube, *New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, pp. 158-163; J. Rademakers, SJ, *La bonne nouvelle de Jésus selon St Marc*, Bruxelles 1975, Institut d'Etudes Théologiques, p. 313.

Quarta-feira, 2 de Dezembro de 1981

A formação da antropologia teológica

1. "Quando ressuscitarem dentre os mortos, nem casarão nem se darão em casamento" (Mc 12, 25). Cristo pronuncia estas palavras, que têm significado-chave para a teologia do corpo, depois de afirmar, no colóquio com os Saduceus, que a ressurreição é conforme ao poder do Deus vivo. Todos os três Evangelhos Sinópticos trazem o mesmo enunciado, mas a versão de Lucas diferencia-se nalguns particulares da de Mateus e de Marcos. Essencial é para todos a verificação de que, na futura ressurreição, os homens, depois de readquirirem os corpos na plenitude da perfeição própria da imagem e semelhança com Deus — depois de os readquirirem na sua masculinidade e feminilidade — "não tomarão mulher nem marido". Lucas no capítulo 20, 34-35 exprime a mesma ideia com as palavras seguintes: "Os filhos deste mundo casam e são dados em casamento; mas aqueles que forem julgados dignos de participar do outro mundo e da ressurreição dos mortos, nem se casam, nem são dados em casamento".

2. Como resulta destas palavras, o matrimônio, aquela união em que, como diz o Livro do Gênesis, "o homem... se unirá a sua mulher e os dois serão uma só carne" (2, 25) — união própria, do homem desde o "princípio" — pertence exclusivamente "a este mundo". O matrimônio e a procriação não constituem, pelo contrário, o futuro escatológico do homem. Na ressurreição perdem, por assim dizer, a sua razão de ser. Aquele "outro mundo", de que fala Lucas (20, 35), significa o remate definitivo do gênero humano, o encerramento quantitativo daquele círculo de seres, que foram criados à imagem e semelhança de Deus, para que, multiplicando-se através da conjugal "unidade no corpo" de homens e mulheres, sujeitassem a si a terra. Aquele "outro mundo" não é o mundo da terra, mas o mundo de Deus que, conforme sabemos pela primeira Carta de Paulo aos Coríntios, o encherá inteiramente, tornando-se, "tudo em todos" (1 Cor 15, 28).

3. Contemporaneamente aquele "outro mundo", que segundo a revelação é "o reino de Deus", é também a definitiva e eterna "pátria" do homem (cf. Flp 3, 20), é a "casa do Pai" (Jo 14, 2). Aquele "outro mundo", como nova pátria do homem, surge definitivamente do mundo atual, que é temporal — submetido à morte, ou seja à destruição do corpo (cf. Gén 3, 19: "em pó te hás-de tornar") — através da ressurreição. A ressurreição, segundo as palavras de Cristo referidas pelos Sinópticos, significa não só a recuperação da corporeidade e o restabelecimento da vida humana na sua integridade, mediante a união do corpo com a alma, mas também um estado completamente novo da vida humana mesma. Encontramos a confirmação deste novo estado do corpo na ressurreição de Cristo (cf. Rom 6, 5-11). As palavras transmitidas pelos Sinópticos (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 34-35) de novo soarão nessa altura (isto é depois da ressurreição de Cristo) àqueles que as tinham ouvido, diria quase com nova força probante, e ao mesmo tempo adquirirão o carácter de uma promessa convincente. Todavia por ora detemo-nos nestas palavras na sua, fase "pré-pascal", baseando-nos só na situação em que foram pronunciadas. Não há qualquer dúvida de que já na resposta dada aos Saduceus, Cristo desvela a nova condição do corpo humano na ressurreição, e fá-lo propondo exatamente uma referência e um confronto com a condição de que o homem tinha sido participante desde o "princípio".

4. As palavras "Nem casarão nem se darão em casamento" parecem ao mesmo tempo afirmar que os corpos humanos, recuperados e também renovados na ressurreição, manterão a sua peculiaridade masculina ou feminina e que o sentido de ser, no corpo, varão ou mulher será no "outro mundo" constituído e entendido de modo diverso daquilo que foi "desde o princípio" e depois em toda a dimensão da existência terrena. As palavras do Gênesis, "o homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne" (2, 24), constituíram, desde o princípio, aquela condição relativamente à masculinidade ou feminilidade, estendendo-se também ao corpo, que justamente é necessário definir "conjugal" e ao mesmo tempo "procriativa" e "generativa"; ela, de facto, está ligada com a bênção da fecundidade, pronunciada por Deus (Elohim) na criação do homem "varão e mulher" (Gén 1, 27). As palavras pronunciadas por Cristo sobre a ressurreição consentem-nos deduzir que a dimensão de masculinidade e feminilidade — isto é o ser, no corpo, de varão e de mulher — será de novo constituída juntamente com a ressurreição do corpo no "outro mundo".

5. É possível dizer alguma coisa ainda mais pormenorizada sobre este tema? Sem dúvida, as palavras de Cristo referidas pelos Sinópticos (especialmente na versão de Lc 20, 27-40) autorizam-nos a isto. Lemos nelas, com efeito, que "aqueles que forem julgados dignos de participar do outro mundo e da ressurreição dos mortos... já não podem morrer; são semelhantes aos anjos e, sendo filhos da ressurreição, são filhos de Deus" (Mateus e Marcos referem só que "serão como anjos nos céus"). Esse enunciado consente sobretudo deduzir uma espiritualização do homem segundo uma dimensão diversa daquela da vida terrena (e até diversa da do mesmo "princípio"). É óbvio que não se trata aqui de transformação da natureza do homem na angélica, isto é puramente espiritual. O contexto indica claramente que o homem conservará no "outro mundo" a própria natureza humana psicossomática. Se fosse diversamente, não teria sentido falar de ressurreição.

Ressurreição significa restituição à verdadeira vida da corporeidade humana, que foi sujeita à morte na sua fase temporal. Na expressão de Lucas (20, 36) por nós citada há instantes (e na de Mt 22, 30 e de Mc 12, 25) trata-se certamente da natureza humana, isto é psicossomática. A comparação com os seres celestiais, usada no contexto, não constitui novidade alguma na Bíblia. Além do mais, já o Salmo, exaltando o homem como obra do Criador, diz: "Contudo, criaste-lo pouco inferior aos anjos" (Sl 8, 6). É necessário supor que na ressurreição esta semelhança se tornará maior: não através de uma desencarnação do homem, mas mediante outro gênero (poder-se-ia mesmo dizer: outro grau) de espiritualização da sua natureza somática — isto é mediante outro "sistema de forças" no interior do homem. A ressurreição significa nova submissão do corpo ao espírito.

6. Antes de nos aplicarmos a desenvolver esse argumento, convém recordar que a verdade sobre a ressurreição teve significado-chave para a formação de toda a antropologia teológica, que poderia ser considerada simplesmente como "antropologia da ressurreição". Refletir sobre a ressurreição fez que Tomás de Aquino pusesse de parte na sua antropologia metafísica (e ao mesmo tempo teológica) a concepção filosófica platônica sobre a relação entre a alma e o corpo e se aproximasse da concepção de Aristóteles (1). A ressurreição, de facto, assegura, pelo menos indiretamente, que o corpo, no conjunto do composto humano, não está só temporalmente unido à alma (como sua "prisão" terrena, como julgava Platão) (2), mas que juntamente com a alma constitui a unidade e integridade do ser humano. Assim de modo preciso ensinava Aristóteles (3), diversamente de Platão. Se São Tomás na sua antropologia aceitou a concepção de Aristóteles, fê-lo atendendo à verdade sobre a ressurreição. A verdade sobre a ressurreição afirma, com efeito, com clareza que a perfeição escatológica e a felicidade do homem não podem entender-se com um estado da alma sozinha, separada (segundo Platão: liberta) do corpo, mas é preciso entendê-la como o estado do homem definitiva e perfeitamente "integrado" através de uma união tal da alma com o corpo, que qualifica e assegura definitivamente a referida integridade perfeita.

Neste ponto interrompemos a nossa reflexão a respeito das palavras pronunciadas por Cristo sobre a ressurreição. A grande riqueza dos conteúdos encerrados nestas palavras leva-nos e retomá-las nas futuras considerações.

Quarta-feira, 9 de Dezembro de 1981
A perfeita realização da pessoa

1. "Na ressurreição nem os homens terão mulheres, nem as mulheres maridos, mas serão como anjos de Deus no céu" (Mt 22, 30; analogamente Mc 12, 25). "São semelhantes aos anjos, e, sendo filhos da ressurreição, são filhos de Deus" (Lc 20, 36).

Procuremos compreender estas palavras de Cristo relativas à futura ressurreição, para delas tirarmos conclusões sobre a espiritualização do homem, diferente da espiritualização da vida terrena. Poder-se-ia aqui falar também de um perfeito sistema de forças nas relações recíprocas entre o que no homem é espiritual e o que é corpóreo. O homem "histórico", em seguida ao pecado original, experimenta uma múltipla imperfeição deste sistema de forças, que se manifesta nas bem conhecidas palavras de São Paulo: "Outra lei vejo nos meus membros, a lutar contra a lei da minha razão" (Rom 7, 23).

O homem "escatológico" estará livre dessa "oposição". Na ressurreição o corpo voltará à perfeita unidade e harmonia com o espírito: o homem já não experimentará a oposição entre o que nele é espiritual e o que é corpóreo. A "espiritualização" significa não só que o espírito dominará o corpo mas, diria, que ele penetrará inteiramente no corpo, e que as forças do espírito penetrarão nas energias do corpo.

2. Na vida terrena, o domínio do espírito sobre o corpo — e a simultânea subordinação do corpo ao espírito — pode, como fruto de um perseverante trabalho sobre nós mesmos, exprimir uma personalidade espiritualmente amadurecida; todavia, o facto de as energias do espírito conseguirem dominar as forças do corpo não tira a possibilidade mesma da recíproca oposição entre elas. Mas a "espiritualização", a que aludem os Evangelhos sinópticos (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 34-35) nos textos aqui analisados, encontra-se já fora de tal possibilidade. É portanto uma espiritualização perfeita, em que é completamente eliminada a possibilidade de "outra lei lutar contra a lei da... razão" (cf. Rom 7, 23). Este estado que — como é evidente — se diferencia essencialmente (e não só quanto ao grau) daquilo que experimentamos na vida terrena, não significa todavia alguma "desencarnação" do corpo nem, por conseguinte, uma "desumanização" do homem. Antes, ao contrário, significa a sua perfeita "realização". De fato, no ser composto, psicossomático, que é o homem, a perfeição não pode consistir numa recíproca oposição do espírito e do corpo, mas numa profunda harmonia entre eles, na salvaguarda do primado do espírito. No "outro mundo", tal primado será realizado e manifestar-se-á numa perfeita espontaneidade, privada de qualquer oposição por parte do corpo. Todavia isto não se entende como definitiva "vitória", do espírito sobre o corpo. A ressurreição consistirá na perfeita participação de tudo o que no homem é corpóreo naquilo que nele é espiritual. Ao mesmo tempo consistirá na perfeita realização do que no homem é pessoal.

3. As palavras dos Sinópticos asseguram que o estado do homem no "outro mundo" será não só estado de perfeita espiritualização, mas também de fundamental "divinização" da sua humanidade. Os "filhos da ressurreição" — como lemos em Lucas 20, 36 não só "são iguais aos anjos", mas também "são filhos de Deus". Pode-se tirar daí a conclusão de o grau da espiritualização, próprio do homem "escatológico", ter a sua fonte no grau da sua "divinização"; incomparavelmente superior àquela que se pode conseguir na vida terrena. É necessário acrescentar que se trata não só de um grau diverso, mas em certo sentido doutro gênero de "divinização". A participação na natureza divina, a participação na vida interior de Deus mesmo, penetração e permeação daquilo que é essencialmente humano por parte do que é essencialmente divino, atingirá então o seu auge, pelo qual a vida do espírito humano chegará a tal plenitude que antes lhe era absolutamente inacessível. Esta nova espiritualização será portanto fruto da graça, isto é de Deus se comunicar, na sua mesma divindade, não só à alma, mas a toda a subjetividade psicossomática do homem. Falamos aqui da "subjetividade" (e não só da "natureza"), porque aquela divinização deve entender-se não só como um "estado interior" do homem (isto é: do sujeito), capaz de ver Deus "face a face", mas também como nova formação de toda a subjetividade pessoal do homem à medida da união com Deus no Seu mistério trinitário e da intimidade com Ele na perfeita comunhão das pessoas. Esta intimidade — com toda a sua intensidade subjectiva — não absorverá a subjetividade pessoal do homem, antes, pelo contrário, fá-la-á ressaltar numa medida incomparavelmente maior e mais plena.

4. A "divinização" no "outro mundo", indicada pelas palavras de Cristo, trará ao espírito humano tal "gama de experiência" da verdade e do amor, que o homem nunca poderia atingir na vida terrena. Quando Cristo fala da ressurreição, demonstra ao mesmo tempo que nesta experiência escatológica da verdade e do amor, unida à visão de Deus "face a face", participará também, a seu modo, o corpo humano. Quando Cristo diz que os que participarem na futura ressurreição não tomarão mulher nem marido (cf. Mc 12, 25), as Suas palavras — como já antes foi observado — afirmam não só o fim da história terrena ligada ao matrimônio e à procriação, mas parecem também desvelar o novo significado do corpo. É porventura possível, neste caso, pensar — a nível de escatologia bíblica — no descobrimento do significado "esposal" do corpo, sobretudo como significado "virginal" de ser, quanto ao corpo, homem ou mulher? Para responder a esta

pergunta, que deriva das palavras referidas pelos Sinópticos, convém penetrar mais a fundo na essência mesma do que será a visão beatífica do Ser Divino, visão de Deus "face a face" na vida futura. É necessário também deixarmos-nos guiar por aquela "gama de experiência" da verdade e do amor, que ultrapassa os limites das possibilidades cognitivas e espirituais do homem na temporalidade, e de que ele se tornará participante no "outro mundo".

5. Esta "experiência escatológica" do Deus Vivo concentrará em si não só todas as energias espirituais do homem, mas, ao mesmo tempo, desvelar-lhe-á, de modo vivo e experimental, "o comunicar-se" de Deus a tudo o que é criado e, em particular, ao homem; o que é mais pessoal "dar-se" de Deus, na sua mesma divindade, ao homem: àquele ser, que desde o princípio traz em si a imagem e semelhança d'Ele. Assim, portanto, no "outro mundo" o objecto da "visão" será aquele mistério oculto da eternidade no Pai, mistério que no tempo foi revelado em Cristo, para completar-se incessantemente por obra do Espírito Santo; aquele mistério tornar-se-á, se assim nos podemos exprimir, o conteúdo da experiência escatológica e a "forma" da inteira existência humana na dimensão do "outro mundo". A vida eterna deve entender-se em sentido escatológico, isto é como plena e perfeita experiência daquela graça (charis) de Deus, da qual o homem se torna participante por meio da fé durante a vida terrena, e que pelo contrário deverá não só revelar-se àqueles que participarão do "outro mundo" em toda a sua penetrante profundidade, mas ser também experimentada na sua realidade beatificante.

Aqui suspendemos a nossa reflexão centrada sobre as palavras de Cristo relativas à futura ressurreição dos corpos. Nesta "espiritualização" e "divinização", em que o homem participará na ressurreição, descobrimos — numa dimensão escatológica — as mesmas características que qualificavam o significado "esposal" do corpo; descobrimo-lo no encontro com o mistério de Deus Vivo, que se desvela mediante a visão d'Ele "face a face".

Quarta-feira, 16 de Dezembro de 1981

As palavras de Cristo sobre a ressurreição completam a revelação do corpo

1. "Na ressurreição... nem os homens terão mulheres, nem as mulheres maridos, mas serão como anjos de Deus" (Mt 22, 30, analogamente Mc 12, 25). "... São semelhantes aos anjos e, sendo filhos da ressurreição, são filhos de Deus" (Lc 20, 36).

A comunhão (communio) escatológica do homem com Deus, constituída graças ao amor de uma perfeita união, será alimentada pela visão, "face a face", da contemplação daquela comunhão mais perfeita, porque puramente divina, que é a comunhão trinitária das Pessoas divinas na unidade da mesma divindade.

2. As palavras de Cristo, referidas pelos Evangelhos sinópticos, consentem-nos deduzir que os possuidores do "outro mundo" conservarão — nesta união com o Deus vivo, que brota da visão beatífica da Sua unidade e comunhão trinitária — não só a sua autêntica subjetividade, mas a adquirirão em medida muito mais perfeita que na vida terrena. Nisto será, além disso, confirmada a lei da ordem integral da pessoa, segundo a qual a perfeição da comunhão não só é condicionada pela perfeição ou maturidade espiritual do sujeito, mas também, por sua vez, a determina. Aqueles que participarem no "mundo futuro", isto é na perfeita comunhão com o Deus vivo, gozarão de uma subjetividade perfeitamente madura. Se nesta perfeita subjetividade, conservando embora no seu corpo ressuscitado, isto é glorioso, a masculinidade e a feminilidade, "não tomarão mulher nem marido", isto explica-se não só com o fim da história, mas também — e sobretudo — com a "autenticidade escatológica" da resposta àquele "comunicar-se" do Sujeito Divino, que formará a beatificante experiência do dom de Si mesmo por parte de Deus, absolutamente superior a toda a experiência própria da vida terrena.

3. O recíproco dom de si mesmo a Deus — dom, em que o homem concentrará e exprimirá todas as energias da própria subjetividade pessoal e ao mesmo tempo psicossomática — será a resposta ao dom de Si mesmo por parte de Deus ao homem (1). Neste recíproco dom de si por parte do homem, dom que se tornará, até ao fundo e definitivamente, beatificante, como resposta digna de um sujeito pessoal ao dom de si por parte de Deus, a "virgindade" ou melhor o estado virginal do corpo manifestar-se-á plenamente como simples complemento escatológico do significado "esponsal" do corpo, como o sinal específico e a expressão autêntica de toda a subjetividade pessoal. Assim portanto, aquela situação escatológica, em que "não tomarão mulher nem marido", tem o seu sólido fundamento no estado futuro do sujeito pessoal, quando, em seguida à visão de Deus "face a face", nascer nele um amor de tal profundidade e força de concentração sobre Deus mesmo, que absorverá completamente a sua inteira subjetividade psicossomática.

Esta concentração do conhecimento ("visão") e do amor sobre Deus mesmo — concentração que só pode ser a plena participação na vida: interior de Deus, isto é na mesma Realidade Trinitária — será ao mesmo tempo a descoberta, em Deus, de todo o "mundo" das relações, constitutivas da sua perene ordem ("cosmos"). Tal concentração será sobretudo a redescoberta de si por parte do homem, não só na profundidade da própria pessoa, mas também naquela união que é própria do mundo das pessoas na constituição psicossomática delas. Certamente é uma união de comunhão. A concentração da consciência e do amor sobre Deus mesmo, na comunhão trinitária das pessoas pode encontrar uma resposta beatificante naqueles que se tornarem participantes do "outro mundo", só através do realizar-se da comunhão recíproca comensurada às pessoas criadas. E por isso professamos a fé na "comunhão dos Santos" (communio sanctorum) e professamo-la em relação orgânica com a fé na "ressurreição dos mortos". As palavras com que afirma Cristo que no "outro mundo... não tomarão mulher nem marido", estão na base destes conteúdos da nossa fé, e, ao mesmo tempo, requerem uma adequada interpretação precisamente à sua luz. Devemos pensar na realidade do "outro mundo", nas categorias da redescoberta de uma nova e perfeita subjetividade de cada um, e ao mesmo tempo da redescoberta de uma nova, perfeita intersubjetividade de todos. De tal modo, esta realidade significa o verdadeiro e definitivo complemento da subjetividade humana, e, nesta base, o definitivo complemento do significado "esponsal" do corpo. A total concentração da subjetividade criada, remida e glorificada, sobre Deus mesmo não afastará o homem deste complemento, antes — pelo contrário — vos introduzirá e vos consolidará nela. Pode-se dizer, por fim, que deste modo a realidade escatológica se tornará fonte da perfeita atuação da "ordem trinitária" no mundo criado das pessoas.

5. As palavras com que apela Cristo para a futura ressurreição — palavras confirmadas de modo singular pela Sua ressurreição — completam o que nas presentes reflexões costumamos chamar "revelação do corpo". Tal revelação penetra em certo sentido no coração mesmo da realidade que experimentamos, e esta realidade é sobretudo o homem, o seu corpo, o corpo do homem "histórico". Em igual tempo, esta revelação consente-nos ultrapassar a esfera desta experiência em duas direções. Primeiro que tudo, na direção daquele "princípio", ao qual Cristo faz referência no Seu colóquio com os Fariseus a respeito da indissolubilidade do matrimônio (cf. Mt 19, 3-9); em segundo lugar, na direção do "outro mundo", para o qual

o Mestre chama a atenção dos seus ouvintes em presença dos Saduceus, que "afirmam que não há ressurreição" (Mt 22, 23). Estes dois "ampliamentos da esfera" da experiência do corpo (se assim se pode dizer) não são completamente inacessíveis para a nossa compreensão (obviamente teológica) do corpo. O que o corpo humano é no âmbito da experiência histórica do homem não é de todo interrompido por aquelas duas dimensões da sua existência, reveladas mediante a palavra de Cristo.

6. É claro que se trata aqui não tanto do "corpo" em abstrato, mas do homem que é espiritual e corpóreo juntamente. Prossequindo nas duas direções, indicadas pela palavra de Cristo, e ligando-nos de novo à experiência do corpo na dimensão da nossa existência terrena (portanto na dimensão histórica), podemos fazer certa reconstrução teológica do que poderia ser a experiência do corpo em base ao "princípio" revelado do homem e também daquilo que ele será na dimensão do "outro mundo". A possibilidade de tal reconstrução, que amplia a nossa experiência do homem-corpo, indica, pelo menos indiretamente, a coerência da imagem teológica do homem nestas três dimensões, que juntamente concorrem para a constituição da teologia do corpo.

Ao interromper, por hoje, as reflexões sobre este tema, convido-vos a dirigir os vossos pensamentos para os dias santos do Advento que estamos a viver.

Nota

1) "Na concepção bíblica (...) trata-se de uma imortalidade "dialógica" (ressuscitação!), quer dizer que a imortalidade não deriva simplesmente da óbvia verdade de o indivisível não poder morrer, mas do ato salvador daquele que ama, que tem poder de o fazer; por isso o homem não pode desaparecer totalmente, porque é conhecido e amado por Deus. Se todo o amor postula a eternidade, o amor de Deus não só a quer, mas exercita-a e é-a.

... Dado que a imortalidade apresentada pela Bíblia não deriva da força própria de quanto de per si é indestrutível, mas de ser acolhido no diálogo com o Criador, por este facto deve-se chamar ressuscitação..." (J. Ratzinger, "Risurrezione della carne — aspetto teologico", em: Sacramentum Mundi, vol. 7, Bréscia 1977, Morcelliana, pp. 160-161).

1982

Quarta-feira, 13 de Janeiro de 1982
Valor primeiro e definitivo do corpo humano

1. "Quando ressuscitarem... nem casarão, nem se darão em casamento, mas serão como anjos nos céus" (Mc 12, 25, analogamente Mt 22, 30). "... São semelhantes aos anjos e, sendo filhos da ressurreição, são filhos de Deus" (Lc 20, 36).

As palavras, com que se refere Cristo à futura ressurreição — palavras confirmadas de maneira singular pela Sua própria ressurreição —, completam o que nas presentes reflexões nos habituamos a chamar "revelação do corpo". Tal revelação penetra, por assim dizer, no coração mesmo da realidade que experimentamos, e esta realidade é sobretudo o homem, o seu corpo: o corpo do homem "histórico". Ao mesmo tempo, tal revelação consente-nos ultrapassar a esfera desta experiência em duas direções. Primeiro, na direção daquele "princípio" ao qual faz referência Cristo na sua conversa com os Fariseus a respeito da indissolubilidade do matrimônio (cf. Mt 19, 3-8); depois, na direção do "mundo futuro", para o qual o Mestre dirige os espíritos e os seus ouvintes, em presença dos Saduceus que "afirmam que não há a ressurreição" (Mt 22, 23).

2. Nem a verdade, sobre aquele "princípio" de que fala Cristo, nem a verdade escatológica, podem ser atingidas pelo homem só com os métodos empíricos e racionalistas. Todavia, não é acaso possível afirmar que o homem traz, em certo sentido, estas duas dimensões no fundo da experiência do próprio ser, ou antes que ele de algum modo está encaminhado para elas como para dimensões que justificam plenamente o significado mesmo do seu ser corpo, isto é, do seu ser homem "carnal"? Enquanto, depois, à dimensão escatológica, não é acaso verdade que a morte mesma e a destruição do corpo podem conferir ao homem um eloquente significado a respeito da experiência em que se realiza o sentido pessoal da existência? Quando Cristo fala da futura ressurreição, as Suas palavras não caem no vácuo. A experiência da humanidade, especialmente a experiência do corpo, permitem ao ouvinte unir àquelas palavras a imagem da sua nova existência no "mundo futuro", a que a experiência terrena fornece o substrato e a base? Uma correspondente reconstrução teológica é possível.

