

# **Prospettive di ricerca e di insegnamento del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia**

*(testo al 13 maggio 2004)*

A più di vent'anni dalla sua fondazione, è giunto il momento per il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia di presentare in forma programmatica le grandi linee che ne orientano la ricerca e l'insegnamento e che, di conseguenza, ne costituiscono l'identità accademica. Esse sono diventate patrimonio più consapevolmente vissuto dopo la Settimana Internazionale di Studio, svoltasi a Roma nell'agosto 1999, che ha riunito insieme i professori delle differenti sezioni presenti nel mondo e che venne preparata da un'accurata riflessione collegiale.<sup>1</sup> Si tratta ora, a partire da questa base, di compiere un passo ulteriore: al di là della presentazione di singoli contributi individuali, cogliere in modo sintetico le prospettive di ricerca e di insegnamento. L'esperienza dei primi vent'anni di attività accademica, sotto la guida dei primi due Presidi, Carlo Caffarra e Angelo Scola, rende ormai maturo il tempo per questo passo.

Le circostanze storiche rendono particolarmente necessario questo lavoro. Oggi riscontriamo la compresenza di tendenze contrastanti, quasi un'ambivalenza dentro il momento storico, in cui siamo chiamati a vivere e a svolgere la nostra missione. Per un verso la grande sensibilità dell'uomo contemporaneo per il valore della persona e per l'autenticità delle relazioni interpersonali ha portato ad una sottolineatura dell'amore come fondamento del matrimonio e della famiglia. Una tale istanza ha trovato espressione autorevole anche nel Concilio Ecumenico Vaticano II, che ha

---

<sup>1</sup> Gli atti sono stati pubblicati in *Anthropotes* 15/2 (1999). E' di particolare importanza l'articolo di A. SCOLA, "Il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia. Riflessione sintetica", 313-358. Vedi anche A. SCOLA - L. MELINA, "Profezia del Mistero Nuziale. Tesi sull'insegnamento della *Humanae vitae*", in *Anthropotes* 14/2 (1998) 155-172.

parlato del matrimonio come di una "comunione di amore e di vita" (*Gaudium et spes* 48). Per altro verso, tuttavia, rimane del tutto pertinente il giudizio secondo cui "all'immagine di uomo/donna propria della ragione naturale e, in particolare, del cristianesimo, si oppone un'antropologia alternativa"<sup>2</sup>. Ci si trova oggi di fronte non semplicemente ad una contestazione delle norme etiche qualificanti il disegno di Dio sull'amore umano, ma ad una sorta di "mutazione antropologica", così radicale da configurare una tendenziale abolizione dello *humanum*. La contrapposizione sistematica tra libertà e natura comporta la negazione del carattere identificante della differenza sessuale iscritta nella corporeità, lo smarrimento della vocazione originaria all'amore come *communio personarum*, la perdita del valore autentico della paternità e maternità. L'oblio dell'essere, della creazione e dell'uomo come *imago Dei* sono dimensioni di una crisi di natura epocale che mina le fondamenta non solo della civiltà cristiana, ma della stessa cultura umana.

Inoltre, l'attuale fase di sviluppo che viviamo all'interno dell'Istituto, stimola ad una riflessione che, consapevole dell'eredità ricevuta, lo proietti programmaticamente verso il futuro, chiarendo specialmente i contenuti propri del suo insegnamento. Questo scritto non pretende di essere esaustivo, ma piuttosto di offrire piste di approfondimento e di orientamento per lo studio dei professori, dei dottorandi e dei licenziandi, punti aperti ad un'ulteriore determinazione e che necessitano di una discussione interdisciplinare e pluriculturale, in corrispondenza al metodo, che fin dai suoi inizi è stato adottato dall'Istituto.

Tali prospettive vanno quindi viste e valutate come un quadro di riferimento per i docenti e come contenuti basilari, che devono essere trasmessi agli alunni, nei differenti livelli di formazione e nelle diverse circostanze. Senza un tale riferimento l'insegnamento dell'Istituto resterebbe formale e frammentario, e non favorirebbe la trasmissione dell'originaria ispirazione, per la quale l'Istituto ha ricevuto da Giovanni

---

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*, 27 agosto 1999.