3. Para a construção desta imagem — que, quanto ao conteúdo, corresponde ao artigo da nossa profissão de fé: "creio na ressurreição dos mortos" — concorre em grande medida o conhecimento de que existe uma relação entre a experiência terrena e toda a dimensão do "princípio" bíblico do homem no mundo. Se no princípio Deus "os criou varão e mulher" (Gén 1, 27), se nesta dualidade relativa ao corpo previu também tal unidade que "serão uma só carne" (Gén 2, 24), se ligou esta unidade à bênção da fecundidade ou seja da procriação (cf. Gén 1, 29), e se agora, falando da futura ressurreição diante dos Saduceus, Cristo explica que "no outro mundo "nem casarão nem se darão em casamento" — então é claro que se trata aqui de um desenvolvimento da verdade sobre o homem mesmo. Cristo indica a Sua identidade, embora esta identidade se realize na experiência escatológica de modo diverso a respeito da experiência do "princípio" mesmo, e de toda a história. Todavia, o homem será sempre o mesmo, tal como saiu das mãos do seu Criador e Pai. Cristo diz: "Nem casarão, nem se darão em casamento", mas não afirma que este homem do "mundo futuro" já não será varão e mulher como o foi "desde o princípio". É portanto evidente que o significado de ser, quanto ao corpo, varão ou mulher no "mundo futuro" deve procurar-se fora do matrimônio e da procriação, mas não há qualquer motivo para o procurar fora daquilo que (independentemente da bênção da procriação) deriva do mistério mesmo da criação e que em seguida forma também a mais profunda estrutura da história do homem sobre a terra, dado que esta história foi profundamente penetrada pelo mistério da redenção.

4. Na sua situação original, o homem portanto está só e ao mesmo tempo torna-se varão e mulher: unidade dos dois. Na sua solidão "revela-se" a si como pessoa, para "revelar", ao mesmo tempo, na unidade dos dois a comunhão das pessoas. Num ou noutro estado, o ser humano constitui-se como imagem e semelhança de Deus. Desde o princípio o homem é também corpo entre os corpos e na unidade dos dois torna-se varão e mulher, descobrindo o significado "esponsal" do seu corpo à medida de sujeito pessoal. Em seguida, o sentido de ser corpo e, em particular, de ser no corpo varão e mulher, está ligado com o matrimônio e a procriação (quer dizer, com a paternidade e a maternidade). Todavia, o significado original e fundamental de ser corpo, como também de ser, enquanto corpo, varão e mulher — isto é precisamente aquele significado "esponsal" — está unido a o homem ser criado como pessoa e chamado à vida "in communione personarum". O matrimônio e a procriação em si mesma não determinam definitivamente o significado original e fundamental do ser corpo nem do ser, enquanto corpo, varão e mulher. O matrimônio e a procriação dão só realidade concreta àquele significado nas dimensões da história. A ressurreição indica o encerramento da dimensão histórica. E eis que as palavras "quando ressuscitarem os mortos... nem casarão nem se darão em casamento" (Mc 12, 25) exprimem univocamente não só qual significado não terá o corpo humano no "mundo futuro", mas consentem-nos também deduzir que o significado "esponsal" do corpo, na ressurreição para a vida futura, corresponderá de modo perfeito quer ao homem, como varão-

mulher, ser pessoa criada à "imagem e semelhança de Deus", quer a esta imagem se realizar na comunhão das pessoas. Aquele significado "esposal" de ser corpo realizar-se-á, portanto, como significado perfeitamente pessoal e comunitário ao mesmo tempo.

5. Falando do corpo glorificado através da ressurreição para a vida futura, temos no espírito o homem, varão-mulher, em toda a verdade da sua humanidade: o homem que, juntamente com a experiência escatológica do Deus vivo (com a visão "face a face"), experimentará precisamente tal significado do próprio corpo. Será esta uma experiência completamente nova, e ao mesmo tempo não será de nenhum modo alheada por aquilo em que o homem "desde o princípio" teve parte e também não por aquilo que, na dimensão histórica da sua existência, constituiu nele a fonte da tensão entre o espírito e o corpo, relativa sobretudo precisamente ao significado procriativo do corpo e do sexo. O homem do "mundo futuro" encontrará, nessa nova experiência do próprio corpo, exatamente a realização daquilo que trazia em si, perene e historicamente, em certo sentido, como herança e mais ainda como encargo e objectivo, como conteúdo do "ethos".

6. A glorificação do corpo, como fruto escatológico da sua espiritualidade divinizante, revelará o valor definitivo daquilo que desde o princípio devia ser sinal distintivo da pessoa criada no mundo visível, como também meio do recíproco comunicar-se entre as pessoas e uma autêntica expressão da verdade e do amor, pela qual se constrói a *communio personarum*. Aquele perene significado do corpo humano — a que a existência de cada homem, gravado pela hereditariedade da concupiscência, trouxe necessariamente uma série de limitações, lutas e sofrimentos — então se desvelará de novo, e se desvelará em tal simplicidade e esplendor juntamente, de maneira que todo o participante do "outro mundo" encontrará, no seu corpo glorificado, a fonte da liberdade do dom. A perfeita "liberdade dos filhos de Deus" (cf. Rom 8, 14) alimentará, com aquele dom, também cada uma das comunhões que formarão a grande comunidade da comunhão dos santos.

7. É demasiado evidente que — sobre a base das experiências e conhecimentos do homem na temporalidade, isto é "neste mundo" — é difícil construir uma imagem plenamente adequada do "mundo futuro". Todavia, não há ao mesmo tempo dúvida de que, com a ajuda das palavras de Cristo, é possível e alcançável certa aproximação pelo menos desta imagem. Servimo-nos desta aproximação teológica, professando a nossa fé na "ressurreição dos mortos" e na "vida eterna", como também a fé na "comunhão dos santos", que pertence à realidade do "mundo futuro".

8. Ao concluirmos esta parte das nossas reflexões, convém verificar uma vez mais que as palavras de Cristo referidas pelos Evangelhos sinópticos (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 34-35) têm significado determinante não só pelo que respeita às palavras do Livro do Gênesis (às quais Cristo se refere noutra circunstância), mas também naquilo que se relaciona com toda a Bíblia. Estas palavras consentem-nos, em certo sentido, ler novamente — isto é até ao fundo — todo o significado revelado do corpo, o significado de ser homem, isto é pessoa "encarnada", de ser enquanto corpo varão-mulher. Estas palavras permitem-nos compreender o que pode significar, na dimensão escatológica do "outro mundo", aquela unidade na humanidade, que foi constituída "no princípio" e que as palavras de Gênesis 2, 24 ("O homem... unir-se-á a sua mulher e os dois serão uma só carne"), pronunciadas no ato da criação do homem como varão e mulher, pareciam orientar-se — se não completamente, pelo menos sobretudo — para "este mundo". Dado que as palavras do Livro do Gênesis eram quase o limiar de toda a teologia do corpo — limiar sobre que se baseou Cristo no seu ensinamento sobre o matrimônio e sobre a indissolubilidade dele — então é necessário admitir que as Suas palavras, referidas pelos Sinópticos, são como um novo limiar desta verdade integral sobre o homem, que encontramos na Palavra revelada de Deus. É indispensável que nos detenhamos neste limiar, se queremos que a nossa teologia do corpo — e também a nossa "espiritualidade do corpo" cristã — possam servir-se dela como de uma imagem completa.

Quarta-feira, 27 de Janeiro de 1982

A ressurreição de Cristo é resposta ao inevitável da morte do corpo

1. Durante as precedentes Audiências refletimos sobre as palavras de Cristo acerca do "outro mundo", que surgirá juntamente com a ressurreição dos corpos.

Essas palavras tiveram ressonância especialmente intensa no ensinamento de São Paulo. Entre a resposta dada aos Saduceus, transmitida pelos Evangelhos sinópticos (cf. Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36), e o apostolado de Paulo, realizou-se antes de tudo o facto da ressurreição do mesmo Cristo e depois uma série de encontros com o Ressuscitado, entre os quais se deve mencionar, como último anel, o acontecimento ocorrido perto de Damasco. Saulo ou Paulo de Tarso que, uma vez convertido, se tornou o "apóstolo dos gentios", teve também a sua experiência pós-pascal, análoga à dos outros Apóstolos. Na base da sua fé na ressurreição, que ele exprime sobretudo na primeira Carta aos Coríntios (Capítulo 15), está certamente aquele encontro com o Ressuscitado, que se tornou início e fundamento do seu apostolado.

2. É difícil aqui resumir e comentar adequadamente a estupenda e vasta argumentação do 15º capítulo da primeira Carta aos Coríntios em todos os seus particulares. É significativo que, respondendo Cristo — com as palavras referidas pelos Evangelhos Sinópticos — aos Saduceus que "negam haver ressurreição" (Lc 20,-27), Paulo, por seu lado, responde ou antes polemiza ('em conformidade com o seu temperamento') com aqueles que o atacam (1). Cristo, na sua resposta (pré-pascal) não fazia referência à própria ressurreição, mas apelava para a fundamental realidade da Aliança veterotestamentária, para a realidade do Deus vivo, que está na base da convicção acerca da possibilidade da ressurreição: o Deus vivo "não é um Deus dos mortos mas dos vivos" (Mc 12, 27). Paulo na sua argumentação pós-pascal sobre a futura ressurreição apela sobretudo para a realidade e para a verdade da ressurreição de Cristo. Mais, defende tal verdade mesmo como fundamento da fé na sua integridade: "... Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e vã também a vossa fé... Mas não! Cristo ressuscitou dos mortos" (1 Cor 15, 14.20).

3. Aqui nos encontramos na mesma linha da revelação: a ressurreição de Cristo é a última e a mais plena palavra da auto-revelação do Deus vivo como "Deus não dos mortos mas dos vivos" (Mc 12, 27). É a última e mais plena confirmação da verdade sobre Deus, que desde o princípio se exprime por meio desta revelação. A ressurreição, além disso, é a resposta do Deus da vida à inevitabilidade histórica da morte, a que o homem foi submetido desde o momento da ruptura da primeira Aliança, morte que, juntamente com o pecado, entrou na sua história. Tal resposta acerca da vitória ganha sobre a morte, é explicada pela primeira Carta aos Coríntios (capítulo 15) com singular perspicácia, apresentando a ressurreição de Cristo como o início daquela realização escatológica, em que por Ele e n'Ele tudo voltará ao Pai, tudo. Lhe será submetido, isto é, entregue definitivamente, para que "Deus seja tudo em todos" (1 Cor 15, 28). E então — nesta definitiva vitória sobre o pecado, sobre o que contrapunha a criatura ao Criador — será também vencida a morte: "O último inimigo a ser destruído será a morte" (1 Cor 15, 26).

4. Em tal contexto estão inseridas as palavras que podem ser consideradas síntese da antropologia paulina relativa à ressurreição. E é sobre estas palavras que será conveniente determo-nos aqui mais longamente. Lemos, de facto, na primeira Carta aos Coríntios 15, 42-46, acerca da ressurreição dos mortos: "Semeia-se na corrupção e ressuscita-se na incorrupção. Semeia-se na ignominia e ressuscita-se na glória. Semeia-se na fraqueza, ressuscita-se na força. Semeia-se corpo natural e ressuscita-se corpo espiritual. Se há corpo natural, também o há espiritual. Por isso, está escrito: 'O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente; o último Adão é espírito vivificante. Mas não é o espiritual que vem primeiro, é sim o natural; o espiritual vem depois'".

5. Entre esta antropologia paulina da ressurreição e a que deriva do texto dos Evangelhos sinópticos (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36), existe coerência essencial, só que o texto da primeira Carta aos Coríntios está mais desenvolvido. Paulo aprofunda o que tinha anunciado Cristo, penetrando, ao mesmo tempo, nos vários aspectos daquela verdade que nas palavras escritas pelos Sinópticos tinha sido expressa de modo conciso e substancial. É, além disso, significativo para o texto paulino que a perspectiva escatológica do homem, baseada sobre a fé "na ressurreição dos mortos", está unida com a referência ao "princípio" como também com a profunda consciência da situação "histórica" do homem. O homem, a quem Paulo se dirige na primeira Carta aos Coríntios é que se opõe (como os Saduceus) à possibilidade da ressurreição, tem ainda a sua ("histórica") experiência do corpo, e desta experiência resulta, com toda a clareza, que o corpo é "corruptível", "débil", "animal" e "ignóbil".

6. Tal homem, destinatário do seu escrito — seja na Comunidade de Corinto seja também, diria, em todos os tempos — Paulo confronta-o com Cristo ressuscitado, "o último Adão". Fazendo assim, convida-o, em certo sentido, a seguir os rastros da própria experiência pós-pascal. Ao mesmo tempo recorda-lhe "o primeiro Adão", isto é, leva-o a dirigir-se ao "princípio", àquela primeira verdade acerca do homem e do

mundo, que está na base da revelação do mistério do Deus vivo. Assim, portanto, Paulo reproduz na sua síntese tudo o que anunciara Cristo, quando apelou, em três momentos diversos, para o "princípio" no colóquio com os Fariseus (cf. Mt 19, 3-8; Mc 10, 2-9); para o "coração" humano, como lugar de luta com as concupiscências no interior do homem, durante o sermão da Montanha (cf. Mt 5, 27); e para a ressurreição como realidade do "outro mundo", no colóquio com os Saduceus (cf. Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36).

7. Ao estilo da síntese de Paulo pertence portanto o facto de ela lançar as suas raízes no conjunto do mistério revelado da criação e da redenção, do qual ela parte e, em cuja luz unicamente, ela encontra a sua explicação. A criação do homem, segundo a narrativa bíblica, é uma vivificação da matéria mediante o espírito, graças à qual "o primeiro homem Adão... foi feito alma vivente" (1 Cor 15,45). O texto paulino repete aqui as palavras do livro do Gênesis 2, 7, isto é, da segunda narrativa da criação do homem (chamada: narrativa javista). É sabido pela mesma fonte que esta originária "animação do corpo" sofreu uma corrupção por causa do pecado. Embora, neste ponto da primeira Carta aos Coríntios, o Autor não fale diretamente do pecado original, todavia a série de definições que atribui ao corpo do homem histórico, escrevendo que é "corruptível... débil... animal... ignóbil...", indica suficientemente o que, segundo a revelação, é consequência do pecado, aquilo que o mesmo Paulo chamará noutra passagem "servidão da corrupção" (Rom 8, 21). A esta "servidão da corrupção" está submetida indiretamente toda a criação por causa do pecado do homem, o qual foi posto pelo Criador no meio do mundo visível para que "dominasse" (cf. Gén 1, 28). Assim, o pecado do homem tem dimensão não só interior, mas também "cósmica". E segundo tal dimensão, o corpo — que Paulo (em conformidade com a sua experiência) caracteriza como "corruptível... débil... animal... ignóbil..." — exprime em si o estado da criação depois do pecado. Esta criação, de facto, "tem gemido e sofrido as dores do parto até hoje" (Rom 8, 22). Todavia, como as dores do parto estão unidas ao desejo do nascimento, à esperança de um homem novo, assim também toda a criação espera "com impaciência a revelação dos filhos de Deus... e alimenta esperança de ser, também ela, libertada da escravidão da corrupção, para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rom 8, 19-21).

8. Através de tal contexto "cósmico" da afirmação contida na Carta aos Romanos — em certo sentido, através do "corpo de todas as criaturas" — procuramos compreender até ao fundo a interpretação paulina da ressurreição. Se esta imagem do corpo do homem histórico, tão profundamente realista e adequada à experiência universal dos homens, esconde em si, segundo Paulo, não só a "escravidão da corrupção", mas também a esperança, semelhante àquela que acompanha "as dores do parto", isto acontece porque o Apóstolo encerra nesta imagem também a presença do mistério da redenção. A consciência daquele mistério desprende-se exatamente de todas as experiências do homem que se podem definir como "escravidão da criação"; e desprender-se, porque a redenção opera na alma do homem mediante os dons do Espírito: "... Também nós próprios, que possuímos as premissas do Espírito, gememos igualmente em nós mesmos, aguardando a filiação adoptiva, a libertação do nosso corpo" (Rom 8, 23). A redenção é o caminho para a ressurreição. A ressurreição constitui o termo definitivo da redenção do corpo.

Retomaremos a análise do texto paulino da primeira Carta aos Coríntios nas nossas seguintes reflexões.

Nota

1) Os Coríntios eram provavelmente afligidos por correntes de pensamento derivadas do dualismo platónico e do neopitagorismo de inspiração religiosa, do estoicismo e do epicurismo; todas as filosofias gregas, aliás, negavam a ressurreição do corpo. Paulo tinha já experimentado em Atenas a reação dos Gregos contra a doutrina da ressurreição, durante o seu discurso no Areópago (cf. Act 17, 32).

Quarta-feira, 10 de Março de 1982

Na Quaresma, “tempo propício” à reflexão e à “conversão”, entro hoje no tema da virgindade ou celibato “por amor do reino dos Céus”, pela sua relação com a teologia do corpo.

Se bem que pareça Cristo ter tratado do assunto separadamente, no colóquio com os fariseus sobre o matrimônio também se lhe refere, de modo explícito. Não para contrapor matrimônio e virgindade, mas para realçar um especial valor, que há-de ser descoberto e captado como vocação, só por alguns, como uma espécie de excepção àquilo que é a regra comum na vida presente.

Trata-se, de fato, de um conselho, mais do que de um mandamento; dom a acolher para dar uma orientação à vida, na perspectiva do estado escatológico; Cristo, porém, não o refere primariamente ao Céu, mas ao “princípio”, ao mistério da criação. Dom carismático, não a todos destinado: “. . . mas só àqueles aos quais foi concedido” (Matth. 19, 11).

Hoje e sempre adoremos a Deus e rezemos pelos que receberam tal “dom”.

Quarta-feira, 17 de Março de 1982

Neste tempo da Quaresma - tempo de conversão, de penitência - refletimos sobre a virgindade ou celibato “por amor do Reino dos Céus”, pela sua relação com uma teologia do corpo humano.

No Evangelho, Jesus Cristo fala de uma renúncia ao matrimônio, não pela incapacidade, congênita ou provocada, de procriar e de realizar os outros fins da união conjugal, mas como ato voluntário, a exigir esforço espiritual, por um fim sobrenatural: “por amor do Reino dos Céus”. Isso não encontrava a seu favor a prática corrente e a tradição entre os ouvintes, para os quais, segundo a mentalidade do Antigo Testamento, o matrimônio era um estado privilegiado.

Mas Cristo foi bem claro sobre o valor e sentido de tal renúncia, que viria a constituir riqueza espiritual da Igreja. Para que cresçais no apreço de tal riqueza, dou-vos a Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 24 de Março de 1982

Sobre o tema do sentido do corpo humano, à luz da Revelação, meditamos no valor da continência “por amor do reino dos Céus”. Jesus Cristo, com factos e palavras, rompendo com a tradição do Antigo Testamento, veio manifestar e proclamar: na perspectiva desse “reino”, que é do “outro mundo” da ressurreição, a pessoa - homem ou mulher - pode abraçar a continência perfeita, para nela se exprimir a fecundidade espiritual, elevada à ordem sobrenatural, por um dom proveniente do Espírito Santo.

Concebido e nascido da Virgem Maria, em cujo matrimônio com São José se verifica uma continência singular e uma perfeita comunhão de pessoas, Cristo Senhor, sobretudo com o próprio exemplo, deixou à Igreja uma imagem nova da continência do homem, com o seu corpo, a amar e a servir o “reino”, em tensão para a glória do “Céu” e para a comunhão dos santos.

Em penhor da esperança pascal, dou-vos a Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 31 de Março de 1982

Tratando ainda do sentido do corpo humano e da sua “redenção”, refletimos hoje no valor do celibato e da virgindade, abraçados “por amor do reino dos Céus”. Ao proclamar tal valor, Cristo, sem se ater à tradição do Antigo Testamento quanto ao matrimônio, pôs em realce a sua finalidade e motivação.

Para escolher conscientemente viver em continência perfeita - Cristo foi bem claro - é necessário ser-se motivado por uma finalidade esclarecida, “entendida” só pelos chamados. É uma decisão pessoal, por motivos sobrenaturais, que tem de assentar numa fé profunda e levar a identificar-se com a verdade e a realidade do “reino dos Céus”.

É uma vocação excepcional e exigente, mas válida e importante para o testemunho e serviço do “reino”; e quem a segue tem uma participação particular no mistério da Redenção (do corpo).

Desejo-vos uma frutuosa Semana Santa, com a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 7 de Abril de 1982

Refletimos sobre a continência perfeita, por amor do reino dos Céus. Mesmo sendo um convite à solidão por Deus, ela respeita integralmente o ser homem ou mulher, bem como a dimensão do amor, que é a comunhão de pessoa com outrem.

A continência perfeita não diminui nem ofusca o valor do matrimônio; é abraçada para realizar uma vocação, por uma via diversa e até de mais plena comunhão intersubjetiva com os outros, a refletir a “imagem e semelhança de Deus”, num aspecto trinitário. Ao escolher o caminho da continência perfeita, com a renúncia que esta comporta, o homem ou a mulher têm consciência de realizar-se plenamente como dom para os outros, numa participação especial e profunda no mistério da Redenção.

Ao desejar-vos os melhores frutos espirituais da Semana Santa, para tardes parte nas alegrias da Páscoa, dou-vos a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 14 de Abril de 1982

Saúdo-vos cordialmente, desejando que a Páscoa, a certeza e alegria da gloriosa Ressurreição do Senhor perdurem em vós, com coerente vida e testemunho do amor cristão, iluminado pela esperança.

Continuamos a reflexão sobre a continência perfeita “por amor do reino dos Céus”, com o seu valor peculiar. Excluídas interpretações maniqueias e tudo o que lhe é contrário, a continência frente ao matrimônio, segundo Cristo, são duas situações pessoais, que não se contrapõem, nem dividem as pessoas na comunidade em “perfeitas” e “imperfeitas” ou “menos perfeitas”.

São opções vitais em que a perfeição é aferida pela medida da caridade, que engloba a vida toda; uma e outra escolha - continência perfeita e matrimônio - se baseiam no amor sponsal, como doação de si a outrem, sempre animada pela caridade. No caso de quem abraça a continência esse amor há-de expressar-se em “paternidade” ou “maternidade” no sentido espiritual, pela fecundidade do Espírito Santo.

Na luz jubilosa de Cristo, nossa Páscoa, dou-vos a Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 21 de Abril de 1982

Uma sudação afetuosa aos peregrinos e ouvintes de língua portuguesa! Em especial aos Grupos provenientes do Rio de Janeiro e São Paulo, Brasil.

No clima do Mistério Pascal, para todos desejo que perdurem a alegria e a paz de Cristo ressuscitado!

Continuando a refletir sobre a continência por amor do reino dos Céus, sabemos que ele é para todos, casados ou não: todos são chamados a trabalhar na vinha do Senhor. Quando Cristo fala da continência perfeita por amor do reino dos Céus não indica em que consiste este reino, nem determina como trabalhar nele. Diz apenas que a continência perfeita às vezes é exigida, mas não indispensável para o reino dos Céus. Deve ser escolhida não por cálculo, como uma coisa pessoalmente vantajosa, mas pelo valor que possui em si mesma, de acordo com o plano de Deus.

O reino dos Céus constitui a plena realização das aspirações de todos os homens. Para aqueles que optam pela continência perfeita, a descoberta de relação sponsal de Cristo com a Igreja adquire uma dimensão particular. Cristo põe esta vocação na perspectiva do “outro mundo”, situando-a, porém no tempo, numa participação mais plena na sua obra redentora.

Que vossa vida seja sempre iluminada pela ideia do reino dos Céus, com a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira 28 de Abril de 1982

Nestes encontros semanais estamos a considerar o significado teológico do corpo. O coração humano é capaz de aceitar exigências em vista de um ideal. O ideal que exige a continência perfeita é o amor para com Cristo, esposo da Igreja e esposo das almas. Implica renúncia; mas renúncia feita por amor.

A mentalidade contemporânea se acostumou a falar de “instinto sexual”, aplicando à realidade humana o que é característico dos animais. Isto não é correto. Sendo animal, o homem é também racional. Para exprimir a sexualidade humana não basta pois o princípio naturalístico. A Bíblia nos revela o sentido esponsal do corpo, em cuja base se encontra não apenas o instinto, mas a consciência da liberdade do dom.

Que possais apreciar o valor do corpo, visto como dom, na perspectiva do amor. Com a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 5 de Maio de 1982

Estamos a considerar a renúncia consciente e voluntária ao matrimônio, proposta por Cristo por amor do reino dos Céus. exatamente por se tratar de uma renúncia consciente, é preciso que o homem se dê conta daquilo que escolhe e também daquilo a que renuncia. A própria renúncia implica a afirmação de um valor, que no caso é o significado esponsal do corpo humano. A chave para compreender a sacramentalidade do matrimônio é o amor esponsal de Cristo para com a Igreja. A própria continência perfeita por amor do reino dos Céus, enquanto renúncia, nos leva à descoberta de um dom.

Na próxima semana, como sabeis, prezados ouvintes de língua portuguesa, estarei de viagem em peregrinação a Fátima e visita pastoral a terras de Portugal. Peço-vos que me acompanheis desde já com a oração. E neste mês de Maria, invocando para todos a proteção de Nossa Senhora de Fátima, dou-vos a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 23 de Junho de 1982

Retomando estes encontros semanais o seu carácter habitual, após um período de viagens pastorais, voltamos a refletir sobre o tema da virgindade e do matrimônio. É um assunto que parece preocupava as primeiras gerações cristãs, como transparece nas Cartas de São Paulo. O Apóstolo teve de tratar dele em vários momentos, tanto sob o ponto de vista moral como pastoral. As considerações de hoje incidem sobre a primeira Epístola aos Coríntios.

Fica-se com a impressão que alguém teria pedido um esclarecimento a São Paulo; e ele responde, de maneira muito clara: a decisão de abraçar a continência - o celibato ou a virgindade - “por amor do Reino dos céus”, situa-se num plano de liberdade pessoal. Não se trata de escolher entre o bem e o mal, mas entre o que é “bem” e o que é “melhor”. A continência perfeita não é imposta por um mandamento do Senhor; para isso há apenas o conselho.

Que o Senhor a todos ajude a compreender a importância e responsabilidade de escolha livre do estado de vida! Com a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 7 de Julho de 1982

Continuamos a refletir, baseando-nos na Epístola de São Paulo aos Coríntios, sobre a continência perfeita, escolhida “por amor do Reino dos céus”, no celibato ou na virgindade. Quem faz esta escolha é “para agradar a Deus”, no fundo, por um motivo de amor, que estará na continuidade do diálogo da salvação, iniciado por Deus.

Trata-se de uma atitude de amor que assenta na “integração interior” da pessoa, liberta de “divisões” do coração e preocupada primeiro que tudo em “agradar ao Senhor”. Assim, não se deixará imergir nos problemas pessoais, mas vivê-los-á de molde a inseri-los na grande corrente do amor e do sofrimento de Cristo e do seu Corpo, que é a Igreja.

Isto supõe a “santidade”, com as suas componentes de “separação” e de “estado” habitual; isto é, de realidade possuída, como “dom”, a ditar coerência moral, num comportamento marcado pela “pureza” de um modo de estar no mundo e de usar dele, diverso do que sucede no matrimônio. Este, porém, permanece com o seu valor próprio.

Quarta-feira, 24 de Julho de 1982

Continuamos a meditar, com São Paulo, sobre a dignidade do corpo humano, sujeito à pecaminosidade, por força da concupiscência. Mas em vista do Reino dos céus, tanto para os que se unem em matrimônio - que fazem "bem" - como para os que abraçam a continência perfeita - que fazem "melhor" - há o dom de Deus, a graça, que faz com que o corpo se torne "templo do Espírito Santo", a ser sempre honrado.

Dividindo além duma metafísica do transitório - da imagem deste "mundo que passa" - o Apóstolo apresenta a teologia de uma "grande expectativa", que existe para todos, no "outro mundo que não passa": o destino final de toda a pessoa humana. Também o matrimônio, e não apenas a virgindade ou o celibato "por amor do Reino dos céus", deve ser vivido à luz desta vocação definitiva do homem.

São Paulo, sem maniqueísmo, fala do corpo do homem e da mulher, conforme foi plasmado por Deus "ao princípio", em fidelidade à palavra de Cristo no Evangelho. Com tacto de pastor e com realismo, explica as diversas situações pessoais, sem contrapor, mas distinguindo o estado matrimonial do estado de continência, à luz da vida futura, inculcando a esperança, fundada na realidade da ressurreição com Cristo, para "a vida que não passa".

Quarta-feira, 21 de Julho de 1982

Meditamos hoje, ainda com São Paulo, sobre a vida em matrimônio e em continência perfeita, à luz da redenção do corpo humano. No enquadramento da Palavra de Deus - sobre a corrupção, entrada no mundo após o pecado, e sobre a Redenção, prometida desde o "princípio" e realizada em Jesus Cristo - o Apóstolo aponta os fundamentos de esperança, enxertada no coração do homem: esperança da redenção antropológica e cósmica.

Cristo, o Redentor, veio revelar o homem ao próprio homem, com palavras e com a sua morte e ressurreição; e São Paulo, na luz do mistério pascal, explicita esta revelação do homem redimido, pela vitória escatológica sobre a morte, e pela vitória, no tempo, sobre o pecado; nisto está a fonte de inspiração e de coragem para lutar contra a tríplice concupiscência, para chegar à vitória, com Cristo, sobre o mal.

A esperança de Redenção definitiva deve iluminar a dignidade do ser humano, com o corpo, sempre dotado de sentido esponsal, pelos caminhos de uma liberdade amadurecida em doação pessoal - quer no matrimônio, quer no estado de continência perfeita "por amor do Reino dos céus" - para realizar uma vocação nobre e altíssima.

Ao desejar a todos que brilhe em sua vida a esperança da Redenção, quero saudar, em especial, o Coral da Câmara de Niterói, do Brasil: muito grato pela vossa presença aqui e pela beleza e vida com que enriquecesteis este encontro. Continuai a semear a alegria e a esperança nos corações dos homens, a ajudá-los a elevarem-se para o Deus-Amor e a comungarem os ideais da fraternidade, da paz e do amor.

Quarta-feira, 28 de Julho de 1982

Continuamos a refletir, à luz da Revelação, sobre o significado do corpo humano. Hoje entramos num capítulo novo, analisando um trecho conhecido - usado na Liturgia da celebração do matrimônio - da Carta aos Efésios. Nele, diretamente, trata-se da vida em casal e recomenda-se aos esposos: "Sede submissos uns aos outros, no temor de Cristo; as mulheres, aos maridos como ao Senhor"; e os maridos, por sua vez, amem as próprias mulheres, como Cristo ama a sua Igreja.

A doutrina desta passagem bíblica deve ser entendida no conjunto e como coroamento daquilo que na Palavra de Deus se ensina, desde o "princípio", sobre o corpo humano, criado com a masculinidade e a feminilidade, ordenadas para o dom interpessoal e a união no matrimônio. Estará neste trecho - expressa ou confirmada - a verdade de o matrimônio ser um sacramento?

A resposta terá de ser devidamente enquadrada e gradual. Hoje bastará realçar que o corpo, de alguma maneira, entra na definição de Sacramento: "sinal visível de uma realidade invisível"; ou seja, realçar, uma vez mais, a dignidade do corpo humano segundo Deus. Que todos saibamos honrar e respeitar tal dignidade, em nós e nos outros!

Em penhor dos favores divinos, dou-vos a Bênção Apostólica

Quarta-feira, 4 de Agosto de 1982

Continuando o tema de reflexão destes encontros semanais - na perspectiva de uma teologia do corpo humano - retomamos a Epístola aos Efésios, para nela enquadrar o texto sobre os deveres da vida em família: "Sede submissos uns aos outros, no temor de Cristo!".

A Carta aos Efésios apresenta o plano eterno da Salvação do homem, em Jesus Cristo, Cabeça da Igreja que é o seu Corpo, na qual a humanidade é chamada por Deus a viver uma "vida nova", animada pelo Espírito Santo. E é para levar esta "vida nova" que servem as diretrizes dadas ao longo do escrito: um conjunto de normas morais para todo o homem, situado na comunidade cristã e na família.

É em Igreja e na família, de facto, que o homem deve realizar a vocação cristã - de baptizado e de ser social - num constante "combate" espiritual. Para vencer, ele precisa de ser "fortalecido pelo Senhor, pelo vigor do seu poder", alcançado mediante "toda a espécie de orações e de súplicas".

Com o pensamento em prece, por todas as famílias cristãs, pelas vossas famílias, dou-vos a Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 11 de Agosto de 1982

Continuamos a refletir sobre o sentido da norma dada para os cônjuges cristãos, na Epístola aos Efésios: "sede submissos uns aos outros, no temor de Cristo".

Este "temor", que deve inspirar as relações mútuas marido-esposa, não quer dizer medo; mas sim, reverência ou "piedade", dimanante da consciência profunda do mistério de Cristo; e, sendo uma instrução moral, deve tomar-se no conjunto da exposição, para se entender o que significa "ser submisso": ambos os cônjuges, em pé de igualdade, olhos fixos no modelo, que é a relação de amor Cristo-Igreja, devem viver com amor a doação pessoal recíproca, "no temor de Cristo".

Refletindo usos e costumes e usando uma linguagem diversos da mentalidade de hoje, a mensagem do texto, o fundo doutrinal continua atual, na luz daquele desígnio eterno de Deus sobre o homem - já considerado - mistério revelado na humanidade de Jesus Cristo, que abrange também o matrimônio:

Marido e esposa devem viver e cultivar uma relação mútua de amor "à imagem", análoga à relação de amor entre Cristo e a sua Igreja.

Quarta-feira, 18 de Agosto de 1982

Continuamos a refletir sobre o texto da Epístola aos Efésios em que se compara a relação de amor homem-mulher, no matrimônio, com a relação de amor de Cristo para com a sua Igreja: expressão e realização no tempo, do eterno amor de Deus para com o homem.

Inserido neste mistério salvífico, vislumbram-se aí as bases da sacramentalidade do matrimônio. Mas a primeira verdade que sobressai no texto em análise é esta:

Cristo, Cabeça do seu Corpo, que é a Igreja, ama-a incessantemente, como Salvador; e a Igreja, por sua vez, recebe de Cristo o dom da Salvação, fruto de um amor levado "até à última prova" - com que o mesmo Cristo se ofereceu ao Pai e se entregou por ela - e sente-se obrigada a viver esse amor redentor e esponsal.

Trata-se de uma analogia, destinada a ilustrar a verdade essencial do matrimônio, para inculcar uma obrigação moral: o matrimônio corresponderá à vocação cristã dos cônjuges, na medida em que nele se refletir o amor de Cristo para com a Igreja e, em reciprocidade, o amor da Igreja para com o mesmo Cristo.

Quarta-feira, 25 de Agosto de 1982

Continuamos a refletir sobre o amor humano dos esposos, à luz dos ensinamentos do capítulo quinto da Epístola aos Efésios. Supondo a analogia principal, hoje detemo-nos noutra comparação suplementar, usada com o mesmo fim: realçar o amor de Cristo para com a Igreja e fazer ver as características e imperativos do amor conjugal.

Trata-se da analogia da relação existente entre a Cabeça, que se personifica em Cristo, e o seu Corpo, que é a Igreja; e diz-se que também no matrimônio o homem é cabeça da mulher; e a mulher, por seu turno, é corpo do homem. A necessária união mútua da cabeça com o corpo, a sustentar a harmonia da pessoa humana na sua integridade, é o termo de comparação para a relação de amor daqueles que se unem para “formar uma só carne”.

Nesta analogia não fica obscurecida a individualidade das pessoas, com a própria subjetividade; como no caso de Cristo, Cabeça da sua Igreja, Ele continua distinto, após ter-se unido a ela, com amor redentor e esponsal, para a “tornar santa”. Tal a purificação” ou santificação da Igreja começa no Batismo, início de uma nova vida com Deus em amor, pelo qual cada pessoa, por Cristo, se torna participante, no tempo e numa perspectiva escatológica, do eterno amor de Deus para com o homem, integrada na única Igreja santa.

Quarta-feira, 1º de Setembro de 1982

Continuamos a refletir, seguindo a doutrina da Epístola aos Efésios, sobre a analogia do vínculo esponsal entre Cristo e a sua Igreja, e aquele outro vínculo que une os esposos no matrimônio.

A comparação da Igreja a uma esposa, bela e sem defeitos, leva a pensar, prevalentemente, na ausência de defeitos morais. No quadro da metáfora, de facto, salientam-se os atributos e qualidades morais que devem guiar as relações de amor entre o marido e a mulher.

Trata-se de um amor solícito pelo bem integral de outrem; embora vincando mais a solícitude do marido pelo bem da mulher, acentua-se a unidade moral, que levará a uma certa identificação de um com o outro, mantendo cada qual a própria subjetividade. E nesta solícitude e unidade até à identificação em plano moral, o corpo humano é imediatamente objecto de desvelo amoroso de parte a parte, excluindo o ódio, a divisão e o desamor, por causa da dignidade pessoal, da dignidade do mesmo corpo humano.

A comparação usada - da Igreja como corpo de Cristo, por Ele muito amada - deverá criar na consciência dos ouvintes da Epístola aos Efésios um sentido profundo de algo de “sagrado” a marcar sempre o corpo humano, em particular o corpo daqueles que se uniram para “formar uma só carne”, para a santidade do matrimônio.

Quarta-feira, 8 de Setembro de 1982

Refletimos hoje sobre um “grande mistério” de que São Paulo fala na carta aos Efésios. O Apóstolo põe a união do esposo e da esposa em referência à união de Cristo com a Igreja. Por esta analogia diz que este mistério é grande. Traz em si uma “boa nova” e, ao mesmo tempo, inicia a obra da salvação, como fruto da graça que santifica o homem para a vida eterna, na união com Deus. Aqui se encontra a base da sacramentalidade do matrimônio, enquanto manifesta e realiza no homem, por meio de um sinal, este grande mistério da salvação.

Dou-vos a minha bênção para que toda a vossa vida seja marcada pela união com Deus.

Quarta-feira, 15 de Setembro de 1982

O amor do povo escolhido do Senhor, sinal do amor que une os cônjuges

1. Estamos enfrentando o texto da Carta aos Efésios 5, 22-33, que, por algum tempo, estamos considerando por causa de sua importância para a questão do casamento e sacramento. Em todo o seu conteúdo, começando com o primeiro capítulo, a Carta é, acima de tudo, o "mistério escondido desde tempos antigos em Deus", como um dom para o homem para sempre. "Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos abençoou em Cristo com toda a bênção espiritual nos céus, porque nos escolheu nele antes da fundação do mundo para sermos santos e irrepreensíveis diante dele, e predestinou-nos caridade para a adoção de filhos por Jesus Cristo, de acordo com o prazer da sua vontade, para louvor da glória de sua graça. Para isso fez-nos bem-vindos no seu bem-amado "(Ef 1, 3-6).

2. Até agora não se fala do mistério escondido "durante séculos" (Ef 3, 9) em Deus.

As seguintes frases introduzir o leitor à fase de realização do mistério da história humana: o dom, para que ele "idades" em Cristo, torna-se uma parte real dos homens no mesmo Cristo ", no qual temos redenção por força do seu sangue, a remissão dos pecados, segundo as riquezas da sua graça, superabundante que derramou sobre nós em perfeita sabedoria e prudência. Para eles deram-nos o mistério da sua vontade, segundo o seu beneplácito, que foi proposto em Cristo, na plenitude do tempo, sintetizando todas as coisas, nos céus e na terra, Ele "(Ef 1, 70-10).

3. Assim, o eterno mistério passou de um estado de "ocultação de Deus, a revelação ea fase de realização. Cristo, no qual a humanidade tem sido "idades" escolhidos e abençoados "com todas as bênçãos espirituais," Pai de Cristo, destinados, de acordo com o projeto "Deus eterno, para que nEle, como o chefe" foram recapitulou todas as coisas nos céus e na terra ", na perspectiva escatológica revela o mistério eterno e é feito para os homens. Portanto, o autor da Carta aos Efésios, na continuação da Carta, convida aqueles a quem esta revelação veio, e todos aqueles que aceitaram a fé, para moldar sua vida no espírito de verdade conhecida. De maneira especial, pediu o mesmo para os esposos cristãos, maridos e esposas.

4. Para a maior parte do contexto, a Carta se a instrução, ou parénesis. O autor parece falar principalmente de dois aspectos morais da vocação dos cristãos, tornando, entretanto, continuaram sendo feitas para o mistério já está no trabalho em si através da redenção de Cristo, e trabalhar eficazmente em todas pelo batismo . Ele escreve: "Nele, você também, você ouve a palavra da verdade, e o evangelho da nossa salvação, que crestes, fostes selados com o selo da promessa do Espírito Santo" (Ef 1, 13). Assim, os aspectos morais da vocação cristã permanecem ligados não só com o eterno mistério da revelação divina em Cristo e sua aceitação pela fé, mas também a ordem sacramental que, mesmo quando eles aparecem em primeiro plano em toda a da Carta, no entanto, parece estar presente nele discretamente. Além disso, não pode ser de outra forma, como o Apóstolo escreve aos cristãos, pelo batismo, eles se tornariam membros da comunidade da igreja. Deste ponto de vista, a passagem da Carta aos Efésios cap. 5, 22-23, discutido até agora, parece ter uma importância particular. Na verdade, lança uma luz especial sobre a relação essencial do mistério do sacramento, e, especialmente, a natureza sacramental do matrimônio.

5. No coração do mistério é Cristo. Nele, nele, precisamente, a humanidade tem sido eternamente abençoada "com todas as bênçãos espirituais". Nele, em Cristo, a humanidade tem sido escolhido "antes da criação do mundo", escolhido "in love" e predestinado para a adoção de crianças. Quando, mais tarde, com a "plenitude dos tempos", o eterno mistério toma lugar no tempo, também tem lugar na Ele e por Ele em Cristo e por Cristo. Através de Cristo revela o mistério do amor divino. Por meio dele e nele é feito: n'Ele "temos a redenção através da virtude do seu sangue, o perdão dos pecados ..." (Ef 1, 7). Assim, os homens que aceitam pela fé o dom que é oferecido em Cristo, tornar-se partícipes do mistério eterno realmente, mas agindo sobre eles sob o véu da fé. Este dom sobrenatural dos frutos da redenção comprada por Cristo, de acordo com Efésios 5, 22-33, a natureza de uma fonte de noivas Cristo à Igreja, como a relação conjugal entre marido e mulheres. Portanto, não só os frutos da redenção são uma dádiva, mas acima de tudo, é Cristo: Ele deu a Si mesmo à Igreja como sua noiva.

6. Devemos perguntar se tal analogia neste momento permite-nos penetrar mais profundamente e, mais precisamente na substância do mistério. Devemos perguntar-nos a esta questão, especialmente desde que a passagem "clássica" Carta aos Efésios (5, 22-23) não aparece nas formas abstratas e isolado, mas um continuum, em certo sentido, uma continuação das declarações de Antigo Testamento, apresentando o amor do povo de Deus-Javé-Israel, escolhido por Ele, de acordo com a analogia. Este primeiro dos textos dos profetas em seus discursos foram feitos à semelhança do amor sponsal para caracterizar um modo particular que o Senhor nutre amor por Israel, o amor que parte do povo escolhido não é o entendimento e correspondência Na verdade, é a infidelidade e traição. A manifestação da infidelidade e traição foi principalmente a idolatria, a adoração dos deuses estrangeiros.

7. Na verdade, na maioria dos casos foi destaque dramaticamente e que, precisamente a infidelidade de sua traição, chamado de "adultério" de Israel, mas sobre a base de todas estas declarações dos profetas é a crença explícita o amor do povo escolhido do Senhor pode e deve ser comparado ao amor que une o marido à mulher, o amor que deve unir os cônjuges. Se citar inúmeras passagens dos textos de Isaías, Oséias, Ezequiel (alguns deles foram mencionados acima, para analisar o conceito de "adultério" com base nas palavras de Cristo no Sermão da Montanha). Não posso esquecer que a herança do Antigo Testamento também pertence o "Cântico dos Cânticos", onde a imagem do amor esponsal é descrito, é verdade, sem a analogia típica dos textos proféticos, que mostrou que o amor a imagem do amor do Senhor a Israel, mas sem o elemento negativo em outros textos, é o tema de "adultério", ou infidelidade. Assim, a analogia do marido e da esposa, o que permitiu o autor da Carta aos Efésios definir o relacionamento entre Cristo ea Igreja tem uma rica tradição nos livros da Antiga Aliança. Analisando esta analogia com o texto "clássico" da Carta aos Efésios, não podemos deixar de referir-se a essa tradição.

8. Para iluminar esta tradição no momento em que nos limitamos a citar uma passagem de Isaías. Diz o Profeta: "Não tenha medo, você não ficará confuso, não tem vergonha, você não vai ser insultado. Eu esqueço a vergonha da juventude e perder a memória do opróbrio da tua viuvez. Porque o seu marido é o seu Criador, que é chamado de Senhor dos Exércitos, e o teu Redentor, o Santo de Israel, que é o Deus de todo o mundo. Sim, o Senhor te chamou como a mulher desamparada e desolada. A esposa da juventude, pode ser repudiada?, Diz o vosso Deus. Durante uma hora, por um instante eu abandonei, mas meu grande amor chamá-lo de volta. /.../. Ele não deve desviar mais do que a misericórdia e minha aliança de paz será constante, diz o Senhor, que te ama "(Is 54, 4-7. 10).

No capítulo seguinte, começará a análise do que a passagem de Isaías.

Quarta-feira, 22 de Setembro de 1982

Dirijo agora a minha saudação aos peregrinos e ouvintes de língua portuguesa (de Portugal, do Brasil, de Angola, de Moçambique e de São Tomé e Príncipe).

Com palavras de boas vindas quero deixar-vos uma mensagem tirada da carta de São Paulo aos Efésios. O Profeta Isaías mostrara como o próprio Deus-Javé, em toda a sua majestade de Criador e Senhor, é chamado “esposo” do povo eleito. Nesta expressão percebe-se um grande afeto, como fundamento estável para uma aliança de paz. Deus não aparece apenas como Criador, mas também como Redentor de seu povo.

São Paulo mostra como este Redentor, que é o Filho muito amado do Pai, revela o amor salvífico na sua doação à Igreja. É o mistério que estava escondido em Deus e que agora se manifesta em Cristo.

Desejando-vos bom proveito nesta vossa estada em Roma, dou-vos a minha Bênção.

Quarta-feira, 29 de Setembro de 1982

Com a alegria de receber-vos nesta Praça de São Pedro, quero refletir convosco sobre o amor, como dom total e irrevogável de Deus feito ao homem, em Cristo. De acordo com a carta de São Paulo aos Efésios, a analogia do matrimônio, no qual se encarna o amor sponsal, ajuda a entender o mistério da graça, enquanto realidade eterna em Deus e fruto histórico de redenção da humanidade em Cristo. Neste sentido, o sinal visível do matrimônio, posto em relação com o sinal visível da união de Cristo com a Igreja, dá ao plano eterno do amor de Deus uma dimensão histórica, tornando-o fundamento de toda a ordem sacramental. Este é o grande sinal, isto é o grande sacramento de que fala São Paulo.

Desejando-vos uma feliz estada em Roma, sob a proteção dos Santos Arcanjos, dou-vos a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 6 de Outubro de 1982

Com as boas-vindas, desejo transmitir-vos um pensamento acerca do plano eterno de Deus para com o homem. São Paulo, na carta aos Efésios, diz que este plano precede a criação. Nele se inclui a inocência originária do homem, criado como varão e mulher, à semelhança de Deus, para ser santo e imaculado diante dele. A própria realidade da criação está pois permeada pela adoção do homem em Cristo. A redenção, realizada mediante o sangue, torna-se a fonte de gratificação sobrenatural do homem depois do pecado.

O corpo humano, através do matrimônio, destina-se a tornar visível o invisível. Traz para a realidade do mundo o mistério escondido desde a eternidade em Deus. Neste sentido o matrimônio faz parte integrante e, até se poderia dizer, central do sacramento da criação.

Quarta-feira, 13 de Outubro de 1982

Com alegria de acolher-vos nesta audiência, quero deixar-vos um pensamento sobre o “grande mistério” de que fala São Paulo na carta aos Efésios. Trata-se de um plano de Deus, escondido desde a eternidade e realizado no tempo. Põe em continuidade o sacramento primordial da gratificação sobrenatural do homem na criação e a nova gratificação feita pela Redenção de Cristo. O sacramento da criação representa uma gratificação originária, que constitui o homem, desde o início, em estado de inocência e justiça. O sacramento da Redenção, ao invés, concede ao homem principalmente a “remissão dos pecados”. Mas mesmo assim com a superabundância da graça.

O sacramento da Redenção, em base ao amor sponsal de Cristo para com a Igreja, torna-se uma permanente, fundamental e vivificante dimensão da própria vida da Igreja. Este é pois o grande mistério de Cristo e da Igreja, um mistério eterno, realizado por Cristo que se deu a si mesmo à Igreja, unindo-se a ela com um amor indissolúvel, como se unem os esposos no matrimônio.

Quarta-feira, 20 de Outubro de 1982

Ao dar-vos as boas-vindas a esta audiência, desejo transmitir-vos também um breve pensamento sobre o sacramento do matrimônio. Cristo aponta para o matrimônio como o protótipo de todos os sacramentos. Instituído desde o início, pelo Criador, torna-se também parte integrante da nova economia da salvação, ou seja, da nova ordem de “sinais” salvíficos que tem sua origem na Redenção.

A nova economia sacramental surge da gratificação esponsal da Igreja por parte de Cristo. Não se dirige mais ao homem em sua justiça e inocência originais, mais ao homem atingido pelo pecado, submetido à concupiscência. Por este motivo o seu olhar não é mais puro. Cristo fala do adultério do coração, para fazer-nos compreender o matrimônio como Sacramento da Nova Aliança, que implica um novo modo de agir para o cristão.

Com os votos de todo o bem, dou-vos, extensiva às pessoas que vos são queridas e que se recomendam às vossas orações, a minha Bênção.