Paolo II la missione specifica di approfondire e far conoscere il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia.

Va inoltre colta l'integrità di quanto viene enunciato non solo nel contenuto delle tesi, che sono qui proposte, ma altresì nella relazione che le unisce le une alle altre. Le piste proposte vengono distinte negli ambiti epistemologici fondamentali dell'insegnamento dell'Istituto: filosofia, antropologia teologica e sacramentaria, teologia morale e scienze umane, senza tuttavia che questa distinzione comporti una separazione dei saperi. Si deve quindi mantenere la prospettiva dell'unità nella differenza ("distinguere nell'unito") e il metodo dell'inseparabilità senza confusione.

## **I. PROSPETTIVA GENERALE E PRINCIPIO SINTETICO**

Lo scopo ultimo della ricerca dell'Istituto, che identifica quindi l'oggetto specifico capace di conferire unità a tutto l'insegnamento, è l'approfondimento del *disegno divino sulla persona, il matrimonio e la famiglia*. La comprensione di questo disegno ha come prima pista di ricerca le catechesi sull'amore umano di Giovanni Paolo II, raccolte nel volume *Uomo e donna lo creò*.<sup>3</sup> E' questo il punto di riferimento sorgivo e fondamentale, che deve rimanere costante nell'Istituto.<sup>4</sup> Di seguito, vengono rilevati i punti focali che queste catechesi offrono.

1). Il loro primo apporto consiste nella prospettiva unitaria di comprensione del disegno di Dio offerta dal *nesso tra Rivelazione divina ed esperienza umana*. La Parola di Dio illumina le dimensioni essenziali delle esperienze originarie dell'uomo, nelle quali egli scopre se stesso come persona, offrendogli un nuovo orizzonte di

---

<sup>3</sup> Roma, Città Nuova, 1985.

<sup>4</sup> Insieme con le catechesi sull'amore umano costituiscono un punto di riferimento fondamentale l'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, la lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, la lettera alle famiglie *Gratissimum sane* e le encicliche *Veritatis splendor* ed *Evangelium vitae*.

senso. In ciò consiste il rimando al “principio” nel quale si fonda l’unità tra la creazione in Cristo e l’esperienza del cuore con la redenzione realizzata da Cristo.

Con ciò viene superato l’estrinsecismo che considera il matrimonio come una realtà comprensibile in se stessa a partire dalla natura sessuata dell’uomo, governata dalla legge naturale, a cui si aggiungerebbe un’elevazione gratuita dovuta a una decisione ulteriore da parte divina. Questa visione porta a ritenere la dimensione soprannaturale del matrimonio come un elemento secondario, in flagrante contrasto rispetto al ruolo fondamentale che esso riveste invece nella vita ordinaria degli uomini e delle donne. Va rilevato come una prima radice della crisi moderna del matrimonio e della famiglia si collochi nella loro secolarizzazione operata dalla riforma protestante; andrebbero quindi promossi studi storici per illuminare tali questioni.

Questa prospettiva unitaria permette di cogliere l’originalità del matrimonio e della famiglia nel disegno divino e il loro ruolo quale punto di riferimento permanente nella vita di ogni uomo. Con ciò è stabilito anche il valore di *mistero* inerente a tali realtà, che si struttura a partire dalle tre dimensioni originali dell’esperienza umana, in cui si esprime l’articolazione dell’unità nella differenza: la relazione anima – corpo, la distinzione uomo – donna e quella tra individuo e società. Correlativamente a questo mistero dell’essere umano si vede la necessità di adottare un’*ermeneutica simbolica*, che permetta di comprendere tali dimensioni come fonti di significati globali, che mettono in gioco la persona nella totalità dei fattori che la costituiscono.