Quarta-feira, 27 de Outubro de 1982

Ao saudar-vos neste encontro, gostaria que levásseis um pensamento de fé extraído da carta aos Efésios. São Paulo ao exprimir a relação esponsal de Cristo com a Igreja ajuda-nos a compreender que a Igreja é o “grande sacramento”, o novo sinal da Aliança e da graça que brota do Sacramento da Redenção, assim como o matrimônio brota do sacramento da criação. É neste “grande sacramento” de Cristo e da Igreja que o casal cristão deve plasmar sua própria vida e vocação.

São Paulo nos fala também da “redenção do corpo”, como fonte de esperança. É fonte de esperança para este mundo pela nova criação com que Cristo estabelece o matrimônio na sua unidade e indissolubilidade queridas por Deus desde o princípio; e é fonte de esperança para a eternidade quando os filhos de Deus se encontrarão na glória celestial.

Quarta-feira, 24 de Novembro de 1982

Com as minhas saudações em Cristo, continuando a reflexão sobre a Epístola aos Efésios, enquadrando-a hoje na perspectiva da palavra de Cristo relatada no Evangelho de São Mateus, desejo dar-vos um pensamento acerca da sacramentalidade do matrimônio e comportamento moral por ela ditado, à luz do mistério da Redenção.

Jesus Cristo, de facto, referindo-se à instituição matrimonial pelo Criador, “ao princípio”, e confirmando-a, abre-a à ação salvífica de Deus e dá uma norma de comportamento para os homens: a dignidade do corpo humano, baseada na dignidade pessoal do homem e da mulher, a impor-lhes um modo de agir, em que se deve afirmar e salvaguardar a indissolubilidade da aliança e da união conjugal.

Com efeito, a Redenção, proporcionada ao homem como graça da Nova Aliança com Deus em Cristo, é ao mesmo tempo fonte de normas éticas, que Lhe demarcam um caminho e Lhe apontam uma tarefa, a realizar em consonância com o querer e o agir de Deus. Por isso, o matrimônio, como Sacramento, como sinal eficaz da ação salvífica divina, deverá levar o homem a participar, e isso de modo consciente, na realidade da “redenção do corpo”.

Com votos dos favores divinos, para os peregrinos a Roma e para todos, dou-vos, de coração, a Bênção Apostólica.

Quarta-feira, 1º de Dezembro de 1982

A todos saúdo, com afeto em Cristo. Meditamos sobre o matrimônio, como é apresentado na Sagrada Escritura na Carta aos Efésios, à luz do Evangelho e das Epístolas paulinas aos Coríntios e aos Romanos.

Enquanto Sacramento, expressão eficaz do poder salvífico de Deus, o matrimônio realiza um eterno desígnio divino, mesmo depois do pecado e apesar da concupiscência: como sacramento da Redenção, é proporcionado ao homem como “dom especial”, a facultar-lhe o comportamento moral adequado com as obrigações éticas da vida em casal; e como sacramento da Igreja, com a característica da indissolubilidade, é também sinal da palavra do Espírito, em apelo para que o homem e a mulher modelem a sua convivência de acordo com a vontade de Deus, valendo-se da força do mistério da “redenção do corpo”.

Isto comporta a esperança, que há-de iluminar o quotidiano dos cônjuges e levá-los a dominar a concupiscência e a buscar uma “vida segundo o Espírito”; a buscar a dignidade e nobreza de vida em casal, marcada sempre pela consciência da “santidade” das novas vidas que aí se transmitem e, precisamente, pela esperança: uma esperança que está no mundo e “não é do mundo”, mas sim “do Pai”; e uma esperança que não se confina às dimensões do “homem histórico”, mas lhe dá abertura para o seu fim escatológico, ultraterreno, à luz da verdade da “ressurreição dos corpos”.

Enquadrado nesta perspectiva, o matrimônio sacramental encerra o germe do futuro extra-temporal, da vida futura do homem, tão lembrada neste tempo do Avento, que é tempo de esperança. Que Cristo em todos avive a esperança: é o que vos desejo, ao dar a Bênção Apostólica.

Quarta-feira 15 de dezembro de 1982

Nupcial e significado redentor do corpo em todas as esferas da vida

1. O autor da Carta aos Efésios, como vimos, fala de um "grande mistério", juntamente com o sacramento primordial, através da continuidade do plano salvífico de Deus. Ele também se refere ao "começo", como Cristo disse, em conversa com os fariseus (cf. Mt 19, 8), citando as mesmas palavras: "Por isso deixará o homem pai e mãe e se une à sua esposa, e os dois serão uma só carne" (Gen 2, 24). Esta "grande mistério" é, acima de tudo, o mistério da união de Cristo com a Igreja, o Apóstolo mostra a semelhança da unidade do casal: "Eu aplicá-la a Cristo e à Igreja" (Ef 5, 32). Estamos na zona da grande analogia, onde o casamento como um sacramento, por um lado, o orçamento e, por outro, redescoberto. Assume-se como um sacramento do homem começo, com o mistério da criação. Em vez disso, é redescoberto como resultado do amor esponsal de Cristo e da Igreja, ligada ao mistério da redenção.

2. O autor da Carta aos Efésios, abordando os cônjuges são incentivados a dar forma às suas relações mútuas sobre o modelo da união esponsal entre Cristo ea Igreja. Pode-se dizer que "assumindo o significado do sacramento do matrimônio primeiramente envia reaprender o sacramento fundamental da união esponsal entre Cristo e a Igreja:" Vós maridos, amai vossas mulheres como Cristo amou a Igreja e deu-lhe santo ... "(Ef 5, 25-26). Este convite do Apóstolo dos esposos cristãos têm motivação completa em si mesmas, através do casamento como um sacramento, participação no amor salvífico de Cristo, que se expressa, ao mesmo tempo que o amor esponsal da Igreja. À luz da Carta aos Efésios, precisamente através da participação neste amor salvífico de Cristo é confirmada ao renovar o casamento como um sacramento do início, como a dizer, o sacramento no qual o homem e mulher, chamada a tornar-se "uma carne", participar no amor criador de Deus. E participando tanto por isso, criado à imagem de Deus, tem sido chamado no âmbito desta imagem para uma união particular (personarum comunhão) e, por essa união foi abençoada desde o início com a bênção da fertilidade (cf. Gen 1, 28).

3. Toda essa estrutura original e estável do casamento como um sacramento do mistério da criação, de acordo com o texto "clássico" da Carta aos Efésios (Ef 5, 21-33) - é renovada no mistério da redenção, uma vez que esse mistério assumiu o aspecto da gratificação de noiva por parte da Igreja de Cristo. Esta forma original e estável do casamento é renovada quando o casal recebe o sacramento da Igreja, que beneficiam da nova profundidade da gratificação do homem por Deus, que revelou e aberta ao mistério da redenção, porque "Cristo amou a Igreja e deu-lhe para santificar ... "(Ef 5, 25-26). Ele renova a imagem original e estável do casamento como um sacramento, quando os cônjuges cristãos, conscientes da verdadeira profundidade da redenção do corpo "- join" no temor de Cristo "(Ef 5, 21).

4. A imagem paulina do casamento, associado com o "grande mistério" de Cristo e da Igreja, traz a dimensão redentora da dimensão do casamento de amor. Em certo sentido, liga estas duas dimensões numa só. Cristo tornou-se o Esposo da Igreja, a Igreja se casou e sua esposa, porque "se entregou por ela" (Ef 5, 25). Através do casamento como um sacramento (como um dos sacramentos da Igreja), estas duas dimensões do amor, o casamento e a redentora, juntamente com a graça do sacramento, entrar na vida dos cônjuges. O significado esponsal do corpo em sua masculinidade e feminilidade, que se manifestou em primeiro lugar no mistério da criação sobre o mérito da inocência original do homem, junta-se à imagem da Carta aos Efésios, com o significado de redenção, e assim, confirma-se e, em certo sentido "recém-criado."

5. Isso é importante em relação ao casamento, a vocação cristã dos maridos e mulheres. O texto da Carta aos Efésios (5, 21-33) fala diretamente com eles e conversar sobre tudo com eles. No entanto, essa ligação do significado esponsal do corpo com o seu significado "salvador" é igualmente essencial e válido para a hermenêutica do homem em geral, para o problema fundamental de compreensão e de auto-compreensão do ser no mundo. Obviamente, não podemos excluir esse problema questionando o significado de ser um corpo, no sentido de ser, como um corpo, homem e mulher. Estas questões foram levantadas no âmbito da análise do povo início, no contexto do livro de Gênesis. Em certo sentido, que exigiu que contexto foi criado. Tal como exigido pela expressão "clássico" da Carta aos Efésios. E se o "grande mistério" da união de Cristo com a Igreja nos obriga a amarrar o significado esponsal do corpo com o seu significado redentor, neste contexto, os cônjuges a resposta à pergunta sobre o significado de "ser" um corpo, não só eles, mas principalmente eles levam este texto da Carta do Apóstolo.

6. A imagem paulina do "grande mistério" de Cristo e da Igreja também fala indiretamente de "continência para o reino dos céus", em que ambas as dimensões do amor, casamento e redentor, junte-se uns aos outros de uma forma diferente o casamento, com base em proporções variadas. Não é o amor esponsal, com o qual Cristo amou a Igreja, sua Esposa ", e se entregou por ela", da mesma forma que a maior encarnação do ideal da "continência para o reino dos céus" (cf. Mt 19, 12)? Não é possível encontrar o seu próprio apoio em tudo que "homens e mulheres escolhem o mesmo ideal, eles querem vincular a dimensão esponsal do amor redentor com o tamanho, dependendo do modelo do próprio Cristo? Eles querem

confirmar com sua vida que o significado esponsal do corpo "de sua masculinidade ou feminilidade," profundamente gravada na estrutura fundamental da pessoa humana, abriu um novo caminho, por Cristo e seu exemplo de vida, a esperança, juntamente com o resgate do corpo. Portanto, a graça do mistério da redenção de fato a dar frutos também tem uma maneira especial, com a chamada à continência "para o reino dos céus."

7. O texto da Carta aos Efésios (5, 22-33) não mencioná-los explicitamente. Este texto é dirigido ao cônjuge e é construído de acordo com a imagem do casamento, o que explica, por analogia, a união de Cristo e da união da Igreja na redenção e do amor conjugal, ao mesmo tempo. É este amor, e que dá vida como uma expressão viva do mistério da redenção, talvez não seja superior ao círculo dos destinatários da Carta, circunscrito pela analogia do casamento? Não cubra todo o homem e, em certo sentido, toda a criação, como denota o texto paulino sobre a redenção do corpo ", na Carta aos Romanos (cf. Rom 8, 23)? O magnum sacramentum "neste sentido é mesmo um novo sacramento do homem em Cristo e na Igreja sacramento" do homem e do mundo, assim como a criação do homem, macho e fêmea na imagem de Deus, foi o sacramento original do homem e do mundo. Neste novo sacramento da redenção está incluído organicamente casamento, como foi incluído no sacramento original da criação.

8. O homem, que "desde o início" olhar é masculino e feminino, para o significado de sua existência eo significado da sua humanidade, atingindo o mistério da criação através da realidade da redenção. Há também a resposta à questão essencial sobre o significado do corpo humano, o significado de masculinidade e feminilidade da pessoa humana. A união de Cristo com a Igreja permite-nos compreender como o significado esponsal do corpo é preenchido com o significado de redenção, e isso em várias esferas da vida e em diferentes situações, não apenas no casamento ou a "continência »(ou seja, a virgindade ou celibato), mas também, por exemplo, no sofrimento multiforme humano, ainda mais: o nascimento e mesmo morte do homem. Através do "grande mistério", que é a Carta aos Efésios, por meio da nova aliança de Cristo com a Igreja, o casamento está incluído novamente neste sacramento "do homem que abraça o universo, no sacramento do homem e do mundo, graças às forças da redenção do corpo "é inspirado no amor esponsal de Cristo e da Igreja para a medida do cumprimento final no reino do Pai.

O casamento como um sacramento ainda está vivo e revigorante parte do processo de salvação.

1983

Quarta-feira 05 de janeiro de 1983

O sacramento do matrimônio

1. "... Eu te amo ... como a esposa", "Eu, ..., eu amo você, ..., como um marido": estas palavras estão no centro do liturgia do casamento como um sacramento da Igreja. Estas palavras são pronunciadas, inserindo-os na noiva e do consentimento do noivo com a seguinte fórmula: "... Prometo ser fiel na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, e para amar e honrar todos os dias da minha vida." Com estas palavras, o casal ao mesmo tempo em que recebê-lo como um sacramento, que ambos são ministros. Tanto homens como mulheres, administrar o sacramento. Eles fazem isso diante de testemunhas. testemunha qualificada é o padre, enquanto ele abençoa o casamento e presidiu a liturgia do sacramento. Testemunhas, em um sentido, são também todos os participantes no ritual das fadas, e "oficialmente" alguns (geralmente duas). chamado explicitamente. Eles devem testemunhar que o casamento foi celebrado antes de v Deus é confirmada pela Igreja. Na ordem normal das coisas, o casamento sacramental é um ato público pelo qual duas pessoas, um homem e uma mulher, se a sociedade da Igreja em marido e mulher, ou seja, o próprio objecto vocação e casamento.

2. O casamento como um sacramento é contratada pela palavra, que é um sinal sacramental devido ao seu conteúdo: "Eu quero você como uma mulher, um marido e prometo ser fiel na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, e para amar e honrar todos os dias da minha vida. " No entanto, esta palavra sacramental é o único sinal de casamento. E o casamento é distinto de sua consumação, na medida em que, sem essa consumação, o casamento ainda não está constituído em sua plena realidade. O fato de que o casamento tenha sido contratada, mas não consumado (ratum - consummatum não) corresponde à observação de que não foi plenamente constituído como o casamento. Na verdade, as palavras "Eu quero você como uma mulher - marido -" não se referem apenas a uma determinada realidade, mas só pode ser feito através das relações conjugais. Esta situação (relação conjugal) é definido de outro modo, desde o início da instituição do Criador: "Por isso deixará o homem pai e mãe e se unirá à sua mulher, e eles se tornam uma só carne" (Gn 2, 24).

3. Assim, as palavras do homem contra a mulher expressa a sua vontade de se tornar "uma só carne", como a verdade eterna estabelecida no mistério da criação, nos voltamos para a realidade que corresponda a essas palavras. Qualquer elemento é importante sobre a estrutura do sinal sacramental, que deve dedicar o resto de todas estas considerações. Uma vez que o sacramento é o sinal pelo qual se expressa e ao mesmo tempo servindo a realidade de poupança de graça e de aliança, devemos agora considerar o aspecto do sinal, enquanto as discussões anteriores foram dedicados à realidade da graça e da aliança.

O casamento como um sacramento da Igreja, é contratado pelas palavras dos ministros, isto é, os recém-casados: palavras que significam e indicar, na ordem prevista, o que (ou melhor que) os dois decidiram ser, Doravante, para si e uns com os outros. As palavras do recém-casados são parte integrante da estrutura do sinal sacramental, não só para o que eles significam, mas, em certo sentido, também com e determinou que eles significam. O sinal sacramental é constituído sob a forma intencional, na medida em que é, simultaneamente, na ordem real.

4. Portanto, o sinal do sacramento do matrimônio é constituída pelas palavras do recém-casados, uma vez que representam a "realidade" que eles próprios são. Os dois, como um homem e uma mulher, para ser ministros do sacramento no momento do casamento, são plena e real sinal visível do sacramento em si. As palavras não ditas por si só, constituir o sinal sacramental do matrimônio, se não correspondem à subjetividade humana do noivo e da noiva, enquanto a consciência corporal, associada à masculinidade e feminilidade do marido e a esposa. Aqui temos de trazer de volta à mente toda a gama de análise sobre o Livro do Gênesis (cf. Gn 1, 2) feitas anteriormente. A estrutura do sinal sacramental ainda é verdade em sua essência o mesmo que "em princípio". A determinação, em certo sentido, a linguagem corporal ", em que o homem cl e uma mulher, que através do casamento deve ser uma só carne, neste signo expressam a doação recíproca de masculinidade e feminilidade, como a base da união conjugal de pessoas

5. O sinal do sacramento do matrimônio é constituída pelo fato de que as palavras do recém-casados adquirir a mesma linguagem corporal "que o" princípio "em qualquer caso, dar uma expressão concreta e irrepetível. Eles dão uma expressão intencional ao nível do intelecto e da vontade, consciência e coração. As palavras "Eu te amo como uma mulher - como um marido", trazem com eles justamente perene e cada vez mais único e irrepetível, a linguagem corporal "e também colocá-lo no contexto da comunhão de pessoas" Eu prometo ser fiel nos bons e nos maus momentos, na doença e na saúde, e para amar e honrar todos os dias da minha vida. " Assim, a "linguagem corporal" perene e crescendo novamente, não é apenas o substrato ", mas, em certo sentido, o conteúdo que institui a comunhão das pessoas. Pessoas homem e mulher, por si só tornar-se um dom recíproco. Tornam-se como um dom de sua masculinidade e feminilidade, a descoberta do significado sponsal do corpo ea interação referindo-se a si próprios de forma

irreversível para a vida.

6. Assim, o sacramento do matrimônio como um sinal para compreender as palavras do recém-casados, palavras que dão um novo aspecto de sua vida na puramente pessoal (e interpessoais comunio personarum), baseado na linguagem do corpo. " A administração do sacramento consiste nisto: que, no momento do casamento do legume e mulheres, com as palavras certas ea releitura da linguagem corporal "perene", são um sinal, um sinal original, que também é significativa para o futuro: "cada dia da minha vida", ou seja, até a morte. Isto é visível e eficaz, sinal da aliança com Deus em Cristo, isto é, de graça, para que o sinal deve tornar-se parte deles como "dom típico" (nas palavras da Primeira Carta aos Coríntios, sete , 7).

7. Ao formular a questão das categorias sócio-jurídico, podemos dizer que entre o casal recém-casado tem proporcionado um conteúdo contextos aliança de casamento. Também pode-se dizer que, como resultado desse pacto, torna-se socialmente reconhecidas como cônjuges, e, portanto, tornou-se o germe da família como fundamental o esforço social. Esta maneira de pensar é, obviamente, em consonância com a realidade humana do casamento, aliás, também é essencial no religioso e moral-religioso. No entanto, do ponto de vista da teologia do sacramento, a chave para a compreensão do casamento ainda é a realidade do sinal, com o qual o casamento é a base da aliança entre Deus e o homem em Cristo e da Igreja : é da ordem sobrenatural do vínculo sagrado que exige carência. Neste casamento é sinal visível e eficaz. Originado no mistério da criação tem o seu novo lar no mistério da redenção, servindo a "união dos filhos de Deus na verdade e na caridade" (Gaudium et Spes, 24). A liturgia do sacramento do matrimônio dá lugar a esse sinal, diretamente, durante o rito sacramental, com base em toda sua expressão eloquente e, indiretamente, ao longo da vida. Homem e mulher, como cônjuges, este signo tem uma vida e permanecem em que o sinal até a morte.

Quarta-feira janeiro 12, 1983

1. Analisamos agora a sacralidade do casamento sob o aspecto do sinal.

Quando dizemos que a estrutura do casamento como um sinal sacramental, se, essencialmente, também a "linguagem corporal" referimo-nos à tradição bíblica. Este tem suas origens no livro de Gênesis (especialmente 2, 23-25) e, finalmente, culmina com a Carta aos Efésios (cf. Ef 5, 21-23). Os profetas do Antigo Testamento tinham um papel na formação dessa tradição. Ao analisar os textos de Oséias, Ezequiel, Deutero-Isaías e outros profetas, nós encontramos no caminho deste grande analogia, cuja última expressão é o anúncio da nova parceria na forma de um noivado entre Cristo e a Igreja (cf. Ef 5, 21-23). Com base nessa tradição, é possível falar de uma "profecia específica do corpo, tanto pelo fato de que nós encontramos essa analogia particularmente nos Profetas, como olhar para o próprio conteúdo do mesmo. Aqui a profecia "do corpo" significa precisamente a linguagem do corpo. "

2. A analogia parece ter duas camadas. Na primeira camada e fundamental, os Profetas apresentada a comparação da aliança entre Deus e Israel como um casamento (que também nos permitem compreender o próprio casamento como uma aliança entre marido e mulher) (cf. Pv 2, 17 , 2 Mal, 14). Neste caso, a iniciativa da Aliança é nascido de Deus, Senhor de Israel. O fato de que, como Criador e Senhor, Ele estabelece primeira aliança com Abraão e Moisés, atesta uma escolha particular. E para isso, os profetas, assumindo todo o conteúdo jurídico e moral da Aliança. ir mais fundo, revelando a dimensão de que incomparavelmente mais grave do que a simples "compacta". Deus, na escolha de Israel, juntou-se com o seu povo através do amor e da graça. Tem sido relacionada com o vínculo particular profundamente pessoal e, portanto, Israel, embora seja um povo, é apresentado nesta visão profética da Aliança como uma mulher "ou" mulher "em um sentido, então, como uma pessoa:

"... Seu marido é o seu Criador; / SENHOR dos Exércitos é o seu nome, / e teu Redentor, o Santo de Israel /, que é o Deus de todo o mundo ... / Ele diz o vosso Deus ... / n longe de você meu amor / e meu pacto de paz seja abalado "(Is 54, 5 .. 6 10).

3. O Senhor é o Senhor de Israel, mas também se tornou sua esposa. Os livros do Antigo Testamento testemunham a originalidade de todo o "domínio" do Senhor sobre o seu povo. Os outros aspectos do domínio do Senhor, Senhor da Aliança, o Pai de Israel, acrescentando um novo revelada pelos Profetas, isto é, o grande tamanho deste domínio ", que é a dimensão esponsal. Assim, o absoluto é o domínio absoluto do amor. Sob esta forma, a quebra da aliança não significa apenas a violação do "pacto" com a autoridade suprema do Legislador, mas a infidelidade e traição: é um golpe que perfurou seu coração, mesmo pai, marido e Senhor.

4. Se a analogia usada pelos Profetas, pode-se falar de estratos, é em certo sentido, o primeiro e mais fundamental da camada. Desde a aliança do Senhor para Israel é na natureza da relação do casamento, como o pacto conjugal, que a primeira camada da analogia revela o segundo, que é precisamente a linguagem do corpo. " Em primeiro lugar, pensar a linguagem em sentido objetivo: comparar os profetas da Aliança para o casamento, são encaminhados para o sacramento primordial fala Gênesis 2, 24, onde o homem e a mulher se tornam, por livre escolha, "a uma só carne. " No entanto, o modo de expressão característica dos profetas, o fato de que, assumindo a "linguagem corporal", no sentido objetivo, transmitir simultaneamente o seu significado subjetivo, isto é, por assim dizer, permite que o próprio corpo para falar. Nos textos proféticos da Aliança, com base na analogia da união esponsal dos cônjuges, "fala" do próprio corpo, fala a sua masculinidade ou feminilidade, falar a linguagem misteriosa de presente pessoal, conversar, enfim, e isso acontece mais frequentemente, tanto com a linguagem de fidelidade, amor, isto é, como com a de infidelidade conjugal, isto é com o adultério. "

5. Sabe-se que foi a vários pecados do povo escolhido e, especialmente, as infidelidades frequentes relacionadas com um culto a Deus, isto é, as diversas formas de idolatria que os profetas deu a oportunidade de tais declarações. O Profeta de "adultério" Israel tornou-se uma maneira especial de Oséias, que estigmatizado não só em palavras mas também de alguma forma com os actos de significado simbólico: "Vai, toma por mulher uma prostituta e ter filhos prostituição, as prostitutas, porque aquela terra, longe do Senhor "(Oséias 1, 2). Oséias enfatiza o esplendor da Aliança do noivado, em que o senhor marido-mulher parece sensível, amar, perdoar, mas exigente e severo. O adultério "e" prostituição "de Israel constitui um claro contraste com o laço nupcial, que é baseada na aliança, assim como, analogamente, o casamento entre homem e mulher.

6. Ezequiel similarmente estigmatizados idolatria, adultério, usando o símbolo de Jerusalém (cf. Ez 16) e, em outra passagem, de Jerusalém e Samaria (cf. Ez 23): "Eu passei com você e me olhou. Foi o seu tempo ... tempo de amor, eu juro que ligado a você e eu aliança contigo, diz o Senhor Deus, e você se tornou meu "(Ezequiel 16, 8). "Mas você se orgulhar de sua beleza e sua fama e se entregou ao vício,

oferecendo sua nudez para todos os que passavam, dando-te a eles" (Ezequiel 6, 15).

7. Os textos proféticos no corpo humano, fala uma linguagem "que não é o autor. Seu autor é o homem como macho ou fêmea, como marido ou esposa, o homem ea sua vocação à comunhão eterna das pessoas. No entanto, o homem não é capaz, num certo sentido, para expressar essa linguagem sem corpo singular de sua existência pessoal e sua vocação. Foi formado a partir de "o início" para que as palavras mais profundas do espírito: as palavras de amor, doação, fidelidade, exige uma linguagem adequada do corpo. " E isso não pode ser expresso plenamente. Sabemos que a partir do Evangelho que esta refere-se tanto o casamento e continência "para o reino dos céus."

8. Os Profetas, inspirados como porta-voz para a Aliança de Yahweh com Israel, que trata justamente com esta "linguagem corporal" para expressar a profundidade da aliança de casamento, como algo que contradiz. Elogio fidelidade, estigmatizar, em vez disso, a infidelidade como "falar" o adultério, porque, segundo categorias éticas, contrastando-se bem e do mal moral. O contraste entre o bem eo mal é central para o ethos. Os textos proféticos nesse campo tem um significado essencial, como já vimos em nossas reflexões anteriores. Mas parece que a "linguagem corporal" como os profetas, não é apenas uma linguagem de ethos, um elogio de lealdade e pureza, mas a condenação de "adultério" e da prostituição ". Com efeito, para cada língua, como uma expressão do conhecimento, as categorias da verdade e da mentira (isto é, falso) são essenciais. Nos textos dos profetas que revelam a analogia da aliança do Senhor para Israel no casamento, o corpo diz a verdade através da fidelidade e do amor conjugal, e quando o adultério "cometido", ele está, cometendo falsificação.

9. Isto não é para substituir a ética com distinções lógicas. Se os textos proféticos indicam fidelidade conjugal ea castidade como "verdade", e adultério, no entanto, a prostituição, e não-verdade, como "linguagem corporal false", isso ocorre porque no primeiro caso, o sujeito (= Israel como a esposa) é concordante com o correspondente significado sponsal do corpo humano (por causa de sua masculinidade ou feminilidade) na estrutura de toda a pessoa, enquanto no último caso, o mesmo assunto e está em contradição colisão com este significado.

Por conseguinte, podemos dizer que a essência do casamento como um sacramento, é a "linguagem do corpo, reler, na verdade. É precisamente por, na prática, o sinal sacramental.

Quarta-feira 26 de janeiro de 1983

1. O sinal de casamento como um sacramento da Igreja é cada vez mais, dependendo da dimensão que é bom desde o início ", enquanto ele está na base do amor sponsal de Cristo e da Igreja como expressão única e aliança única entre "este homem" e "esta mulher", que são ministros do casamento como um sacramento de sua vocação e sua vida. Ao dizer que o sinal do casamento como um sacramento da Igreja é baseada na "linguagem corporal", nós usamos a analogia (attributionis analogia), tentamos esclarecer e acima. É óbvio que o corpo, como tal, "não falar", mas o homem fala, relendo o que exige ser expressa precisamente, com base no "corpo" da masculinidade ou feminilidade do sujeito pessoal, além disso, com base em que o homem só pode ser expresso através do corpo.

Neste sentido, o homem-homem ou mulher, não só fala a linguagem do corpo, mas em certo sentido, permite que o corpo fala "para ele" e "parte dele", diria eu, em seu nome e com sua autoridade pessoais. Assim, o conceito de "profecia do corpo" parece ser infundado: o "pro" feta ", na realidade, é aquele que fala" por "e" de "em nome e à autoridade da pessoa.

2. Os recém-casados estão cientes disso quando, ao entrar no casamento, fazer o sinal visível. Em vista da vida em comum e pela vocação matrimonial, o primeiro sinal, um sinal de casamento como sacramento original da Igreja, será preenchido continuamente pelo profeta "do corpo." Os corpos do casal falam "para" e "de" cada um deles falar em nome da autoridade e da pessoa, cada pessoa, envolvendo o diálogo conjugal, típico de sua vocação baseados na linguagem do corpo, reler tempo oportuno e contínuo, e deve ser relido na verdade! Os esposos são chamados a construir a sua vida e vivendo como "comunhão de pessoas" com base nesse idioma. Desde que a linguagem é um conjunto de significados, os cônjuges, através da sua conduta e comportamento, através de suas ações e expressões ("manifestação de afetividade": cf. Gaudium et Spes, 49) - são chamados a tornar-se o autores destes significados de "linguagem corporal", pelo qual, por conseguinte, são construídas e continuamente aprofundamento amor, lealdade, honestidade ea união que o casamento continua a ser uma indissolúvel até a morte.

3. O sinal de casamento como um sacramento da Igreja está repleta desses significados, os autores são marido e mulher. Todos estes significados estão começando y. em certo sentido, são "programados consentimento" de forma sintética civil, a fim de construir, em seguida, mais analítico, dia após dia o mesmo sinal, identificando-se com ele na dimensão da vida. Existe uma relação direta entre a reler, na verdade, todo o significado da "linguagem corporal" ea subseqüente utilização dessa linguagem na vida conjugal. Na última área humanos - masculino e feminino - é o autor dos significados de "linguagem corporal". Isto implica que esse tipo de linguagem, ele é o autor, corresponde à verdade que foi re-rasgado. Com base na tradição bíblica, falamos aqui da profecia "do corpo." Se os seres humanos-homem e mulher no casamento (e, indiretamente, em todos os sectores da mutualidade) dá sentido ao seu comportamento em conformidade com a verdade fundamental da linguagem do corpo, então ele também "é na verdade . Caso contrário, mentir e fazer a linguagem do corpo falso.

4. Se olharmos para a linha de vista da autorização, que, como já dissemos, oferece ao casal uma participação especial na missão profética da Igreja, enviada pelo próprio Cristo, podemos usar desta forma, também a distinção bíblica entre profetas "verdadeiros" profetas e "falso". Através do casamento como um sacramento da Igreja, o homem ea mulher são chamados a dar uma forma explícita, usando corretamente a linguagem do corpo "- o testemunho do amor conjugal e da procriação, o testemunho digno de" profetas genuínos ". Neste sentido é justo e grandeza de consentimento no sacramento da Igreja.

5. Questões relativas ao sinal sacramental do matrimônio é o caráter profundamente antropológico. Os formados em antropologia teológica e, em particular, o que, desde o início destas considerações, nós definimos como "teologia do corpo". Portanto, para continuar esta análise, devemos sempre nos olhos das considerações precedentes, que dizem respeito à análise das palavras-chave de Cristo (dizer "palavras-chave" porque em aberto, como a chave, cada uma das dimensões da antropologia teológica, especialmente a teologia do corpo). Por estar nessa base a análise do sinal sacramental do matrimônio, que - mesmo após o pecado original - sempre participam homens e mulheres como "o homem histórico," devemos sempre lembrar que o homem histórico, masculino e feminino, é ao mesmo tempo, o "homem da" luxúria, como tal, todo homem e mulher cair na história da salvação e estão envolvidos nela, mediante o sacramento, que é um sinal visível da aliança e da graça.

Portanto, no contexto destas reflexões sobre a estrutura sacramental do sinal. casamento, devemos considerar não apenas o que Cristo disse sobre a unidade ea indissolubilidade do casamento, citando o "princípio", mas também (e mais), conforme expresso no Sermão da Montanha, quando ele apelou para "o coração humano.

Quarta-feira 26 de janeiro de 1983

1. O sinal de casamento como um sacramento da Igreja é cada vez mais, dependendo da dimensão que é bom desde o início ", enquanto ele está na base do amor sponsal de Cristo e da Igreja como expressão única c aliança única entre "este homem" e "esta mulher", que são ministros do casamento como um sacramento de sua vocação e sua vida. Ao dizer que o sinal do casamento como um sacramento da Igreja é baseada na "linguagem corporal", nós usamos a analogia (attributionis analogia), tentamos esclarecer e acima. É óbvio que o corpo, como tal, "não falar", mas o homem fala, relendo o que exige ser expressa precisamente, com base no "corpo" da masculinidade ou feminilidade do sujeito pessoal, além disso, com base em que o homem só pode ser expresso através do corpo.

Neste sentido, o homem-homem ou mulher, não só fala a linguagem do corpo, mas em certo sentido, permite que o corpo fala "para ele" e "parte dele", diria eu, em seu nome e com sua autoridade pessoais. Assim, o conceito de "profecia do corpo" parece ser infundado: o "pro" feta ", na realidade, é aquele que fala" por "e" de "em nome e à autoridade da pessoa.

2. Os recém-casados estão cientes disso quando, ao entrar no casamento, fazer o sinal visível. Em vista da vida em comum e pela vocação matrimonial, o primeiro sinal, um sinal de casamento como sacramento original da Igreja, será preenchido continuamente pelo profeta "do corpo." Os corpos do casal falam "para" e "de" cada um deles falar em nome da autoridade e da pessoa, cada pessoa, envolvendo o diálogo conjugal, típico de sua vocação baseados na linguagem do corpo, reler tempo oportuno e contínuo, e deve ser relido na verdade! Os esposos são chamados a construir a sua vida e vivendo como "comunhão de pessoas" com base nesse idioma. Desde que a linguagem é um conjunto de significados, os cônjuges, através da sua conduta e comportamento, através de suas ações e expressões ("manifestação de afetividade": cf. Gaudium et Spes, 49) - são chamados a tornar-se o autores destes significados de "linguagem corporal", pelo qual, por conseguinte, são construídas e continuamente aprofundamento amor, lealdade, honestidade ea união que o casamento continua a ser uma indissolúvel até a morte.

3. O sinal de casamento como um sacramento da Igreja está repleta desses significados, os autores são marido e mulher. Todos estes significados estão começando y. em certo sentido, são "programados consentimento" de forma sintética civil, a fim de construir, em seguida, mais analítico, dia após dia o mesmo sinal, identificando-se com ele na dimensão da vida. Existe uma relação direta entre a reler, na verdade, todo o significado da "linguagem corporal" ea subseqüente utilização dessa linguagem na vida conjugal. Na última área humanos - masculino e feminino - é o autor dos significados de "linguagem corporal". Isto implica que esse tipo de linguagem, ele é o autor, corresponde à verdade que foi re-rasgado. Com base na tradição bíblica, falamos aqui da profecia "do corpo." Se os seres humanos-homem e mulher no casamento (e, indiretamente, em todos os sectores da mutualidade) dá sentido ao seu comportamento em conformidade com a verdade fundamental da linguagem do corpo, então ele também "é na verdade . Caso contrário, mentir e fazer a linguagem do corpo falso.

4. Se olharmos para a linha de vista da autorização, que, como já dissemos, oferece ao casal uma participação especial na missão profética da Igreja, enviada pelo próprio Cristo, podemos usar desta forma, também a distinção bíblica entre profetas "verdadeiros" profetas e "falso". Através do casamento como um sacramento da Igreja, o homem ea mulher são chamados a dar uma forma explícita, usando corretamente a linguagem do corpo "- o testemunho do amor conjugal e da procriação, o testemunho digno de" profetas genuínos ". Neste sentido é justo e grandeza de consentimento no sacramento da Igreja.

5. Questões relativas ao sinal sacramental do matrimônio é o caráter profundamente antropológico. Os formados em antropologia teológica e, em particular, o que, desde o início destas considerações, nós definimos como "teologia do corpo". Portanto, para continuar esta análise, devemos sempre nos olhos das considerações precedentes, que dizem respeito à análise das palavras-chave de Cristo (dizer "palavras-chave" porque em aberto, como a chave, cada uma das dimensões da antropologia teológica, especialmente a teologia do corpo). Por estar nessa base a análise do sinal sacramental do matrimônio, que - mesmo após o pecado original - sempre participam homens e mulheres como "o homem histórico," devemos sempre lembrar que o homem histórico, masculino e feminino, é ao mesmo tempo, o "homem da" luxúria, como tal, todo homem e mulher cair na história da salvação e estão envolvidos nela, mediante o sacramento, que é um sinal visível da aliança e da graça.

Portanto, no contexto destas reflexões sobre a estrutura sacramental do sinal. casamento, devemos considerar não apenas o que Cristo disse sobre a unidade ea indissolubilidade do casamento, citando o "princípio", mas também (e mais), conforme expresso no Sermão da Montanha, quando ele apelou para "o coração humano .

1984

Quarta-feira 23 de maio de 1984

O Cântico dos Cânticos

1. Durante o Ano Santo falhou o tópico sobre o desenvolvimento do amor humano no plano divino. Agora eu concluo este assunto com algumas considerações, especialmente no tocante ao ensino da *Humanae vitae*, colocando algumas reflexões sobre o Cântico dos Cânticos "e do livro de Tobias. Na verdade, penso que tudo que eu tentar explicar nas próximas semanas é o culminar de tudo o que já expliquei.

A questão do amor esponsal entre o homem e a mulher se, em certo sentido, esta parte da Bíblia com toda a tradição da analogia "grande" que, através dos escritos dos profetas, reuniram-se no Novo Testamento, particularmente na Carta aos Efésios (cf. Ef 5, 21-23), cuja explicação interrompido no início do Ano Santo.

Esse amor tem sido objecto de numerosos estudos exegéticos, opiniões e hipóteses. Quanto ao seu conteúdo, aparentemente "profano", as posições foram variadas: enquanto um lado é frequentemente desencorajadas a ler o outro tem sido a fonte que tem inspirado os maiores escritores místicos, e os versos da Canção dos Cânticos "foi inserida na liturgia da Igreja [1].

Com efeito, embora a análise do texto deste livro obriga-nos a colocar o seu conteúdo fora da grande analogia profética, no entanto, não pode ser dissociada da realidade do sacramento primordial. Você não pode reler mais do que na linha do que está escrito nos primeiros capítulos do Gênesis, como prova de princípio "deste" princípio "em que Cristo se referiu em conversa com o crítico fariseus (cf. Mt 19 , 4) [2]. O "Cântico dos Cânticos" é, certamente, em linha com o sacramento que, através da "linguagem do corpo, constitui o sinal visível da participação de homens e mulheres no pato da graça e do amor, Deus oferece ao homem. O "Cântico dos Cânticos" mostra a riqueza da linguagem, cuja primeira expressão já está em Gênesis 2, 23-25.

2. Desde os primeiros versos da canção "Nós imediatamente na atmosfera em torno do poema", onde o marido e a mulher parecem mover-se dentro do círculo traçado pela radiação do amor. As palavras dos cônjuges, seus movimentos, seus gestos, corresponde ao movimento dentro do coração. Somente através do prisma do movimento pode-se entender a "linguagem do corpo, com o qual a descoberta é feita de que o primeiro homem deu expressão ao que tinha sido criado como um" ajuste auxiliar semelhante a ele "(cf. Gen 2 20 e 23), e tinham sido tomadas, como o texto bíblico, um de seus "reforços" (costela "sugere também o coração).

Esta análise baseia-descoberta e de Gênesis 2 - adquire no Cântico dos Cânticos "a riqueza da linguagem do amor humano. Que no capítulo 2 do Gênesis (vv. 23-25) foi expresso apenas em poucas palavras, simples e essencial, aqui é desenvolvido como um amplo diálogo, ou melhor, um duo, que se entrelaçam as palavras do marido com a esposa e se complementam. As primeiras palavras do homem em Gênesis, cap. 2, 23, em vista da mulher criados por Deus, expressa o espanto e admiração, de fato, o sentido da fascinação. E é esse fascínio, temor e admiração os fluxos de forma mais ampla nos versos do Cântico dos Cânticos ". os fluxos de onda Placid e homogêneo do começo ao fim do poema.

3. Mesmo uma análise superficial do texto do Cântico dos Cânticos pode perceber que está expresso no fascínio mútuo, a linguagem do corpo. " Tanto o ponto de partida como a chegada deste fascínio mútuo, espanto e admiração, são na verdade a feminilidade da mulher e da masculinidade do marido na experiência direta de sua visibilidade. As palavras de amor que o foco acentuado, portanto, o "corpo", não só porque ela própria é a fonte de fascínio mútuo, mas também e sobretudo porque direta e imediatamente parar a atração para o outro pessoa para o "eu outro", do sexo feminino ou masculino, que engendra o amor com a inspiração interior do coração.

O amor também desencadeia uma experiência particular de beleza, que incide sobre o que é visível, mas que, simultaneamente, envolve a pessoa inteira. A experiência de complacência beleza raças, que é recíproco.

"Vocês são as mulheres mais bonitas ..." (Qty 1, 8), disse que o marido, e subscrever as palavras da esposa: "Eu tenho uma tez escura, mas bela, filhas de Jerusalém" (Ct 1, 5) As palavras do charme masculino repetido continuamente, retornando em as cinco canções do poema. E ecoaram no expressões similares da esposa.

4. Estas são as metáforas que podem nos surpreender hoje. Muitos deles são retirados da vida dos pastores, e de outras regiões parecem indicar o status do marido [3]. A análise dessa linguagem poética é deixada para os especialistas. O fato demonstra como usar a metáfora no nosso caso, a "linguagem corporal" que procuram apoio e confirmação no mundo visível. Esta é, sem dúvida, uma "linguagem" que é

reler em simultâneo com o coração e os olhos do marido no ato de concentração especial especialmente o "eu" feminino "da esposa. Este "eu" fala através de todas as características do sexo feminino, dando origem a esse estado de espírito pode ser descrito como fascínio, encanto. Esta fêmea "I" é expresso quase sem palavras, mas a "linguagem corporal" é expressa sem palavras ecoam as palavras do marido rico, em seu discurso cheio de poesia e metáforas de transporte, que testemunham a experiência beleza, um amor de complacência. Se as metáforas da Canção "olhar para esta beleza de uma analogia com as várias coisas do mundo visível (neste mundo, que é o mundo" em si "o marido), ao mesmo tempo, parecem indicar a falha de cada uma delas particular "Tudo o que você é linda meu amor, e não há nenhuma falha em você" Song (4, 7): esta expressão o marido termina sua música, deixando todas as metáforas, para ir à uma através da qual a linguagem " o corpo "parece expressar o que é mais característico da feminilidade e do inteiro da pessoa.

Continue a análise do Cântico dos Cânticos "na próxima audiência geral.

Notas

[1] "A música é para levá-lo, então, simplesmente porque ela é tão clara: uma canção de amor humano." Esta declaração por J. Winandy osb, expressa a convicção crescente número de exegetas (J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques*. Poeme d'amour écrit movê-lo no Sagesse, Maredsous 1960, pp. 26).

M. Dubarle acrescentou: "A exegese católica, que tem muitas vezes insistiu no sentido óbvio de textos bíblicos em passagens de grande importância dogmática não deve ser abandonado de ânimo leve, quando se trata de cantar." Referindo-se a sentença de G. Gerleman, Dubarle continua: "A canção celebra o amor entre homem e mulher, sem qualquer mistura de elementos mitológicos, mas apenas considerando o seu nível e seu caráter específico. É implicitamente sem insistir ensino, equivalente a fé javista (e as forças sexual foram colocados sob a proteção de divindades estrangeiras e não atribuiu ao Senhor a si mesmo, que apareceu como superar essa área). O poema, então, estava implícito em harmonia com as crenças da fé de Israel.

"O mesmo espírito aberto, objetivo, e não especificamente religiosa em relação à beleza física e do amor sexual é encontrado novamente em qualquer reprodução do documento Javista. Estes várias semelhanças mostram que o pequeno livro não é tão isolada em toda a literatura Bíblia, como por vezes se diz (Dubarle AM, *Le Cantique dans des Cantiques récent l'Exegese* "in: Aux grands Carrefours Révélation et de l'Ancien Testament Exegese de l' " Recherches Biblique "VIII, Louvain , 1967, pp. 149, 151).

[2] Isto obviamente não exclui a possibilidade de falar de um sentido mais completo "no Cântico dos Cânticos.

Veja, por exemplo, "Lovers em êxtase de amor que eles dão a impressão de ocupar e preencher o livro inteiro, como os jogadores só ..." É por isso que Paulo em ler as palavras do Gênesis: "Por isso o homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher e eles se tornam uma só carne "(Ef 5, 31), não nega o sentido real e imediato das palavras que se referem ao casamento humano, mas acrescenta a este primeiro sentido, mais uma profunda, com uma referência imediata: "Eu aplicá-la a Cristo e a sua Igreja", cantando que "é este grande mistério" (Ef 5, 32) ...

"Alguns leitores do Cântico dos Cânticos foram liberados imediatamente ver os seus poemas de amor desencarnado. Esqueceram-se de amantes, ou congelados na ficção, no intelectuais chave ... aumentaram as correlações minúsculo alegórico de cada frase palavra ou a imagem ... Isto não é o caminho. Aquele que crê no amor humano do casal, que tem que pedir perdão do corpo, não tem o direito de voltar ... Por outro lado, disse que o amor humano pode encontrá-lo a revelação de Deus "(L. Alonso-Schökel," *Cântico das Cantici - Introduzione* "em: *La Bibbia, Parola di Dio per noi Scritta*. Testo ufficiale della CEI, vol. II, Torino 1980, Marietti, pp. 425 - 427).

[3] Para explicar a inclusão de uma canção de amor no cânon bíblico, os exegetas judeus, e desde os primeiros séculos AD C. vimos no Cântico dos Cânticos como uma alegoria do amor do Senhor para com Israel, ou uma alegoria da história do povo eleito, que exprime o amor, e a alegoria medieval da Sabedoria Divina e do homem que procura-lo.

exegese cristã dos Padres cedo se estender essa idéia a Cristo e à Igreja (cf. Hipólito e Orígenes), ou a alma individual do cristão (cf. S. Gregório de Nissa) e Maria (cf. Santo Ambrósio) e também sua Imaculada Conceição (cf. Richard de São Victor). São Bernardo foi no Cântico dos Cânticos um diálogo entre a Palavra de Deus com a alma, e isso levou ao conceito de San Juan de la Cruz no Casamento.

A única exceção nesta tradição foi Theodore Mopsuestia, no século IV, que viu no Cântico dos Cânticos ", um poema que canta o amor humano de Salomão, para a filha de Faraó.

Em vez disso, Lutero apontou alegoria de Salomão e seu reino. Nos últimos séculos, novas hipóteses surgiram, por exemplo, é considerado o "Cântico dos Cânticos como um drama de lealdade na posse de uma mulher para um pastor, apesar de todas as tentações, ou como uma coleção de músicas executadas durante ritos populares de casamentos ou ritual mítico, que refletia o culto de Adonis-Tammuz. Ele já foi visto no Cântico a descrição de um sonho, referindo-se tanto às ideias antigas sobre o significado dos sonhos, bem como para a psicanálise.

No século XX, tornou-se mais antigas tradições alegórico (cf. Be a), olhando de novo para o Cântico dos Cânticos na história de Israel (cf. Jouon Ricciotti), e um midrash desenvolvidos (como Robert chamadas em seu comentário, o que constitui uma "soma" da interpretação da canção).

No entanto, ao mesmo tempo, começou a ler o livro no seu sentido mais óbvio, como um poema exaltando o amor natural do ser humano (cf. Rowley, jovem, Laurin). O primeiro a mostrar como este significado está ligado ao contexto bíblico de ch. Gênesis 2, foi Karl Barth. Dubarle parte da premissa de que um amor fiel e feliz humana revela ao homem os atributos do amor divino, e Van den Oudenrijn visto no Cântico dos Cânticos "o avanço do senso comum que aparece na Carta aos Efésios 5 23. Murphy, sem qualquer explicação alegórica e metafórica, enfatiza que o amor humano, criado e abençoado por Deus pode ser o tema de um livro bíblico inspirado.

D. notas Lys que o conteúdo do Cântico dos Cânticos "é ao mesmo tempo, sexual e sagrado. Quando nós desconsiderar a segunda característica, você começa a tentar cantar como uma composição puramente secular erótica, e quando você ignorar a primeira, cai na alegoria. Só unindo esses dois aspectos, pode-se ler o livro de forma justa.

Ao lado das obras dos autores acima mencionados e, especialmente, no que diz respeito a um esboço da história da exegese do Cântico dos Cânticos, cf. H. H. Rowley, "A interpretação do Cântico dos Cânticos", em: O servo do Senhor e outros ensaios sobre o Velho Testamento, Londres / Lutterworth 1952 / pp. 191-233; A.M. Dubarle, "Le Cantique des Cantique de l'dans l'Exegese do Antigo Testamento", em Aux grands Carrefours Révélation et de l'Exegese de l'Ancien Testament, Recherches Biblique VIII, Louvain 1967, Desclée de Brouwer, pp. 139-151, D. Lys Le plus be au canto da criação - Commentaire du Cantique des Cantique na lectio divina 51, Paris 1968, Du Cerf, pp. 31-35; M. H. Papa. Cântico dos Cânticos, The Anchor Bible, Cidade Jardim N. Y., 1977, Doubleday, pp 113-234.

Saudações

Saúdo os peregrinos da Espanha e de várias nações latino-americanas, nomeadamente na peregrinação da Guatemala, que deixou uma lembrança dentro de mim por causa da minha visita pastoral. Na minha oração diária pedir ao Senhor para a reconciliação e a paz são uma realidade permanente na área das Américas.

Minhas melhores refere também aos religiosos e religiosas presentes neste encontro. Convido você a fazer sua vida um dom total e generosa para com Deus e a igreja.

Quarta-feira 06 de junho de 1984

A verdade sobre o amor, expressa no Cântico dos Cânticos

1. Também hoje, refletir sobre o Cântico dos Cânticos para entender melhor o sinal sacramental do matrimônio.

A verdade do amor proclamado pelo Cântico dos Cânticos não pode ser separada da linguagem do corpo. "A verdade do amor certamente faz a mesma linguagem do corpo "é reter em verdade. Esta é também a verdade sobre a abordagem progressiva do casal que cresce através do amor e proximidade significa também a iniciação no mistério da pessoa, mas sem envolver a violação (cf. Can não 1, 13-14 16.) .