Nella congiunzione di entrambi i termini si può *superare il razionalismo*, che inevitabilmente condurrebbe ad un inevitabile riduzionismo dell’esperienza nella considerazione del matrimonio e della famiglia. Il punto chiave in proposito è quello del *linguaggio del corpo* come espressione della persona, con valore di segno. Va

svilupata una specifica correlazione tra *la fede e la ragione* nell'ambito familiare, nel solco aperto dalla *Fides et ratio*.

Un campo specifico in cui va curato questo primo elemento di identità dell'Istituto è lo studio della Sacra Scrittura come testimone della Rivelazione, sia per ciò che direttamente attiene al matrimonio e alla famiglia, sia soprattutto per quanto si riferisce al suo essere fondamento della teologia sviluppata nell'Istituto stesso. I Padri della Chiesa vanno riconosciuti come maestri e guide di un metodo teologico che sintetizza le esigenze della fede e quelle del mondo culturale, vivendo in sistematica unità dottrina e vita spirituale.

La parola biblica si rivolge universalmente, nel tempo e nello spazio, a tutta l'umanità. Essa deve essere quindi costantemente ritradotta in un linguaggio comprensibile alle persone che vivono nelle diverse parti del mondo, impregnate da differenti culture<sup>5</sup>. L'attenzione a tali culture è vitale per il lavoro che l'Istituto nelle sue sezioni nei cinque continenti intende svolgere a beneficio della Chiesa. Nella prospettiva della nuova evangelizzazione, la riflessione teologica, rimanendo fedele alla Sacra Scrittura, alla Tradizione e al Magistero, si metterà al servizio dell'incontro del cristianesimo con le varie culture e religioni. Il principio di unità nella pluriformità ha fin dall'inizio segnato la fisionomia propria dell'Istituto.

2). In secondo luogo, le catechesi di Giovanni Paolo II permettono di cogliere l'intrinseca unità tra la Rivelazione come comunicazione di sé che Dio fa all'uomo e la rivelazione che si dà nell'esperienza dell'amore umano. Questa realtà si chiama *vocazione originaria all'amore* (*Redemptor hominis* 10, *Familiaris consortio* 11) ed è uno dei fili conduttori di tutto il pensiero dell'Istituto: "L'amore rivela, da una parte, che il cuore dell'uomo è *capace* di infinito e, dall'altra, che l'infinito si comunica all'uomo. In questo senso l'amore è misteriosa caparra nel tempo dell'esperienza

---

<sup>5</sup> Vedi il discorso di Giovanni Paolo II del 23 aprile 1993 alla Pontificia Commissione Biblica, in occasione della presentazione del documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*.

dell'eterno. Attraverso la nuzialità noi percepiamo che qualcuno ci chiama e mette in moto la nostra libertà. Il mistero assume così il volto di un presenza reale, benché sempre velata".<sup>6</sup>

Viene così in piena luce il carattere di *evento* della Rivelazione divina, che ha il suo centro in Cristo. Mediante la sua Incarnazione, Egli rivela ad ogni uomo la sua vocazione come chiamata di amore del Padre (cf. *Gaudium et spes* 22). Mediante il mistero pasquale, Egli rivela anche il valore singolare dell'*amore sponsale*, come dono di sé nel corpo per la vita dell'uomo (cf. *Gaudium et spes* 24). Non si tratta appena di comunicazione di nuovi contenuti conoscitivi, ma di un evento di amore sponsale, che rende possibile l'irradiazione dell'amore divino nell'amore umano.

3). In terzo luogo, al centro della prospettiva aperta dalle catechesi sull'amore umano si colloca quell'*antropologia adeguata*, mediante la quale è possibile cogliere nella sua integrità ciò che Dio ha fatto conoscere della verità sull'uomo, in riferimento alle sue esperienze fondamentali, nella cornice della storia della salvezza. Da tale antropologia adeguata dipende anche il modo di articolare i distinti saperi scientifici che interessano l'Istituto.