A verdade sobre a proximidade cada vez maior de que o casal através do amor se desenvolve na dimensão subjetiva "do coração" de afeto e sentimento, que lhe permite descobrir em si mesmo, o outro como um dom e, em certo sentido do "gosto" sim (cf. Não é possível 2, 3-6).

Através dessa proximidade, o marido vive mais plenamente a experiência do dom que, pela fêmea "I", anexa à expressão e do significado esponsal do corpo. As palavras do homem (cf. Não é possível 7, 1-8) contêm não apenas uma descrição poética do ser amado, a sua beleza feminina, em que os sentidos estão parados, mas fala do dom e da pessoa doados.

A mulher sabe que ela está caminhando para o "desejo" do marido e vai ao encontro com a presteza de si o dom (cf. Não é possível 7, 9-10. 11-13), porque o amor que os une é, por natureza espiritual e sensual ao mesmo tempo. E, base ado neste amor, é feito releitura do significado do corpo na verdade, o homem e a mulher devem estar em sinal comum de dom recíproco de si, o que coloca o selo em sua vida.

2. No Cântico dos Cânticos, a "linguagem do corpo é inserido em um processo único de atração mútua entre homem e mulher, expressa em troca frequente para falar da busca cheia de nostalgia, a aplicação afetuoso (cf. Não é possível 2, 7) e a reunião recíproca dos cônjuges (cf. Can't 5, 2). Isto dá-lhes alegria e paz, e parece induzir a uma busca contínua. Um deles tem a impressão de que, para atender, para vir junto, enfrentando o muito próximo, ainda tendendo constantemente para uma coisa: dar ao chamamento de algo além do conteúdo do momento e transcende os limites do eros, como é visto nas palavras a linguagem comum do corpo "(cf. Can't 1, 7-8, 2, 17). Esta pesquisa tem uma dimensão interior: "O coração está acordado", mesmo durante o sono. Este desejo nasce do amor, sobre a base da "linguagem corporal" é uma pesquisa global da beleza, pureza livre de toda a mancha: a busca da perfeição que contém, por exemplo, a síntese da beleza humana, beleza a alma e o corpo.

No Cântico dos Cânticos Eros revela a face humana sempre em busca do amor e quase nunca satisfeitos. O eco desta preocupação permeia os versos do poema:

"Eu muito aberta a minha amada, / aberto, e o meu amado é ido já. / Eu estou procurando e não pode encontrá-lo, / eu ligar e responder" (Song 5, 6). "Meninas, em Jerusalém, eu te conjuro / se você encontrar meu amado ... diga a ele que você vai dizer ?..., / Eu sou doente de amor" (Ct 5, 9).

3. Então alguns versículos do Cântico dos Cânticos Eros apresentado como a forma do amor humano, no qual atuam energia do desejo. E nelas está enraizada consciência, isto é, a certeza subjetiva de mútuo, fiel e exclusivo de pertencer. Mas, ao mesmo tempo, muitos outros versos do poema nos obriga a refletir sobre a causa da pesquisa e as preocupações que acompanham a consciência de ser um dos outros. Esta preocupação, que é também parte da natureza de eros? Se assim for, essa preocupação também indicam a necessidade de auto-aperfeiçoamento. A verdade do amor se expressa na consciência de pertencer a outro, o resultado do desejo mútuo e de pesquisa, e a necessidade de extração e pesquisa, o resultado da adesão recíproca.

Neste necessidade interna nesta dinâmica de amor, indiretamente revela a quase impossibilidade de roubar e posse da pessoa por outra. A pessoa é alguém que ultrapassa todas as medidas de propriedade e domínio, a posse e a saciedade, que brotam da mesma linguagem do corpo ". Se o marido e a esposa reter essa linguagem, à luz da verdade integral da pessoa e do amor, sempre vêm à convicção de que o aprofundamento da amplitude da sua composição é o dom recíproco que o amor é revelado "forte como a morte", isto é, volta para os limites da "linguagem corporal" para superá-los. A verdade do amor e da verdade dentro do dom recíproco chamado, em certo sentido, continuamente marido e mulher através dos meios de expressão de mútua pertença e mesmo além destes meios para conseguir o que constitui o núcleo o dom de pessoa para pessoa.

4. Seguindo os trilhos das palavras traçadas pelos versos do Cântico dos Cânticos, parece que estamos nos

aproximando, então, a dimensão em que o eros "é integrada também por uma outra verdade do amor. Séculos mais tarde, à luz da morte e ressurreição de Cristo, proclamar essa verdade, Paulo de Tarso, nas palavras da Epístola aos Coríntios:

"O amor é paciência, é gentil, não invejoso, não orgulhoso, não se incha, não é rude, não procura seus interesses, não se irrita, não suspeita mal, não folga com a injustiça, a verdade é o prazer, tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. caridade nunca cai "(1 Cor 13, 4-8).

A verdade sobre o amor, expresso nos versos do Cântico dos Cânticos "é confirmada à luz destas palavras de Paulo? No Song lemos, por exemplo, sobre o amor, que a sua inveja "é" cruel como a sepultura "(Ct 8, 6), a Carta paulina, lemos que " a caridade não é ganancioso. " Que tipo de relacionamento são expressões de amor? O relacionamento é o amor que é forte como a morte ", o Cântico dos Cânticos, o amor que " nunca se deteriora ", segundo a Carta de São Paulo? Nenhum multiplicar essas perguntas, não abra a análise comparativa. No entanto, parece que o amor, abre-se diante de nós em duas perspectivas: como se isso, se o eros "humano" fecha o próprio horizonte, foi aberto ainda, através das palavras de Paulo, para um outro horizonte de amor que fala outra língua, o amor que parece vir de outra dimensão da pessoa e, chamadas para outra comunhão. Esse amor eros foi chamado pelo nome de "agape" e é totalmente agape, purificando.

Temos, assim, concluir estas breves meditações sobre o Cântico dos Cânticos, para aprofundar o tema da "linguagem corporal". Neste contexto, o Cântico dos Cânticos "é um original inteiramente.

Saudações

E agora uma consagrada calorosa saudação e encorajamento em sua vida ao Senhor para os religiosos do Guardian Angels Santo, que permaneceu em Roma para um curso de renovação espiritual. Com a minha cumprimentar os peregrinos do México e os de várias cidades da Espanha. Eu oro por suas intenções e todos vós a minha bênção cordial.

Quarta-feira 27 jun 1984 O Livro de Tobias

1. Comentando, nas últimas semanas, o Cântico dos Cânticos, notei como o sinal sacramental do matrimônio é baseado em "linguagem corporal" que o homem e a mulher expressam a verdade que é própria. A partir deste ponto que quero discutir hoje algumas passagens do livro de Tobias.

Na história do casamento de Sara Tobias é também a expressão "irmãos" por que parece que no casamento é o amor enraizado natureza fraternal, uma outra expressão que também é semelhante à canção.

Como você se lembra, a dupla de marido e mulher, que declaram amor um ao outro, é "forte como a morte Song" (8, 6). No Livro de Tobias encontrar a frase, dizendo que ele amava Sara "e furou seu coração" (Tob 6, 19), uma situação que confirma a veracidade das palavras de amor "forte como a morte".

2. Para entender melhor, você deve ir a alguns detalhes que são explicados no contexto da natureza específica do livro de Tobias. Lemos ali que Sara, filha de Raguel, anteriormente tinha sido "dada a sete maridos (Tob 6, 13), mas todos morreram antes de juntar-lo. Isso tinha acontecido nas mãos do espírito do mal e do jovem Tobias tinha razão para temer a morte semelhante.

Assim, o amor de Tobias teve que enfrentar desde a primeira vez que o teste de vida e morte. As palavras de amor "forte como a morte", que pronuncia o casal, no Cântico dos Cânticos no transporte do coração, pegue aqui o caráter de um ensaio real. Se o amor é forte como mostra a morte, isto é particularmente verdadeiro no sentido de que Tobias e junto com ele, Sara van sem hesitação a esse teste. Mas este teste de vida e morte termina a vida, porque, durante os testes da noite de núpcias, o amor, sustentada pela oração, parece mais forte que a morte.

3. Este teste de vida e morte tem outro significado que nos faz entender o amor e a união dos noivos. Na verdade, eles, juntos como marido e mulher, estão na situação em que as forças do bem e do mal estão lutando uns contra os outros e medidos. O marido e a mulher duo a partir do Cântico dos Cânticos não parece de todo perceber esta dimensão da realidade. Os cônjuges dos Song viver e expressar-se em um mundo ideal ou "abstrato", que parece não haver controle das forças objetivo do bem e do mal. É a força e a verdade interior do amor que atenuam a luta em curso no homem e em torno dele?

A plenitude da verdade e essa força do amor em si, parece, no entanto, é diferente e dá a impressão de que ela tende vez que a experiência leva-nos ao livro de Tobias. A verdade e o poder do amor se manifesta na capacidade de colocar entre as forças do bem e do mal, lutando no homem e em torno dele, porque o amor tem confiança na vitória do bem e está pronto para fazer tudo, de modo que a propriedade expira. Por conseguinte, a verdade do amor dos cônjuges do livro de Tobias não é confirmada pelas palavras ditas pela língua de transporte amor como no Cântico dos Cânticos, mas pelas escolhas e ações que tomam todo o peso da existência humana na união de ambos. A linguagem do corpo", aqui, parece usar a expressão das escolhas e atos que brotam do amor, porque agora termina.

4. Oração de Tobias (Tobias 8, 5-8), que é, acima de tudo, as orações de louvor e agradecimento, após a oração, colocou a "linguagem corporal" no domínio dos termos essenciais da teologia da corpo. É uma linguagem "objetivado" invadida, e não pelo poder emocional da experiência, como para a profundidade e gravidade da verdade da própria existência.

Os cônjuges professar esta verdade juntos, em uníssono, ao Deus da aliança: "Deus de nossos pais." Pode-se dizer que, neste aspecto, a linguagem do corpo "se torna a língua dos ministros do sacramento, ciente de que a aliança do casamento se manifesta e mistério que tem sua fonte no próprio Deus. Na verdade, a aliança do casamento é a imagem, eo sacramento primordial da aliança de Deus com o homem, a raça humana, que nasceu da aliança do amor eterno.

Tobias e Sara terminar sua frase com as seguintes palavras: "Sede misericordiosos para mim e para ela e conceder vida longa" (Tob 8, 7).

É aceitável (com base no contexto), que têm diante de seus olhos a perspectiva de comunhão perseverar até o fim de seus dias, uma perspectiva que se abre diante deles com prova de vida e morte, e durante os primeiros noite de núpcias. Ao mesmo tempo, visto através dos olhos da fé, a santidade da sua vocação, no qual, através da união dos dois, construído sobre a verdade mútuo de "linguagem corporal" - deve atender a chamada de Deus contida no mistério do Princípio. E, portanto, perguntar: "Tem misericórdia de mim e ela."

5. Os cônjuges do Cântico dos Cânticos declarar um ao outro, com palavras de fogo, o amor humano. Os recém-casados no livro de Tobias pedir a Deus para saber a resposta de amor. Ambos encontram seu lugar no que é o sinal sacramental do matrimônio. Ambos participam da formação do sinal.

Podemos dizer que, tanto através da linguagem "do corpo, releer tanto a dimensão subjetiva da verdade do coração humano, e na dimensão da" verdade "objetiva" de viver em comunhão, torna-se a linguagem da liturgia.

A oração do livro recém-casados Tobias certamente parece confirmar isso de uma maneira diferente do que ele faz do Cântico dos Cânticos, e também para que, sem dúvida, profundamente comovido.

Saudações

Queridos irmãos e irmãs

E agora uma saudação especial aos Irmãs Agostinianas Missionárias de Gava, que agradeço a visita. Eu também grupos de boas-vindas de várias paróquias de Espanha, bem como grupos de estudantes de Vic, Barcelona, Burriana, Fuente de Cantos e Molins de Rei. Com a minha lembrança cordial peregrinos franciscano que vieram da Colômbia ao falar de tudo o que a minha sincera bênção.

Quarta-feira 04 de julho de 1984
O amor conjugal, à luz da Carta aos Efésios

1. Hoje vamos nos referir ao texto clássico do capítulo 5 da Carta aos Efésios, que revela as origens da eterna Aliança no amor do Pai, e tanto a instituição a sua nova e definitiva em Jesus Cristo.

Este texto nos leva a uma dimensão de "linguagem corporal" poderia ser chamado de "mística". Na verdade, falar de casamento como um "grande mistério" (este é um grande mistério ", Ef 5, 32). E enquanto este mistério ocorre na união esponsal de Cristo Redentor com a sua Igreja e a Igreja como noiva com Cristo ("Mas eu apliquei de Cristo e da Igreja", Ef 5, 32), apesar de uma verificação final nas dimensões escatológicas, porém, o autor da Carta aos Efésios não hesita em estender a analogia a união de Cristo com a Igreja sobre o amor conjugal, delineado em uma tal absoluta "e" escatológico ", o sinal sacramental do pato conjugal entre homem e mulher, que são "sujeitos uns aos outros no temor de Cristo "(Ef 5, 21). Não hesite em estender essa analogia linguagem corpo místico" jogado na verdade do amor conjugal e da união conjugal dos dois.

2. Temos de reconhecer a lógica deste belo texto, que libera o nosso pensamento radicalmente elementos de uma conta maniqueísta ou não pessoal do corpo e, ao mesmo tempo, aproximar a linguagem do corpo ", contida no sinal sacramental do matrimônio , o tamanho real da santidade.

Os sacramentos santidade inserido no campo da humanidade do homem, penetrar na alma e no corpo, feminilidade e da masculinidade do sujeito pessoal, com a força da santidade. Isso se expressa na linguagem da liturgia: é expressa e fez real.

A liturgia, a língua litúrgica, levantando a aliança do casamento entre homem e mulher, com base na "linguagem corporal" interpretada na verdade, as dimensões do "mistério" e, ao mesmo tempo, permitir que tal pato é feito nas dimensões acima, através da linguagem do corpo. "

Esta fala o sinal do sacramento do matrimônio, que, em linguagem litúrgica, interpessoal exprime um evento carregado de conteúdo pessoal intensa, atribuídos aos dois "até a morte." O sinal sacramental, não apenas as "fieri", o nascimento de casamento, mas constrói todo o seu "esse", duração: um e outro, na realidade sagrada e sacramental, com base na dimensão da Aliança e Gracia, na dimensão da criação e da redenção. Assim, a língua litúrgica depende de ambos, homem e mulher, amor, fidelidade e honestidade conjugal por meio da linguagem do corpo. " Los pela unidade indissolúvel do matrimônio e da linguagem corporal ". Atribuída a tarefa de todos os sacro "da pessoa e da comunhão de pessoas, também a feminilidade e masculinidade respectivos justamente essa linguagem.

3. Neste contexto, afirmamos que a expressão se torna língua litúrgica do corpo. " Isto destaca uma série de eventos e tarefas que formam a "espiritualidade" do casamento, o seu ethos ". Na vida cotidiana dos cônjuges desses fatos tornam-se obrigações e responsabilidades sobre os fatos. Estes fatos, bem como os compromissos, são de natureza espiritual, mas são expressos ao mesmo tempo com a linguagem do corpo. "

O autor da Carta aos Efésios escreve a este respeito: "... os maridos devem amar suas próprias mulheres, como seu próprio corpo ..." (Ef 5, 33), (= "como a si mesmo" Ep 5, 33), "Mulheres e reverência ao marido" (Ef 5, 33). Ambos finalmente ser "objecto de um outro no temor de Cristo" (Ef 5, 21).

A "linguagem corporal" como a continuidade ininterrupta da linguagem litúrgica se expressa não só o interesse e a satisfação mútua do Cântico dos Cânticos, mas também como uma profunda experiência de "sacro" parece estar imerso na mesma masculinidade e feminilidade através da dimensão do mysterium ": magnum mysterium" da Carta aos Efésios, que tem suas raízes precisamente no começo ", ou seja, no mistério da criação do homem, macho e fêmea à imagem de Deus , conhecido como "cedo" para ser um sinal visível do amor criativo de Deus.

4. Desta forma, então, que "o medo de Cristo" e "respeito" de que o autor fala de Efésios, não é nada, mas uma forma espiritualmente maduro da atração mútua que é, o homem por feminilidade e masculinidade mulher atraente se manifesta no livro de Gênesis (Gn 2, 23-25). Imediatamente, o mesmo apelo como fluxo de tempo parece deslizar através dos versículos do Cântico dos Cânticos de encontrar, em circunstâncias muito diferentes, o seu mais conciso e focado no Livro de Tobias.

A maturidade espiritual desta atração não é apenas a fruição do dom do temor de um dos sete dons do Espírito Santo, de que São Paulo falou-nos na Primeira Carta aos Tessalonicenses (1 Tessalonicenses 4, 4-7) .

Além disso, a doutrina de S. Paulo sobre a castidade como "vida no Espírito" (cf. Rom 8, 5), permite-nos (em especial com base na Primeira Carta aos Coríntios, cap. 6) interpretar esse respeito "no sentido carismático, ou como um dom do Espírito Santo.

5. A Carta aos Efésios, para incentivar os cônjuges para que eles estão sujeitos uns aos outros "no temor de Cristo" (Ef 5, 21) e, em seguida, induzir ao "respeito" no relacionamento conjugal aparece destaque, de acordo com a tradição paulina castidade, como virtude e como um dom.

Assim, por força e ainda mais com o dom ("Vida no Espírito") espiritualmente maduro atração mútua de masculinidade e feminilidade. Tanto os homens e mulheres longe do desejo são a verdadeira dimensão da liberdade de entrega, combinado com a feminilidade e da masculinidade no verdadeiro significado esponsal do corpo.

Assim, a língua litúrgica, isto é, a linguagem do sacramento e do mysterium "fez em sua vida e de viver" linguagem corporal "em qualquer profundidade, simplicidade e beleza até então desconhecida.

6. Este parece ser o significado integral do sinal sacramental do matrimônio. Na linguagem gestual do corpo através da "- os homens e mulheres vêm ao encontro do mysterium" grande ", transfira a luz do mistério que a luz da verdade e da beleza, expressa na linguagem litúrgica em "Language corpo ", ou seja, linguagem da prática do amor, fidelidade e honestidade conjugal, ou seja, no ethos que tem suas raízes na redenção do corpo" (cf. Rom 8, 23). Nesta linha, a vida conjugal se torna, em certo sentido, a liturgia.

Saudações

Queridos irmãos e irmãs

Agora saúdo os religiosos agostinianos Missionário do Sagrado Coração Mercedarias e presentes nesta audiência, bem como os diversos grupos de peregrinos vindos de paróquias em várias partes da Espanha, especialmente os jovens estudantes da cidade de Almeria, Torrente, Burriana, Denia, Madrid e esgrima. Com uma calorosa palavra de encorajamento em sua vida cristã e da actividade apostólica de membro do grupo "Tempo 3 'do Barcelona.

Saúdo com afecto os peregrinos colombiana das paróquias de San Luis Beltran, San Silvestre, Felipe e San San Gabriel de Bogotá. Que a vossa vinda a Roma renovar sua fé e sua fidelidade a Cristo e à Igreja. Para todos vós a minha bênção cordial".

Quarta-feira 01 de agosto de 1984

A paternidade e a maternidade responsáveis à luz da Gaudium et Spes e Humanae Vitae

1. Nós escolhemos para o tema de hoje da "paternidade responsável", à luz da Constituição Gaudium et Spes e da encíclica Humanae vitae.

A Constituição conciliar, resolver o problema, se limita a reiterar as premissas fundamentais, o documento papal, no entanto, vai mais longe, dando a essas instalações e que contenham mais específico.

O texto do Conselho diz: "... Quando se trata, então, do amor conjugal com a transmissão responsável da vida, o comportamento moral não depende apenas da intenção sincera e avaliação das motivações, mas ser determinado por critérios objetivos, tomados da natureza da pessoa e seus atos, preservar o sentido da mútua doação e da procriação humana no amor verdadeiro é impossível sem cultivar sinceramente a virtude da castidade conjugal "(Gaudium et Spes, 51).

E o Conselho acrescenta: "Fundado nestes princípios, não é lícito aos filhos da Igreja para ir por caminhos que o magistério, para explicar a lei divina, falha em controle de natalidade" (Gaudium et Spes, 51).

2. Antes dessa passagem (cf. Gaudium et Spes, 50), o Conselho ensina que o casal humano e cristão responsabilmente exercer as suas funções e, com reverência dócil a Deus "(Gaudium et Spes, 50). O que significa que: "Por acordo mútuo e do esforço comum, irá formar uma opinião em linha reta, olhando tanto no seu próprio bem pessoal e o bem dos filhos, já nascidos ou ainda por vir, discernir as circunstâncias de tempo e do estado de vida, tanto material como espiritual e, finalmente, tendo em conta o bem da família, da sociedade temporal e da própria Igreja "(Gaudium et Spes, 50).

Neste ponto palavras são particularmente importantes para determinar, mais precisamente, o caráter moral de uma "paternidade responsável". Nós lemos: "Este julgamento, em última análise, devem formar os cônjuges pessoalmente diante de Deus" (Gaudium et Spes, 50).

E continua: "Em suas ações, os esposos cristãos estão conscientes de que não pode proceder como achar melhor, mas deve sempre pautar-se pela consciência, que deve obedecer à lei divina em si, obediente ao Magistério da Igreja , que autenticamente interpreta que a legislação à luz do Evangelho. Essa lei divina revela o significado pleno do amor conjugal, protege e promove o verdadeiro lado humano "(Gaudium et Spes, 50).

3. A Constituição conciliar, mas apenas lembrando as premissas essenciais para a "paternidade responsável", os destaques em um inequívoco totalmente, especificando os elementos constitutivos da parentalidade tal, ou seja, o julgamento maduro em sua consciência pessoal relação com a lei divina, autenticamente interpretada pelo Magistério da Igreja.

4. A Encíclica Humanae vitae, com base nas mesmas instalações, mais avançado, oferecendo orientações específicas. Isto é principalmente sobre como definir "paternidade responsável" (Humanae vitae, 10). Paulo VI é clarificar este conceito, caro e excluindo os vários aspectos de antecedência, reduzindo-as a um dos "parcial", como fazem aqueles que falam exclusivamente do controle de nascimento. Na verdade, desde o início, Paul VI é guiado em sua argumentação para um conceito holístico (cf. do homem Humanae Vitae, 7) e de amor (cf. conjugal Humanae Vitae, 8, 9).

5. Você pode falar sobre a responsabilidade no exercício do paternos e maternos, sob diferentes aspectos. Assim, ele escreve: "Em relação aos processos biológicos, paternidade responsável significa conhecimento e respeito das suas funções, a inteligência descobre, no poder de dar a vida, leis biológicas que fazem parte da pessoa humana" (Humanae vitae, 10 .) Quando se trata, obviamente, a dimensão psicológica do "impulso do instinto e da paixão, paternidade responsável significa o necessário domínio que devem exercer sobre aqueles a razão e a vontade" (Humanae vitae, 10).

As premissas acima aspectos intra-pessoais e acrescentando-lhes "as condições econômicas e sociais, devemos reconhecer que a paternidade responsável" é implementado, quer com a deliberação ponderada e generosa de ter uma família grande, com ou decisão, tomada por motivos graves e respeito pela lei moral, para evitar um novo nascimento para algum tempo ou indefinidamente "(HV 10).

Daqui resulta que a concepção de uma "paternidade responsável" está contida a disposição não só para evitar um "novo nascimento", mas também a crescer a família de acordo com critérios de prudência.

A esta luz a partir do qual é necessário examinar e decidir a questão da "paternidade responsável" é sempre

central "objectivo ordem moral estabelecida por Deus, que é a consciência de verdadeiro direito intérprete" (Humanae vitae, 10).

6. Os cônjuges, nesta área, cumprem "integralmente com seus deveres para com Deus, para si, seus familiares e a sociedade em uma justa hierarquia de valores" (Humanae vitae, 10). Você não pode, portanto, falar de "agir de acordo com sua própria vontade." Em contraste, os cônjuges devem "conformar sua conduta com a intenção criadora de Deus" (Humanae vitae, 10).

Nesta base, a Encíclica baseia a sua argumentação sobre a "estrutura íntima do ato conjugal" e sobre "a ligação inseparável entre os dois significados do ato conjugal" (cf. HV 12), que já foi discutido anteriormente. O princípio da moralidade relação conjugal torna-se, portanto, a fidelidade ao plano divino manifestado na "estrutura íntima do ato conjugal" e "a ligação inseparável entre os dois significados do ato conjugal".

Saudações

Agora, a minha cordial saudação a todos os presentes a língua espanhola. Especialmente o religioso, grupos paroquiais e os jovens de Espanha, México e outros países latino-americanos. Para todos eu dou minhas boas-vindas a este encontro e abençoo.

Quarta-feira 08 de agosto de 1984

Moralmente lícitas e ilícitas de acordo com a doutrina da Igreja, o controle da natalidade

1. Dissemos anteriormente que o princípio da moralidade conjugal, a Igreja ensina (Concílio Vaticano II, Paulo VI) é o critério de fidelidade ao plano divino.

Segundo este princípio, a encíclica *Humanae vitae* cuidadosamente distingue entre o que é moralmente ilícito modo de controle de natalidade ou, mais precisamente, a regulação da fertilidade, e moralmente reta.

Primeiro, é moralmente "interrupção ilícita direta do processo generativo já iniciado" ("aborto") (HV 14), a "esterilização" diretos "e" qualquer ação, ou em previsão do ato conjugal, ou na realização, ou o desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, tornar impossível a procriação "(*Humanae vitae*, 14), por isso todos os meios de contracepção. Pelo contrário, é moralmente admissível "o recurso aos períodos infecundos" (*Humanae vitae*, 16): "Portanto, se para espaçar os nascimentos existem motivos sérios, decorrentes de condições físicas ou psicológicas dos cônjuges, ou de circunstâncias externas, a Igreja ensina que então é lícito ter em conta os ritmos naturais imanentes às funções geradoras para usar do matrimônio só nos períodos infecundos e regular a natalidade sem ofender os princípios morais ... " (*Humanae vitae*, 16).

2. A encíclica sublinha maneira especial "entre os dois casos há uma diferença essencial" (*Humanae vitae*, 16), ou seja, uma diferença de natureza ética: "No primeiro, os cônjuges usufruem legitimamente de uma disposição natural na segunda, impedem o desenvolvimento dos processos naturais "(*Humanae vitae*, 16).

Isto leva a dois tipos de ações avaliação ética, por outro lado, mesmo o oposto: a regulação natural da fertilidade é moralmente correto, a contracepção não é moralmente reta. Esta diferença essencial entre as duas ações (maneiras de agir), diz respeito a sua classificação ético intrínseco, enquanto que o meu predecessor Paulo VI diz que "tanto em um e outro caso, os cônjuges concordam com a vontade positiva de evitar filhos para razões plausíveis ", e ainda escreve:" olhando para a garantia de que continuará "(*Humanae vitae*, 16). Com estas palavras, o relatório reconhece que, embora fazendo uso da contracepção pode ser inspirado por "razões plausíveis", mas isso não muda o status moral é base ado na estrutura do ato conjugal como tal.

3. Pode-se observar, neste ponto, que os cônjuges que dependem de regulação natural da fertilidade pode não ter razões válidas que foi discutido anteriormente, mas esta é uma questão ética de lado, pois é o sentido moral de "paternidade responsável".

Assumindo que as razões de decidir não procriar são moralmente corretas, é o problema moral de como agir no caso, e isso se expressa em um ato que, de acordo com a doutrina da Igreja, transmitidas na encíclica ", tem seu estatuto intrínseco positivo moral ou negativamente. A primeira, positiva, corresponde à regulação da fecundidade "natural", a segunda é negativa a contracepção "artificial".

4. Todos os argumentos anteriores são resumidos na declaração da doutrina contida na *Humanae vitae*, advertindo que o normativo e pastoral, ao mesmo tempo. Na dimensão normativa tentativas para especificar e clarificar os princípios morais da ação, na dimensão pastoral é essencialmente para ilustrar a possibilidade de agir de acordo com estes princípios ("O potencial da observância da lei divina", *Humanae vitae*, 20) .

Nós vivemos sobre a interpretação do conteúdo da encíclica. Para esse efeito você precisa ver este conteúdo, esse conjunto de normas-pastoral, à luz da teologia do corpo que emerge da análise de textos bíblicos.

5. A teologia do corpo é menos uma teoria, mais uma pedagogia evangélica cristã específica do corpo. Isso decorre da natureza da Bíblia, e especialmente do Evangelho como uma mensagem de salvação, revela que o verdadeiro bem do homem, a modelo bem-vida esta na terra, tendo em vista a esperança do mundo futuro.

A Encíclica *Humanae vitae*, ao longo desta linha, responde à pergunta do verdadeiro bem do homem como pessoa do sexo masculino e feminino, sobre o que convém à dignidade do homem e da mulher quando se trata do importante problema de transmissão da vida na vida de casado.

Nesta edição, vamos dedicar uma maior reflexão.

Saudações

Saúdo com afeto a todas as pessoas e grupos de espanhol, de Espanha e de vários países e da América Latina. Que a sua visita ao túmulo do Apóstolo Pedro, em que reafirmam a sua fé e fazer você viver mais intensamente em comunhão com a Igreja.

Todos os de coração concedo a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira 29 de agosto de 1984

O controle da natalidade na tradição da doutrina e prática cristã

1. A Encíclica *Humanae vitae*, demonstrando a maldade moral da contracepção, enquanto apoia plenamente o controle de natalidade natural, e, neste sentido, a adoção de paternidade e maternidade responsáveis. Devem ser excluídos aqui que pode ser descrito como "responsáveis" do ponto de vista ético, a procriação em que a contracepção é usado para a regulação da fecundidade. O verdadeiro conceito de "paternidade responsável", pelo contrário, está ligada ao controle de natalidade honesto do ponto de vista ético.

2. Lemos a esse respeito: "Uma prática honesta da regulação da fecundidade exige, acima de todos os cônjuges adquirir e manter fortes convicções sobre os verdadeiros valores da vida e da família, e também uma tendência para procurar um perfeito autocontrole. O domínio do instinto pela razão e livre arbítrio, imposta sem qualquer dúvida, um asceta, de modo que as manifestações afetivas da vida conjugal sejam conformes com a ordem certa e especialmente para observar a continência periódica. Esta disciplina, própria da pureza dos esposos, longe de prejudicar o amor conjugal, confere-lhe um maior valor humano. Exige esforço contínuo, mas sob a sua influência benéfica, marido e mulher desenvolver plenamente suas personalidades, sendo enriquecido com os valores espirituais ..." (HV 21).

3. A encíclica, em seguida, ilustra as consequências deste comportamento não só para os próprios esposos, mas também para toda a família como comunidade de pessoas. Ser reestudar esta questão. A encíclica sublinha que o controle da natalidade honesto exigências éticas das partes, acima de tudo uma família particular e comportamento pro-criativo, ou seja, exige maridos "adquirir e manter fortes convicções sobre os verdadeiros valores da vida e da família" (*Humanae vitae*, 21). Nesta base, foi necessário a uma análise global da questão, assim como o Sínodo dos Bispos de 1980 ("*De christianae muneribus familiae*"). Então, a doutrina do problema particular de moralidade conjugal e familiar, que é a encíclica *Humanae vitae*, encontrou seu lugar e ótica adequada no contexto total da Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*. A teologia do corpo, especialmente como uma pedagogia do corpo, está enraizada em um sentido na teologia da família e, por sua vez, conduz a ela. Esta pedagogia do corpo, cuja chave é a encíclica *Humanae vitae* é apenas explicado no contexto de uma visão integral adequada dos valores da vida e da família.

4. No texto acima, o Papa Paulo VI se refere à castidade conjugal, por escrito, que a observância da continência periódica é a forma de auto-controle, que expressa "a pureza dos esposos" (*Humanae vitae*, 21).

Na empresa agora uma análise mais profunda do problema, devemos ter toda a doutrina da pureza, entendida como vida espiritual (cf. Gal 5, 25), já discutido anteriormente, a fim de compreender bem as respectivas indicações da encíclica sobre o tema da "continência periódica". Na verdade, esta doutrina ainda é o motivo real, a partir do qual o ensinamento de Paulo VI define o controle da natalidade e da paternidade responsável e eticamente honesto.

Embora a "regularidade" de continência é aplicado neste caso o chamado "ritmo natural" (*Humanae vitae*, 16), no entanto, a continência em si é uma postura permanente e moral, a virtude e, portanto, todos os maneira de se comportar, guiado por ela, tem caráter virtuoso. Os pontos encíclica de forma bastante clara que esta não é apenas sobre uma certa "arte", mas de ética no sentido estrito da palavra como a moralidade de um comportamento.

Portanto, oportuna encíclica sublinha, em primeiro lugar, a necessidade de observar esse comportamento na ordem estabelecida pelo Criador e, por outro, a necessidade de imediatas razões éticas.

5. Quanto ao primeiro ponto dizia: "usufruto (...) o dom do amor conjugal, respeitando as leis do processo generativo, significa reconhecer, não árbitros das fontes da vida humana, mas sim os administradores do plano estabelecido pelo Criador" (*Humanae vitae*, 13). "A vida humana é sagrada", como lembrou o nosso predecessor de s. m. João XXIII na Encíclica *Mater et Magistra* ", Desde a sua criação revela a ação criadora de Deus "(AAS 53, 1961, cf. *Humanae vitae*, 13). Quanto à motivação imediata, a Encíclica "*Humanae vitae*" exige "aos nascimentos espaço há razões graves, decorrentes de condições físicas ou psicológicas dos cônjuges ou de circunstâncias externas ..." (*Humanae vitae*, 16).

6. No caso de um regulamento moralmente correto da fertilidade que é implementado pela continência periódica é claramente a prática da castidade conjugal, ou seja, uma determinada atitude ética. Na linguagem bíblica, diríamos que é sobre a vida do Espírito (cf. Gal 5, 25).

O regulamento moralmente correta é também chamada de "controle de natalidade natural", que pode ser

explicado como cumprir a lei "natural". Por "lei natural" que significa "ordem da natureza" no campo da procriação, como é entendido pela razão certa: esta ordem é a expressão do plano do Criador para o homem. E é precisamente isso que a encíclica, juntamente com toda a tradição da doutrina e prática cristã enfatiza maneira especial: o caráter virtuoso da atitude que se manifesta com a regulamentação "nascimento" natural, não é determinado tanto a fidelidade a uma "lei natural impessoal" como fonte de aplicação da lei Criador pessoa e o Senhor se manifesta neste ato.

Deste ponto de vista, reduzida a mera regularidade biológica, separado da "ordem natural", ou seja, o "plano do Criador," distorce o pensamento real da *Humanae vitae* (cf. encíclica *Humanae Vitae*, 14) .

O documento assume que a regularidade biológica, certamente, de fato, encoraja os indivíduos competentes para estudar e aplicar uma ainda mais profunda, mas sempre entendeu esta regularidade como a expressão da "ordem da natureza", isto é, o plano providencial do Criador , cuja fiel execução é o verdadeiro bem do indivíduo.

Saudações

Queridos irmãos e irmãs

Agora, quero saudar todos os peregrinos de língua espanhola, provenientes de Espanha e alguns países da América Latina. Em primeiro lugar, as freguesias de Banyoles e Cañada Pozo, e em especial ao Cristo Rey de Zamora, que queria comemorar aqui o 25 ° aniversário da sua criação, em você eu agradecer a todos os paroquianos este gesto de comunhão com o Sucessor de Pedro.

Uma saudação especial aos representantes da Federação Nacional de Charros e a companhia aérea, que celebra o 50º aniversário de sua fundação. Sua presença faz-me reviver os momentos inesquecíveis passou no México, que em sua caminhada no mundo que podem ser portadores da paz e da felicidade.

Para todos vós e às vossas famílias de dar a minha Bênção Apostólica.

Quarta-feira 10 de outubro de 1984

A espiritualidade do matrimônio à luz da *Humanae Vitae*

1. Continue dando forma a espiritualidade do matrimônio à luz da encíclica *Humanae vitae*.

De acordo com a doutrina contida em conformidade com as fontes bíblicas e toda a tradição, o amor é "a partir do ponto de vista subjetivo" força ", ou seja, a capacidade do espírito humano, que é "teológico "(ou melhor, "teológica"). Este, então, a força é dada ao homem para participar do amor com que Deus ama o mistério da criação e da redenção. É o amor que "se delicia com a verdade" (1 Cor 13, 6), ou seja, que expressa a alegria espiritual (o "frui" Agostinho) de qualquer valor real: a alegria como a alegria do Criador, que inicialmente era de que era "muito bom" (Gn 1, 31).

Se as forças da luxúria tentar separar a linguagem do corpo "da verdade, isto é, tentar falsificá-lo, no entanto, o poder do amor é confirmada mais uma vez que a verdade, para que o mistério da redenção o corpo pode dar frutos nela.

2. O mesmo amor que torna possível e, certamente, torna o diálogo conjugal é feita de acordo com a verdade integral da vida dos cônjuges, é, por sua vez, a força, ou a capacidade moral, ativamente orientada para a plenitude do bem e, por isso mesmo, a cada boa verdade. Portanto, sua missão é salvaguardar a unidade indivisível do "dois significados do ato conjugal", de que é a encíclica (*Humanae vitae*, 12), ou seja, protegendo tanto o valor da verdadeira união dos cônjuges (isto é, a comunhão pessoal) como a da paternidade responsável (em sua maturidade e digna do homem).

3. De acordo com a linguagem tradicional, o amor e a "força superior", coordena as ações da pessoa, marido e mulher, no âmbito das finalidades do casamento. Embora nem a Constituição Conciliar, nem a encíclica abordar a questão, empregando a linguagem utilizada no passado, no entanto, que para tentar relacionar as expressões tradicionais.

Amor, poder, maior que os homens e as mulheres recebem de Deus, junto com a consagração "particular" do sacramento do matrimônio, comporta efeitos de coordenação adequada, segundo a qual "o ensinamento tradicional da Igreja é constituída a moral (ou melhor, "teológica e moral) a vida dos cônjuges.

A doutrina da Constituição *Gaudium et Spes*, como a da encíclica *Humanae vitae*, a mesma moral esclarecido com referência ao amor, entendido como um poder superior que lhe dá conteúdo adequado e valor de atos conjugal como a verdade dos dois significados, unitivo e procriador, respeitando a sua indivisibilidade.

Com esta nova abordagem, a doutrina tradicional sobre a finalidade do casamento (e sua hierarquia) é confirmada e aprofundada, tanto do ponto de vista da vida interior dos cônjuges, ou a espiritualidade do matrimônio e da família.

4. A função do amor, que é "derramado em nossos corações" (Rm 5, 5) do casal como a força espiritual fundamental de sua aliança de casamento, é, como já foi dito, para proteger tanto o valor da verdadeira comunhão de cônjuges, como a paternidade verdadeiramente responsável. O poder do amor verdadeiro, no sentido teológico e ético é manifesto que o amor se liga corretamente "os dois significados do ato conjugal, excluindo-se não só na teoria, mas sobretudo na prática, a" contradição "que poderia ocorrer neste domínio. Esta "contradição" é a causa mais comum de oposição à Encíclica *Humanae Vitae* e do ensinamento da Igreja. Precisamos de uma boa análise aprofundada, não só teológico mas também antropológica (que tentamos fazer em todo este debate) para demonstrar que não neste caso para falar de "contradição", mas apenas a dificuldade ". No entanto, a encíclica sublinha-se essa dificuldade passim.

E isso decorre do fato de que o poder do amor no homem é enxertado luxúria insidioso: em seres humanos de amor atinge a tripla concupiscência (cf. 1 Jo 2, 16), em particular com o desejo do carne, o que distorce a verdade de "linguagem corporal". E, portanto, o amor não está pronto para ser na verdade da "linguagem corporal", se não através da dominação da concupiscência.

5. Se o elemento essencial da espiritualidade dos cônjuges e dos pais que "força" essencial que os cônjuges devem ser removidas permanentemente da "consagração" sacramental "é o amor, esse amor, tal como resulta do texto da encíclica (cf. *Humanae vitae*, 20), é, por natureza ligada à castidade, que manifesta-se como auto-controle, ou seja, como um continente: em particular, como a continência periódica. Na linguagem bíblica, parece aludir a isso, o autor da Carta aos Efésios, quando em suas palavras "clássico" encoraja os cônjuges para ser "objecto de um outro no temor de Cristo" (Ef 5, 21) .

Provavelmente a encíclica *Humanae vitae* é precisamente o desenvolvimento desta verdade bíblica sobre o casamento cristão e espiritualidade da família. No entanto, para tornar ainda mais claro, precisamos de uma análise mais profunda da virtude da continência e seu especial significado para a verdade da linguagem comum do corpo na vida conjugal e (indiretamente) na grande área de relações recíprocas entre homens e mulheres.

Nós vamos realizar esta análise reflexões sucessivas na quarta-feira.

Saudações

Queridos irmãos e irmãs

Agora eu quero a minha cordial saudação a todos os peregrinos de língua espanhola. Uma das irmãs Servas de Maria do grupo "Renovação no Espírito do México e da Colômbia Cursilho. Ser sempre fiel ao seu apostolado vocacional. Saúdo também os grupos de várias paróquias e organizações católicas da Espanha, México e Guatemala.

Falando a todos os peregrinos de diferentes países, dar a minha Bênção Apostólica, com carinho.

Quarta-feira 24 de outubro de 1984

Virtude da continência

1. Falando como anunciou, hoje nós começamos a análise da força de continência.

O "continente", que faz parte do mais geral virtude da temperança, é a capacidade de dominar, controlar e dirigir os impulsos de natureza sexual (concupiscência da carne) e suas consequências na subjetividade psicossomática do homem. Esta capacidade, como um fornecimento contínuo da vontade, merece ser chamado de virtude.

Sabemos que a partir da análise anterior que a concupiscência da carne, e o desejo "parente" de natureza sexual que levanta, aparece com um impulso específico no campo de reativação somáticas e, além disso, com um psico-emotiva pulso de excitação sensual.

O assunto pessoal, para começar a aproveitar esta dinâmica e entusiasmo, deve trabalhar com uma progressiva auto-educação da vontade, sentimentos, emoções, que se desenvolveu a partir de gestos simples, em que é relativamente fácil de conduzir decisão interna. Isso pressupõe, naturalmente, a percepção clara dos valores expressos na norma e a maturação posterior de fortes convicções, se acompanhada da respectiva prestação de vontade, dar lugar à força correspondente. Esta é precisamente a virtude da continência (auto-controle), que se manifesta como condição básica tanto para a linguagem comum do corpo permanece na verdade, como para os cônjuges "estão sujeitos uns aos outros no temor Cristo ", de acordo com as palavras bíblicas (Ef 5, 21). Esta "submissão mútua" significa a aplicação comum para a verdade da "linguagem corporal", no entanto, a submissão "no temor de Cristo" dá o dom do temor de Deus (o dom do Espírito Santo) que veio com menos de continência.

2. Isto é muito importante para uma compreensão adequada da virtude da continência e, em especial a chamada "continência periódica", que é a encíclica *Humanae vitae*. A crença de que a virtude da continência "se opõe" a concupiscência da carne é justo, mas não está totalmente concluída. Ela não está completa, principalmente se considerarmos que esta força não aparece e agir no abstrato e, portanto, de forma isolada, mas sempre em conexão com o virtutum nexu outro () em conjunto e, em seguida, com prudência, justiça, coragem e acima de tudo com a caridade.

À luz destas considerações, é fácil entender que a continência não se limita a resistir à concupiscência da carne, mas por essa resistência, também se abre para os valores mais profundos e mais maduras, que são inerentes ao significado esponsal o organismo na sua feminilidade e da masculinidade, bem como para a verdadeira liberdade do dom na inter-relação das pessoas. O mesmo desejo da carne, que visa acima de tudo, prazer carnal e sensual, faz o homem, em certo sentido, cego e insensível aos valores mais profundos que nascem do amor e ao mesmo tempo, constituem o amor na verdade interior que é bom.

3. Desta forma também revela o caráter essencial da castidade conjugal na sua ligação orgânica com o "poder" de amor que é derramado no coração dos cônjuges junto com a consagração "do sacramento do matrimônio. Além disso, torna-se claro que o convite para cônjuges de modo que eles são "sujeitas a um outro no temor de Cristo" (Ef 5, 21), aparece para abrir o espaço interior em que ambos estão se tornando mais sensível a valores mais profundos e mais maduras, que estão relacionadas com o significado esponsal do corpo e da verdadeira liberdade do dom.

Se a castidade conjugal (e castidade em geral) se manifesta, em primeiro lugar, como a capacidade de resistir à concupiscência da carne, então lentamente se revela como a capacidade única de perceber, amar e compreender os sentidos de "linguagem corporal" , permanecem completamente desconhecidas para a cobiça em si, e que, progressivamente, enriquecer o diálogo cônjuges noivas, purificando-la, aprofundá-la e, ao mesmo tempo, simplificando-o.

Portanto, o ascetismo da continência, que fala a encíclica (*Humanae vitae*, 21), não levará ao empobrecimento das manifestações de afeto, mas fá-los espiritualmente mais intensa e, portanto, envolve enriquecimento.

4. Na análise desta forma continência na dinâmica dessa virtude (antropológicos, éticos e teológicos), notamos o desaparecimento da contradição aparente "é muitas vezes opôs-se à Encíclica *Humanae vitae* e da doutrina da Igreja sobre moralidade conjugal. Ou seja, haveria "contradição" (como aqueles criados tal objeção) entre os dois significados do ato conjugal, unitivo e procriador significado (cf. HV 12), de modo que se não fosse legal dissociar, os cônjuges seriam privados do direito à união conjugal, quando eles não estavam autorizados a procriar com responsabilidade.

A Encíclica *Humanae vitae* é uma resposta a esta contradição aparente "se é estudado profundamente. O Papa Paulo VI, com efeito, confirma que não há nenhuma contradição ", mas apenas" um problema "ligado a todos, a situação interna do" homem de desejo ". No entanto, precisamente por causa dessa dificuldade ", é atribuído ao compromisso interior e ascética dos cônjuges, a verdadeira ordem da vida de casado, olhando para o que são" apoiadas e consagrados "(HV 25) pelo sacramento da casamento.

5. A ordem da vida de casado também significa harmonia subjetiva entre paternidade (responsável) e de comunhão pessoal, harmonia criada pela castidade conjugal. Na verdade, os frutos amadurecem dentro dela continência. Através desse amadurecimento dentro do ato conjugal se torna a importância e dignidade que é peculiar em seu significado potencial procriador, simultaneamente, adquirir um significado próprio todas as manifestações de afeto "(HV 21), que servem para expressar a comunhão pessoal dos cônjuges na proporção da riqueza subjetiva da feminilidade e da masculinidade.

6. Com base na experiência e tradição, a encíclica demonstra que o ato conjugal é também uma "manifestação de afetividade" (HV 16), mas uma "manifestação de carinho" especial, pois ao mesmo tempo, tem um significado potencial procriador. Por conseguinte, é destinada a expressar a união pessoal, mas não só isso. A encíclica, por sua vez, embora indiretamente, indica várias "manifestações de afetividade", eficazes apenas para expressar a união pessoal dos cônjuges.

O objetivo da castidade conjugal e, mais precisamente ainda, continência, não só em proteger a importância e a dignidade do ato conjugal, em conjugação com o significado potencial de procriação, mas também proteger a importância e a dignidade da característica ato conjugal, na medida em que é expressivo da união interpessoal, descobrindo na consciência e experiência de todos os maridos outras expressões possíveis "de carinho", expressando a sua profunda comunhão.

Na verdade, não é mal para a comunhão dos cônjuges, no caso de, por razões justas, devem abster-se do ato conjugal. E, ainda, que esta comunhão, construído continuamente, dia após dia, de acordo com as manifestações de carinho ", constitui, por assim dizer, um campo amplo, que, com condições adequadas, a decisão madura de um ato conjugal moralmente reta.

Saudações

Agora eu saúdo a todos e os grupos de língua espanhola. Em particular, os membros das diversas instituições e movimentos que formam a Família Claretiana, reunidos em Roma para o carisma próprio do estudo. Que este encontro mais estreitos laços espirituais e ajudá-lo a colaborar melhor no ministério, seguindo a inspiração do Santo António Maria Claret, cuja festa é celebrada hoje.

Além disso, saúdo e encorajo-vos a sua vida cristã, os participantes na peregrinação organizada pela Congregação das Irmãs Missionárias dos Pobres Enfermos em Barcelona. grande incentivo para entrega Igreja aos sacerdotes da Colômbia que são acompanhadas por alguns dos seus bispos e alguns leigos, participaram da recente aposentadoria de padres. Para você e todos falando que eu dou a minha bênção cordial.

Quarta-feira 31 de outubro de 1984
A virtude da continência à luz da Humanae Vitae

1. Continuamos a análise da continência, à luz dos ensinamentos contidos na encíclica Humanae vitae.

Muitas vezes pensava que a continência causa tensões internas do homem ser libertado. À luz da análise, a continência, totalmente compreendida, mas que ele é a única maneira de libertar o homem de tais tensões. Continência não significa mais do que o esforço espiritual que tende a expressar a "linguagem corporal", não só com a verdade, mas a verdadeira riqueza das manifestações "de afeto."

2. É esse esforço é possível? Em outras palavras (e, sob outro aspecto) de volta aqui a questão sobre a oportunidade "para a prática da norma moral", lembrou e confirmada pela Humanae vitae. Esta é uma das questões mais básicas (e agora também um dos mais urgentes) no campo da espiritualidade conjugal.

A Igreja está plenamente convencido da verdade do que afirma o princípio da paternidade e da maternidade responsáveis, no sentido explicado catequese anterior ", e isso não só para demográfico", mas por razões essenciais. Apelamos a paternidade e maternidade responsável, que correspondem à dignidade dos cônjuges, como pais, a verdade da sua pessoa e do ato conjugal. De lá vem a relação íntima e direta que liga esta dimensão, com toda a espiritualidade do matrimônio.