La prospettiva sintetica fin qui delineata (I) richiede di essere dispiegata in tutte le sue implicazioni sia filosofiche (II) sia teologiche (III). A una filosofia cristianamente ispirata spetta il compito di fondare una comprensione della persona come comunione. La teologia per parte sua deve articolare la sua ricerca sul significato dell'amore sponsale secondo le seguenti scansioni: l'amore umano tra uomo e donna (IIIa: mistero nuziale), il suo valore sacramentale (IIIb: sacramentaria del matrimonio) e la sua missione ecclesiale (IIIc: ecclesiologia familiare). L'antropologia adeguata, fondata nella comunicazione gratuita di Dio e nella libera risposta dell'uomo a tale comunicazione potrà essere integralmente compresa solo

---

<sup>6</sup> A. SCOLA, *Il mistero nuziale. I. Uomo-donna*, PUL-Mursia, Roma 1998, 94.

nella sua dimensione morale (IV), per mezzo della quale l'uomo intende e dirige i suoi atti verso quella singolare pienezza, che ha scoperto nell'incontro con Cristo. Tale visione filosofica e teologica apre un orizzonte sapienziale, all'interno del quale è possibile integrare, mediante un'epistemologia criticamente fondata, le conoscenze sul matrimonio e della famiglia offerte dalle *scienze* chiamate *umane* (V), che formano una parte imprescindibile dell'insegnamento dell'Istituto.

## **II. UNA FILOSOFIA DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA:**

### **LA “COMMUNIO PERSONARUM”**

La “*communio personarum*”, come elemento radicale di comprensione dell'uomo nelle sue esperienze originarie, deve rappresentare il centro ermeneutico e referenziale degli studi filosofici, che vengono svolti presso l'Istituto. L'immagine divina, presente in ogni uomo “risplende nella comunione delle persone, a somiglianza dell'unione delle persone divine tra loro”.<sup>7</sup> Si deve fondare una metafisica aperta ad un'autentica ontologia trinitaria, vale a dire un pensiero che non ponga mai tra parentesi la realtà del Dio rivelatosi in Cristo, ma lo riconosca come la luce fondamentale per la comprensione filosofica del mondo. Si tratta di un tipo specifico di “filosofia cristiana”, che consente un dialogo fecondo con la Rivelazione cristiana.

Per assolvere tale compito è necessaria la conoscenza e la domestichezza con correnti filosofiche differenti, il cui apporto potrà armonizzarsi in unità, precisamente nella prospettiva della “*communio*”.

La prima grande corrente filosofica che deve essere conosciuta è il *personalismo*. Esso non va considerato una semplice ispirazione che fa della persona

---

<sup>7</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 1702.

il centro interpretativo dell'esistenza, ma piuttosto una forma sintetica che raccoglie una tradizione di pensiero ed un rinnovamento metafisico di impronta esistenziale.

Della grande *tradizione filosofica cristiana* andrà approfondito il valore originale che essa ha per la trasmissione di verità, che rimandano ad una globalità di senso dell'*humanum*. Non si può dimenticare che tali verità, per essere conosciute, esigono un'implicazione della persona, nella disponibilità allo scambio interpersonale.

Il valore *esistenziale* che offre il personalismo deve manifestarsi nell'integrazione singolare tra persona, libertà, comunicazione, amore e dono di sé. Ciascuno di questi elementi ha un valore esistenziale indubitabile, che non può venire mai assolutizzato senza considerare gli altri. L'unità tra tutti questi fattori si sostiene all'interno di un'autentica *metafisica dell'amore*. In essa, sulla base di una speciale correlazione tra persona, essere e creazione, è inclusa una reciproca implicazione tra persona, amore e comunione.

La metafisica personalistica, fondandosi sulla scoperta del valore esistenziale della persona creata, è consapevole da un lato di una duplice differenza ontologica tra la persona umana e il mondo non personale, e dall'altro tra l'uomo in quanto creatura e la Trinità delle Persone nell'unità di Dio. In tale differenza dinamica, che rivela come l'uomo non abbia in se stesso il proprio fondamento ultimo, va vista l'origine della libertà e del suo dinamismo. Questa considerazione consente di istituire una vera *antropologia drammatica*, poiché integra fin dalla sua radice il valore dell'umana libertà.

La conoscenza della persona nell'amore si fonda nel suo carattere interpersonale, come indicato dal pensiero *dialogico* di tradizione ebraica e da quello *riflessivo* di tradizione francese. Si può così fondare una concezione non

oggettivistica di verità, che riconosca il valore originale dell'intersoggettività, pur all'interno di una comunicazione oggettiva.

Lo studio della modalità in cui la persona si rivela nell'atto di amore per mezzo del linguaggio del corpo, richiede un'applicazione del *metodo fenomenologico*, che è imprescindibile. Occorre sviluppare un'autentica fenomenologia personale, nella quale si giunga, mediante l'analisi dell'amore, al valore metafisico della persona, fondato nell'atto creativo di Dio. In particolare va condotta un'analisi delle esperienze umane basilari: comunicazione, fedeltà, pudore, colpa, perdono, appartenenza, dono di sé..., per fondare adeguatamente la metafisica dell'amore in tutta la sua portata.

In questa prospettiva appare tutta l'importanza che riveste l'*affettività* umana. Il suo ruolo è così decisivo, che essa dovrebbe trovare spazio in uno studio ampio e interdisciplinare, per potere conoscere con maggiore profondità la relazione singolare e dinamica che intercorre tra il divino e l'umano, la grazia e la libertà.

Centrata nella differenza ontologica, questa metafisica personalistica deve esprimersi in una riformulazione della dottrina classica dei *trascendentali*, in particolare di quelli che vengono chiamati trascendentali relativi: *verum, bonum, pulchrum*. Riflettendo sulle modalità della loro conoscenza si può scoprire anche il loro valore intrinsecamente personale, la loro articolazione reciproca secondo una dinamica che conduce alla rivelazione della persona, e infine la loro trascendenza, che troverà la sua definitiva comprensione nel libero *dono di sé*, fondamento della *communio personarum*. La persona si pone così come il vero orizzonte del mondo, nel punto di contatto tra il mondo non personale da dominare e la trascendenza di Dio da venerare. Il dono di sé include anche, nella dinamica del dare e del ricevere, il movimento di trascendenza e di immanenza dell'aprirsi e del ritrovarsi, che costituiscono elementi basilari dell'esperienza morale dell'uomo. In tale conoscenza

dei trascendentali va approfondita l'*analogia*, quale modalità specifica di conoscenza, con cui si può rigorosamente istituire il significato simbolico delle realtà personali.

Alla filosofia spetta anche l'elaborazione di un'*epistemologia* generale delle distinte scienze che toccano la conoscenza della famiglia: psicologia, sociologia, pedagogia, etnologia, medicina, diritto... Essa deve stabilire le basi per il superamento di quell'empirismo eccessivo, che si radica in una previa assolutizzazione della singola scienza particolare come tale, e permettere invece un coordinamento delle distinte fonti conoscitive, di modo che esse contribuiscano a quella conoscenza sapienziale del matrimonio e della famiglia, cui si mira. E' questo un compito ancora da realizzare e che, per le specifiche caratteristiche dell'Istituto a livello di interdisciplinarietà e di pluriculturalità, potrebbe rappresentare un contributo di singolare ricchezza nel panorama degli studi universitari, tenuto conto di quanto sia concreto e vitale l'oggetto di conoscenza affidato all'Istituto.

### **III. IL DISEGNO DI DIO SULLA PERSONA, IL MATRIMONIO E LA FAMIGLIA: IL MISTERO NUZIALE.**

La conoscenza adeguata del disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia non può essere che di ordine teologico. La teologia sistematica approfondita nella ricerca e insegnata all'Istituto si articola attorno a tre nuclei tematici fondamentali. Il primo (a) è: *il mistero nuziale*, quale realtà che permette di giungere ad un'antropologia "adeguata" al matrimonio e alla famiglia. Il secondo (b) è la forma sacramentale del mistero nuziale (*matrimonio come sacramento*). Il terzo (c) indica la *dimora* della nuzialità, che è la Chiesa, luogo in cui il mistero nuziale si rivela come il fondamento della realtà del matrimonio e della famiglia e il compimento *qui ed ora* del desiderio dell'uomo di amare ed essere amato. Evidentemente, in tutto questo processo sono le

dimensioni del mistero nuziale, proprie dell'antropologia teologica, che offrono le chiavi per illuminare gli altri due aspetti.