O Papa Paulo VI na Humanae vitae, que manifestou, por outro lado, alegou muitos moralistas e cientistas permitiu que mesmo os não-católicos, é precisamente neste campo, tão profundo e essencialmente humano e pessoal, a referência deve ser feita principalmente homem como pessoa, o sujeito que decide sobre si mesmo, e não os "meios" para fazer "objeto" (manipulação) e "despersonalizado". É, portanto, aqui significa verdadeiramente "humanista" do desenvolvimento e do progresso da civilização humana.

3. É esse esforço é possível? Todos os problemas da encíclica Humanae vitae não se limita apenas à dimensão biológica da fertilidade humana (a questão dos "ritmos naturais de fertilidade"), mas remonta à subjetividade do próprio homem, que "eu" pessoal, qual é o macho ou fêmea.

Já durante os debates do Concílio Vaticano II, em relação ao capítulo da Gaudium et Spes sobre a "dignidade do matrimônio e da família e sua avaliação", falou sobre a necessidade de uma análise aprofundada das reações (e também emoções) associados com a interação de masculinidade e feminilidade do ser humano. Esse problema não pertence a biologia tanto para a psicologia: da biologia e da psicologia vai para o campo da espiritualidade conjugal e familiar. Na verdade, aqui o problema está em estreita ligação com o modo de compreender a virtude da continência, isto é, o auto-controle e, em particular a continência, periódica.

4. Uma análise cuidadosa da psicologia humana (isto é, tanto subjetivo e auto-análise, após a análise torna-se um "objeto" acessível a ciência humana), leva a algumas afirmações. Na verdade, nas relações interpessoais que expressa a influência mútua entre a masculinidade e a feminilidade são liberados no tema psico-emocional no ser humano "I", com uma reação que pode qualificar como "emoção", uma outra reação que pode e deve ser chamado de "emoção". Embora esses dois tipos de reações aparecem juntos, é possível distinguir experimentalmente e "diferenciar" pelo conteúdo ou o seu objeto ".

A diferença objetiva entre os dois tipos de reações é o fato de que a excitação é acima de tudo corporal "e, nesse sentido, "sexual", enquanto a emoção, mesmo quando levantada pela reação mútua de masculinidade e feminilidade, refere-se principalmente para a outra pessoa entendida na sua totalidade. Pode-se dizer que esta é uma emoção "provocada pela pessoa" em relação à sua masculinidade ou feminilidade.

5. O que dizemos aqui sobre a psicologia das reações mútuas de masculinidade e feminilidade, que ajuda a compreender o papel da virtude da continência, da qual temos falado. Este não é apenas ou mesmo principalmente, a capacidade de "abster-se", isto é, dominar as reações múltiplas que se entrelaçam na influência mútua entre a masculinidade e a feminilidade, esta função poderia ser definida como "negativa". Mas há uma outra função (que chamamos de "positivo") em auto-domínio, e é a capacidade para dirigir as reações respectivos, tanto no conteúdo e no caráter.

Foi dito que, no domínio das reações mútuas de masculinidade e feminilidade, a excitação "e" emoção "surtem não só como duas experiências diferentes e diferente do "eu" humano, mas muitas vezes aparecem juntos na domínio da mesma experiência que dois elementos diferentes do mesmo. Dependendo das circunstâncias diferentes da natureza dentro e fora da proporção mútua em que estes dois elementos aparecem em uma certa experiência. Às vezes, uma delas prevalece claramente, outros, em vez há

equilíbrio entre eles.

6. Continência, e habilidade para liderar a emoção "e" emoção "no campo de influência mútua entre a masculinidade e a feminilidade, tem a função essencial de manter o equilíbrio entre a comunhão com o qual os cônjuges mutuamente desejam exprimir a sua união só íntimo e com a qual (pelo menos implicitamente) host paternidade responsável. Na verdade, a "excitação" e "emoção" que pode prejudicar, pelo sujeito, a orientação e o caráter da linguagem comum do corpo. "

A emoção é expressa principalmente sob a forma de prazer sensual e corporal, ou que tende para o ato conjugal (dependendo do ritmo natural da fertilidade ") inclui a possibilidade de procriação. Contudo, a excitação causada por outro ser humano como pessoa, apesar de, em seu conteúdo emocional é determinada pela feminilidade ou masculinidade do "outro" não tende-se ao ato conjugal, mas apenas para outras "manifestações de carinho ", que se expressa no significado esponsal do corpo, e que, no entanto, não implica o seu significado (potencialmente) de procriação.

É fácil entender as implicações desse resultado para o problema da paternidade responsável. São consequências de natureza moral.

Saudações

E agora eu quero a minha cordial saudação a todos os peregrinos de língua espanhola a partir de vários países da América Latina e Espanha. E em particular muitos membros do grupo vieram a Roma para agradecer a minha recente visita a Espanha. Ir para todos falando, juntamente com a minha recordação na oração, a minha afetuosa Bênção apostólica.

Quarta-feira 14 de novembro de 1984

Castidade conjugal

1. À luz da Encíclica *Humanae vitae*, a pedra fundamental da espiritualidade do casamento é o amor derramado nos corações dos cônjuges como um dom do Espírito Santo (cf. Rom 5, 5). Esposos recebem o sacramento esse dom, juntamente com uma consagração "particular". O amor está vinculado a castidade conjugal, manifestando-se como a continência, faz com que a ordem interior da vida conjugal.

A castidade é a vida no fim do coração. Esta ordem permite o desenvolvimento das manifestações de carinho "na proporção e no próprio significado deles. Assim, confirma-se também a castidade conjugal como "a vida do Espírito" (cf. Gal 5, 25), nas palavras de São Paulo. O Apóstolo tinha em mente não só as energias inerente do espírito humano, mas acima de tudo, a influência santificadora do Espírito Santo e seus dons especiais.

2. No centro da espiritualidade do matrimônio é, portanto, a castidade, não apenas como uma virtude moral (formada pelo amor), mas ao mesmo tempo, como relacionados com os presentes sob o Espírito Santo, acima de tudo com o dom de respeito o que vem de Deus (pietatis "Don) -. Este dom está na mente do autor da Carta aos Efésios, quando ele exorta os esposos a ser "objecto de um outro no temor de Cristo" (Ef 5, 21). Assim, a ordem interior da vida conjugal, que permite que as manifestações "de carinho" para desenvolver de acordo com sua proporção correta e significado, é o resultado não só da força em que a prática de casal, mas também os dons do Espírito Santo com quem eles trabalham.

A Encíclica *Humanae vitae*, em algumas passagens do texto (especialmente 21, 26), quando se lida com o ascetismo determinado estado civil, ou seja, o esforço para alcançar a virtude do amor, a castidade e a continência, fala indiretamente dos dons do Espírito Santo, para que os cônjuges tornam-se sensíveis à extensão de seu amadurecimento na virtude.

3. Isso corresponde à vocação humana para o casamento. Estes "dois", que, nas palavras das mais antigas da Bíblia "uma só carne" (Gen 2, 24), tal união não pode fazer o seu próprio nível de pessoas (communio personarum), se não pelas forças do espírito e precisamente o Espírito Santo que purifica, dá a vida, apóia e reforça a força do espírito humano. "É o Espírito que vivifica, a carne para nada aproveita" (Jo 6, 63).

Daqui resulta que as linhas essenciais da espiritualidade do casamento são registrados "precoce" na verdade bíblica sobre o casamento. Esta espiritualidade também é "cedo" para abrir os dons do Espírito Santo. Se a Encíclica "*Humanae vitae*" encoraja os cônjuges para uma oração "persistente" e na vida sacramental (dizendo "vamos todos para a fonte da graça e da caridade na Eucaristia; recorram com humilde perseverança à misericórdia de Deus, que é dado no sacramento da penitência, "*Humanae vitae*, 25), que faz lembrar o Espírito Santo que" dá vida "(2 Cor 3 6 °).

4. Os dons do Espírito Santo, e especialmente o dom do respeito por aquilo que é sagrado, parece ter aqui uma importância fundamental. Na verdade, um dom sustenta e desenvolve os cônjuges uma sensibilidade única para todos os que, na sua vocação e vivendo juntos é o sinal do mistério da criação e da redenção: por tudo o que é um reflexo de criado a sabedoria e o amor de Deus. Então, esse dom parece começar a homens e mulheres, em particular tão profunda, em relação aos dois significados inseparáveis do ato conjugal de falar da encíclica (*Humanae vitae*, 12) em relação ao sacramento do matrimônio. Respeito os dois significados do ato conjugal só pode ser plenamente desenvolvido com base em uma referência completa para a dignidade pessoal da pessoa humana que é inerente à masculinidade e feminilidade, e inseparavelmente com referência à dignidade pessoal da nova vida que podem surgir a partir da união conjugal entre homem e mulher. O dom do respeito por aquilo que é criado por Deus se expressa justamente nessa referência.

5. Respeito o duplo significado do ato conjugal no casamento, nasce do respeito pelo dom da criação de Deus, manifesta-se como salvadora medo: medo de quebrar ou degradar o que é nela o sinal do mistério divino da criação e redenção. A partir desse medo fala com o autor da Carta aos Efésios: "Sujeitai um ao outro no temor de Cristo" (Ef 5, 21).

Se esse medo está associado imediatamente salvando o "negativo" da continência (ou seja, a resistência em relação à concupiscência da carne), também é mostrado, e cada vez mais, como este sub-maduros como sensibilidade cheio de reverência para com os valores essenciais da união conjugal: a "dois significados do ato conjugal" (ou falando na linguagem da análise anterior, a verdade interior da linguagem comum do corpo).

Com base em uma referência exaustiva a esses dois valores fundamentais, o que significa a união do casal

é o tema se encaixa o que significa a paternidade responsável. O dom do respeito por aquilo que Deus tem certamente criou a "contradição aparente" nesta área está desaparecido e que a dificuldade vem do desejo gradualmente ser superada graças à maturidade da virtude e o poder do dom do Espírito Santo .

6. Se este é o problema dos chamados abstinência periódica (por exemplo, o uso de "métodos naturais"), o dom do respeito pelo trabalho de ajuda a Deus, por si só, para conciliar a dignidade humana com o ritmo "natural fertilidade ", ou seja, a dimensão biológica da feminilidade e da masculinidade dos cônjuges; dimensão que também tem seu próprio significado da verdade da linguagem comum do corpo na vida conjugal.

Desta forma, de modo que não no sentido bíblico, mas sobretudo no "orgânico" - refere-se à "união conjugal no corpo" encontra o seu caminho através da vida humana madura "pelo Espírito" .

Toda a prática honesta da regulação da fecundidade, tão intimamente ligada à paternidade responsável é parte da espiritualidade cristã do matrimônio e da família, e apenas viver "em espírito" é real e autêntico interior.

Saudações

E agora quero apresentar as minhas cordiais saudações a todos os peregrinos de língua espanhola. Particularmente, o grupo de religiosos do Hospital Sagrado Coração de Jesus em Roma para participar de um curso de formação. Peço ao Senhor que faça cada vez mais generosa sua dedicação à vida religiosa e serviço fecundo para seus irmãos.

Saúdo também o grupo de Administração da Companhia Aérea da Venezuela, da América Latina e os jovens que participam de um seminário internacional sobre "Cooperação cristã". Ir para todos os peregrinos aqui a partir de vários países da América Latina e Espanha, junto com as minhas orações, minha afetuosa bênção apostólica.

Quarta-feira 21 de novembro de 1984
Os dons do Espírito Santo na vida dos cônjuges

1. Contra o pano de fundo a doutrina contida na encíclica *Humanae vitae*, tentamos desenhar um esboço da espiritualidade conjugal. Na vida espiritual dos cônjuges agem os dons do Espírito Santo, e em particular a *pietatis donum*, isto é, o dom de respeitar o que é obra de Deus.

2. Este presente, juntamente com o amor e a castidade ajuda a identificar, no conjunto da vida conjugal, o ato, que, pelo menos potencialmente, o significado esponsal do corpo se une com o significado de procriação. Metas incluem, entre os possíveis "manifestações de carinho", significando singular, de fato, excepcionais, de que o ato: a sua dignidade e a responsabilidade consequente graves relacionados com ela. Portanto, a antítese da espiritualidade conjugal é constituída, em certo sentido, a falta dessa compreensão subjetiva, ligada à prática e a mentalidade contraceptiva. Além disso, este é um prejuízo enorme do ponto de vista da cultura interna do homem. A virtude da castidade conjugal e, mais ainda, o dom de respeito que vem de Deus, forma a espiritualidade dos cônjuges, a fim de proteger a dignidade deste ato particular desta "manifestação de carinho", onde a verdade a "linguagem corporal" pode ser expresso apenas pela salvaguarda do potencial reprodutivo.

A paternidade responsável, a avaliação espiritual, de acordo com a verdade do ato conjugal na consciência e vontade de ambos os cônjuges, que nessa manifestação "de carinho", depois de considerar as circunstâncias internas e externas, em especial biológica, expressando a sua vontade de amadurecer paternidade e da maternidade.

3. Respeito o trabalho de Deus, certamente contribui para tornar o ato do casamento não é diminuída ou privadas de interioridade no conjunto da vida conjugal, que não se torne "custom" - e de expressá-lo plenamente adequado conteúdo pessoais e éticos, mesmo conteúdo religioso, ou seja, a reverência à majestade do Criador, o único repositório e final da fonte da vida e do amor esponsal do Redentor. Tudo isto cria e se expande, por assim dizer, o espaço interior da liberdade do dom recíproco, o que revela plenamente o significado esponsal de masculinidade e feminilidade.

O obstáculo a essa liberdade vem a compulsão interior da luxúria, voltado para o eu "outro" como objeto de prazer. Respeito por aquilo que Deus criou livres desta restrição, livre de tudo o que reduz o outro "eu" objeto simples: suporta a liberdade interior do dom.

4. Isso só pode ser conseguido através de uma compreensão profunda da dignidade pessoal de ambos o "eu" feminino e masculino, sobre a coexistência mútua. Esta compreensão espiritual é o resultado fundamental do dom do Espírito que leva a pessoa a respeitar o trabalho de Deus. A partir deste entendimento e, portanto, indiretamente desse dom, que recebem o verdadeiro significado da união de todas as manifestações de afeto ", que são as coisas do passado da união conjugal. Esta união se manifesta através do ato conjugal somente em determinadas circunstâncias, mas pode e deve demonstrar continuamente a cada dia através de várias manifestações de afeto ", que são determinados pela capacidade de "emoção "desinteressada do" eu " relação à feminilidade e, inversamente, em relação à masculinidade.

A atitude de respeito pela obra de Deus, o Espírito Santo inspira na cônjuges, tem um significado enorme para essas manifestações de afeto ", como ela vai em simultâneo com a capacidade de profunda satisfação, a admiração dos desinteressados atenção para o "visível", enquanto a "beleza" invisível "da feminilidade e da masculinidade e, finalmente, um profundo agradecimento pelo dom desinteressado do" outro ".

5. Tudo isso decide sobre a identidade espiritual do que é masculino ou feminino, o que é "corporal" e ainda pessoal. Esta identidade espiritual torna-se consciente da "união através do corpo" com a proteção da liberdade interior do dom. Até as manifestações "de carinho" cônjuges ajudar uns aos outros a permanecer na união, e ao mesmo tempo, estas manifestações "em cada proteger a paz" das profundezas ", em certo sentido, a ressonância interna de castidade Guiado pelo dom do respeito por aquilo que Deus criou.

Este dom, uma profunda e universal de atenção à pessoa em sua masculinidade e feminilidade, criando o clima ideal para a comunhão pessoal indoor. Só neste clima de comunhão da procriação casal maduro adequadamente descrever como "responsável".

6. A Encíclica "*Humanae vitae*" nos permite desenhar um contorno de espiritualidade conjugal. É a atmosfera humana e sobrenatural que, dada a ordem "biológica" e, por sua vez, com base na castidade sustentada pelo *pietatis donum* - harmonia se reflete no casamento, no que diz respeito ao que a encíclica chamada significa "dupla do ato conjugal" (*Humanae vitae*, 12). Essa harmonia significa que os cônjuges

vivem juntos na verdade interior da "linguagem corporal". A Encíclica *Humanae vitae* proclama esta conexão indivisível entre verdade "e do amor.

Saudações

E agora quero apresentar as minhas cordiais saudações a todos os peregrinos de língua espanhola. Em particular, a Irmãs Franciscanas Missionárias da Mãe do Divino Pastor, que fez um curso de espiritualidade para o 25º aniversário da profissão religiosa. Convido-vos, queridos irmãos, para sempre manter a sua lealdade e generosa dedicação ao Senhor e à sua vocação missionária.

Saúdo também o incentivo e na vida cristã sui componentes da peregrinação de Canet de Mar (Barcelona).

Todos os peregrinos da Espanha e vários países latino-americanos, vá a minha afetuosa bênção apostólica.

Quarta-feira 28 de novembro de 1984

A redenção do corpo e da sacralidade do casamento

1. Todos os catequese que começou há mais de quatro anos e concluído hoje, pode aparecer sob o título "O amor humano no plano divino" ou, mais precisamente, "O resgate do corpo e da sacralidade do casamento". Todos eles são divididos em duas partes.

A primeira parte é dedicada à análise das palavras de Cristo que sejam adequadas para abrir este item. Estas palavras foram amplamente discutidos na totalidade do texto do Evangelho, e, após vários anos de reflexão, decidiu-se destacar os três textos que são estudados na primeira parte da catequese.

Ocupa o primeiro lugar no texto em que Cristo se refere ao "começo" em conversa com os fariseus sobre a unidade e indissolubilidade do matrimônio (cf. Mt 19, 8, Mc 10, 6-9). Depois, há as palavras de Cristo no Sermão da Montanha sobre a "luxúria" como "adultério cometido no coração" (cf. Mt 5, 28). E, finalmente, vêm as palavras transmitidas por todos os Evangelhos sinópticos em que Cristo se refere à ressurreição do corpo no "outro mundo" (cf. Mt 22, 30, Mc 12, 25, Lucas 20, 35).

A segunda parte da catequese dedicada à análise do sacramento da Carta aos Efésios (Ef 22-23) que conduz ao princípio "bíblico" da união expressa nestas palavras do Livro do Gênesis: "... um homem deixa seu pai e mãe e se unirá à sua mulher e os dois se tornam uma só carne "(Gen 2, 24).

A catequese da primeira e segunda partes repetidamente utilizado o termo "teologia do corpo". Em certo sentido, esta é uma palavra "trabalho". A introdução do termo e do conceito da "teologia do corpo era necessária para apoiar o tema da" redenção do corpo e da natureza sacramental do matrimônio "em uma base mais alargada. Com efeito, é necessário notar, uma vez que o termo "teologia do corpo" vai além do conteúdo das reflexões que foram feitas. Estas reflexões não abrangem muitos aspectos de seu objeto pertencente à teologia do corpo (por exemplo, o problema do sofrimento e da morte, tal como cobrada na mensagem bíblica.) Deve ser dito claramente. Também é necessário reconhecer explicitamente, que as reflexões sobre o tema da "redenção do corpo e da natureza sacramental do casamento" pode ser bem feito a partir do momento que a luz da revelação realmente afeta o corpo humano (ou seja, sobre a base da "teologia do corpo). Esta é, aliás, confirmado nas palavras do Livro do Gênesis vir a ser os dois se tornam uma só carne ", palavras que são semanticamente original e na base do nosso assunto.

2. Reflexões sobre o sacramento do matrimônio foram desenvolvidos tendo em conta as duas dimensões essenciais deste sacramento (como em todos os outros), ou seja, a dimensão da aliança e de graça, e do tamanho do sinal.

Através destas duas dimensões que nos propusemos continuamente nas reflexões sobre a teologia do corpo, juntamente com as palavras-chave de Cristo. Para as reflexões que temos realizado também no final deste ciclo de catequese, estudo da encíclica *Humanae vitae*.

A doutrina contida neste documento ensino contemporâneo da Igreja em relação com a sacralidade do matrimônio e também com todos os problemas da teologia bíblica do corpo, concentrando-se em "palavras-chave" de Cristo. Em certo sentido, podemos dizer que todas as discussões sobre o resgate do corpo e da santidade do casamento "é um extenso comentário sobre a doutrina contida na mesma encíclica *Humanae vitae*.

Este comentário parece bastante necessária. Na verdade, ao responder a algumas perguntas de hoje, no campo da moral conjugal e familiar, a encíclica tem surgido, enquanto outras questões, como sabemos, a natureza, bio-médicas. Mas também (ou melhor, especialmente) são questões de natureza teológica, pertencem ao campo da antropologia e da teologia que temos chamado de "teologia do corpo".

Reflexões foram feitas para enfrentar as questões suscitadas no âmbito da encíclica *Humanae vitae*. A reação produzida a encíclica reafirma a importância e a dificuldade das perguntas. Eles também destacaram clarificação do Paulo VI, que indicou a possibilidade de exposição, a verdade cristã neste sector.

Reafirmou também a Exortação Apostólica *Familiaris consortio*, fruto do Sínodo dos Bispos, em 1980, "De christianae muneribus familiae". Este documento contém um apelo em especial aos teólogos, para desenvolver mais plenamente os aspectos bíblicos e personalista da doutrina contida na *Humanae vitae*.

Tomando as questões levantadas pelos meios encíclica formular e procurar respostas em conjunto. A doutrina contida na *Familiaris Consortio* chamadas tanto para a formulação das questões como a busca de uma resposta adequada, o foco sobre os aspectos bíblicos e personalista. Esta doutrina também indica a

direção do desenvolvimento da teologia do corpo, a direção do desenvolvimento e, portanto, também a direção de sua realização e aprofundamento progressivo.

3. A análise da Bíblia fala do modo de raiz na revelação da doutrina proclamada pela Igreja contemporânea. Isso é importante para o desenvolvimento da teologia. O desenvolvimento, ou curso de teologia, de fato ocorre continuamente indo estudo revelou depósito.

O enraizamento da doutrina proclamada pela Igreja ao longo da tradição e da revelação divina mesmo está sempre aberta para as questões levantadas pelo homem e mesmo dos mais coerentes com a ciência moderna e da cultura hoje. Parece que neste setor o desenvolvimento marcante da antropologia filosófica (especialmente da antropologia que está na base da ética) é muito próximo às questões levantadas pela encíclica *Humanae vitae* sobre a teologia e, especialmente, ética teológica.

A análise dos aspectos pessoais da doutrina contida neste documento é um sentido existencial para determinar qual o progresso real, ou seja, o desenvolvimento do homem. Na verdade, toda a civilização moderna, especialmente na civilização ocidental, há uma tendência, mas também bastante explícita, para medir essa evolução com a escala de "coisas", ou seja, os bens materiais.

A análise dos aspectos pessoais da doutrina da Igreja, contida na encíclica de Paulo VI, revela um forte apelo para medir o progresso do homem com a dimensão da pessoa ", ou seja, o que é um bem do homem enquanto homem, o que corresponde à sua dignidade essencial.

O exame dos aspectos pessoais leva à convicção de que a encíclica apresenta um problema principal em termos de desenvolvimento autêntico do homem, na verdade, em geral, tal desenvolvimento é medido pela escala de ética e não apenas a "arte".

4. A catequese dedicada à encíclica *Humanae vitae* são apenas uma fração, o final dos quais têm lidado com a redenção do corpo e a sacramentalidade do matrimônio.

Se eu chamar a atenção mais especificamente na última catequese, faço-o não só porque o assunto em si está vinculado mais estreitamente com os nossos contemporâneos, mas sobretudo porque nele as questões que surgem no sentido permear todos os nossos pensamentos. Portanto, esta parte final não tenha sido artificialmente adicionados ao conjunto, mas é orgânico e uniformemente combinados. Em certo sentido, o partido colocou por último no regime geral, é de uma só vez no início deste conjunto. Isso é importante do ponto de vista da estrutura e método.

Da mesma forma, o momento histórico, parece ter o seu significado, na verdade, esses catequese começou no tempo de preparação para o Sínodo dos Bispos em 1980 sobre o tema do casamento e da família ("*De muneribus christianae familiae*"), e concluído após publicação da Exortação Apostólica "*Familiaris Consortio*", que é o trabalho deste Sínodo. É sabido que o Sínodo de 1980, também se referiu à Encíclica "*Humanae vitae*" e reafirmou o seu ensino integral.

Enfim, o destaque parece ser essencial em todas essas reflexões, pode ser especificado da seguinte forma: para resolver as questões levantadas pela Encíclica "*Humanae vitae*", especialmente na teologia, para formular tais perguntas e procurar responder, é necessário encontrar o contexto bíblico-teológico que queremos dizer quando falamos de "redenção do corpo e da natureza sacramental do matrimônio". Neste espaço você vai encontrar as respostas para as questões perenes da consciência de homens e mulheres, e também as perguntas difíceis do nosso mundo contemporâneo no que diz respeito ao casamento e à procriação.

Saudações

Agora, saúdo cordialmente todos os povos e grupos de língua espanhola aqui presentes. Especialmente os peregrinos da diocese de San Francisco (Argentina), acompanhado pelo bispo Agostinho Herrera.

Uma palavra de encorajamento para você Irmãs da Companhia de Terminais de Santa Teresa durante o terceiro estágio. Vivei com alegria e generosidade a sua vocação.

Todos os peregrinos da Espanha, Argentina e outras nações latino-americanas será a minha Bênção Apostólica.