Il valore sintetico della nozione di *mistero nuziale* trova la sua giustificazione nei seguenti fattori.

- Il carattere nuziale dell'amore, così come si offre all'indagine a partire dalla realtà del matrimonio e della famiglia, è capace di rivelare, in modo particolarmente significativo, i tratti dell'esperienza umana elementare.
- L'esperienza dell'amore è quella che, in maniera più immediatamente semplice e riconoscibile, propone all'uomo l'ineludibile forma drammatica della sua esistenza corporeo-spirituale e mette in gioco tutti i suoi fattori costitutivi: ragione, istinto, emozione, affezione, libertà.
- la *nuzialità* appare come un'analogia privilegiata, benché non esclusiva, che permette di cogliere lo specifico della Rivelazione. Essa offre una chiave ermeneutica che abbraccia l'intera storia della salvezza dalla creazione fino al compimento escatologico delle nozze dell'Agnello. In armonia con altre figure analogiche, essa offre all'*intellectus fidei* una prospettiva dinamica, che non deve cosificarsi e irrigidirsi in sistema.

I possibili sviluppi analogici di tale nozione in ordine alla comprensione dei contenuti fondamentali della Rivelazione, contribuiscono a liberare la teologia del matrimonio e della famiglia da ogni limitante settorialismo, valorizzandone la collocazione al

cuore dell'esperienza dello *humanum* e apprendola ad un'articolazione equilibrata con la totalità del Mistero rivelato.

### III a. *Il mistero nuziale*

Per mistero nuziale si intende «da una parte... l'unità organica di differenza sessuale, amore (relazione oggettiva all'altro) e fecondità, dall'altra fa obiettivamente riferimento, in forza del principio dell'analogia, alle diverse forme dell'amore che caratterizzano sia l'uomo-donna, in tutti i suoi derivati (paternità, maternità, fraternità, sororità, ecc.), sia il rapporto di Dio con l'uomo nel sacramento, nella Chiesa, in Gesù Cristo per giungere fino alla Trinità stessa»<sup>8</sup>.

La nozione di *mistero* è qui usata in senso stretto, come conoscenza dell'autocomunicazione divina all'uomo. La sua articolazione interna si fonda sulla categoria di *immagine* di Dio che abbraccia la totalità dell'essere creato dell'uomo nelle tre polarità fondamentali che lo costituiscono: corpo e anima, maschio e femmina, individuo e comunità. Tutte queste caratteristiche descrivono il contenuto dell'*imago Dei*. Nel suo disegno di salvezza Dio Uno e Trino crea questo uomo come sua immagine, affinché egli possa liberamente compiere se stesso come persona, nella partecipazione alla figliolanza divina del Figlio, incarnato *pro nobis et propter nostram salutem*.

i). Nella *differenza sessuale* è insito un valore specifico per l'uomo, in quanto implica una vocazione personale, che abbraccia la totalità dello *humanum*. Questa si trova solo nell'*unità duale* della relazione tra l'uomo e la donna, che si rivela un dato antropologico originario (il "*principio*" cui fa riferimento il Signore nel suo insegnamento sul matrimonio [cfr. Mt 19,4]). La differenza sessuale manifesta inoltre

---

<sup>8</sup> A. SCOLA, *Il Mistero Nuziale. 2. Matrimonio – Famiglia*, Pul–Mursia, Roma 2000, 81.

una *reciprocità asimmetrica*, indice da un lato della fondamentale identità tra l'uomo e la donna ("osso delle mie ossa e carne della mia carne"), e dall'altro del limite della loro complementarietà, incapace come tale di soddisfare in pienezza il desiderio umano. Così la relazione tra l'uomo e la donna si scopre chiamata a trascendersi, aprendosi alla generazione di figli ("siate fecondi e moltiplicatevi") e, ultimamente, all'amore di un Dio *semper maior*.

ii). L'*amore* è la vocazione originaria di ogni essere umano, radicandosi nella creazione compresa come atto di amore trinitario. Nell'uomo l'amore è sempre risposta ad un amore che lo precede e lo chiama. Tale dimensione configura ogni amore umano, orientandolo al  *dono di sé*  per costruire una comunione di persone. L'amore è una chiamata rivolta alla totalità della persona, anche nella sua dimensione corporea, inevitabilmente posta in gioco dalla differenza sessuale.

iii). La dimensione della *fecondità* è il culmine di tutto il mistero nuziale, che non si chiude nella diade (uomo-donna), ma si esprime nella novità di un frutto. La fecondità naturale dell'amore umano è nel medesimo tempo indice di una dimensione intrinseca a tutta la realtà creaturale, che ha la sua origine in una fecondità increata (relazione Padre-Figlio) ed è segno di una gratuità originaria (lo Spirito come dono). Grazie alla fecondità le due altre dimensioni del mistero nuziale (la differenza sessuale e l'amore) permangono aperte ad un ultimo dono divino, l'unico che possa conferire loro pienezza. Tale aspetto del mistero nuziale trova la sua definitiva illuminazione nella donazione eucaristica di Cristo, che "ha amato la Chiesa e si è offerto per lei" (Ef 5,25) sulla Croce, in obbediente abbandono al Padre.

La fecondità è legata al fatto che gli sposi divengono *una caro*, cioè alla stessa corporeità. Essa dà così origine ad una nuova relazione di unità (in questo caso familiare) nella differenza (tra i genitori e i figli). Generare è dare la vita, quindi inevitabilmente perderla per poi ritrovarla come dono di Dio. In essa si manifesta la

misteriosa fecondità del sacrificio di sè ("se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto", Gv 12,24). Il valore corporeo e personale della fecondità umana come pro-creazione esprime con forza singolare l'interrelazione tra il disegno di Dio e la risposta umana. «Paternità e maternità, poi, prima di essere un progetto dell'umana libertà, costituiscono una dimensione vocazionale iscritta nell'amore coniugale, da vivere come responsabilità singolare di fronte a Dio, accogliendo i figli come suo dono (cf. Gn 4,1), nell'adorazione di quella paternità divina "da cui ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome" (Ef 3,15)»<sup>9</sup>.

L'*inseparabilità* dei tre elementi summenzionati è un dato ontologico, anteriore alla coscienza dell'uomo e al suo agire. Si tratta di tre elementi che nella loro unità sono imprescindibili perchè l'uomo comprenda se stesso nella sua genuina identità personale e possa così liberamente dirigersi verso il suo compimento. La dissoluzione del nesso che li unisce, quale si constata nella cultura contemporanea, porta ad un oscuramento di tale identità personale, con gravi conseguenze per la vita individuale e sociale.

Il vantaggio essenziale di questa visione teologica consiste nell'offrire una comprensione profondamente unitaria del disegno di Dio. Si abbraccia in un unico arco Creazione e Redenzione e si guarda all'uomo come creato in grazia, peccatore e redento, prendendo le mosse dal singolare evento dell'Incarnazione. «Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione [...] Egli è «l'immagine dell'invisibile Dio» [Col 1,15]. Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del

---

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*, 27 agosto 1999, 4.

peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi esaltata a una dignità sublime. Con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo a ogni uomo» (*Gaudium et Spes*, 22).

### III b. *Valore sacramentale del matrimonio*

Sulla base antropologica sopra delineata può svilupparsi un profondo rinnovamento della teologia sacramentaria del matrimonio. Si tratta innanzitutto di mostrare come il momento sacramentale sia iscritto nella dinamica stessa dell'amore tra l'uomo e la donna, di per sé proteso a quella definitività ed esclusività, che si realizzano concretamente nella celebrazione sacramentale. In tal modo l'amore divino si esprime nell'amore umano, donandogli una nuova fecondità sul piano salvifico. Nel dono sacramentale dell'amore coniugale tra l'uomo e la donna, Cristo si dona alla Chiesa, assumendo l'amore umano nell'amore divino (*Gaudium et Spes* 48).

La ricerca teologica è chiamata ad integrare il matrimonio nell'asse battesimo – eucaristia. E' questo un punto fondamentale per superare lo spiritualismo con cui si pensa spesso il sacramento del matrimonio, come se fosse solo un aspetto aggiunto, posto dalla buona volontà dei contraenti. La debolezza radicale di tale posizione sta nella mancata considerazione sacramentale del corpo, che può invece offrirsi come elemento per una nuova forma di integrazione, nella misura in cui si mantiene l'asse tra il battesimo (incarnazione) e l'eucaristia (comunione nel corpo).

In questo modo può essere evidenziata in tutta la sua portata la mutua implicazione che esiste tra la vocazione matrimoniale nel suo carattere sacramentale e la vocazione battesimale. E' qui in gioco il modo di mettere in rapporto l'amore sponsale, al quale ogni cristiano è chiamato, con l'amore filiale, che egli riceve come

dono originale nel battesimo. Ciò fonda un cammino di permanente conversione, quale conformazione a Cristo, figlio del Padre e sposo della Chiesa.

Il culmine di tutta l'economia sacramentale sta nell'eucaristia, dove la Chiesa si fa *una caro* con Cristo: qui si trova l'espressione suprema dell'amore sponsale e la sua realizzazione mediante il dono di sé. L'approfondimento del significato ecclesiale del matrimonio e della famiglia consente quindi di cogliere più compiutamente la profondità del mistero eucaristico. Non per nulla, la celebrazione sacramentale del matrimonio è un momento costitutivamente ecclesiale, legato alla dimensione di segno propria dell'economia salvifica.

### III c. *Ecclesialità del matrimonio e della famiglia*

La considerazione della Chiesa quale *mistero di comunione* permette un'adeguata integrazione del sacramento del matrimonio all'interno di tutta l'economia sacramentale. L'essere comunione della Chiesa implica infatti l'unità nella differenza tra le persone (le molte membra dell'unico corpo, il cui capo è Cristo). L'analogia sponsale mette in evidenza l'ecclesialità come comunione con Cristo, di cui il matrimonio è espressione sacramentale attraverso la mediazione corporea.

La comunione della Chiesa, realizzata da un dono di Dio nello Spirito Santo, permette ai battezzati di partecipare tutti di una sola fede, una sola speranza ed un unico amore, nella medesima comunione trinitaria. Si tratta dell'unione più intima che si possa pensare: essere «un cuor solo e un'anima sola» (At 4,32). E' una comunione offerta come dono primo, che precede qualsiasi intenzione umana. Tale comunione originaria si realizza anche come "*chiesa domestica*", salvando matrimonio e famiglia dalla durezza di cuore (cfr. *Mt* 19,8), aprendoli ad una comunione più vasta e rendendoli protagonisti dell'annuncio del vangelo.

L'approfondimento della dimensione ecclesiale del matrimonio e della famiglia permette di vedere come l'amore sponsale di Cristo ha diverse manifestazioni dentro la Chiesa, quali *l'amore verginale*, nelle sue varie espressioni, e *l'amore coniugale* proprio degli sposi. La pienezza del dono di Cristo nel suo amore sponsale non si esaurisce quindi in nessuna di queste due forme di vita, ma si manifesta compiutamente nell'unità delle stesse all'interno della Chiesa, che armonizza in sé i carismi.

*Maria*, la Vergine madre, unisce in sé entrambe le forme vocazionali di amore, partecipando in forma unica all'amore sponsale di Cristo e manifestando in forma altrettanto unica quella fecondità nuova data dallo Spirito, che si esprime nello spazio della verginità.

La prospettiva *escatologica* illumina ulteriormente il significato della sessualità e la relazione complementare tra verginità e matrimonio. Un'autentica teologia del corpo insegna che il significato sponsale del corpo è permanente, mentre la sua realizzazione matrimoniale è temporale. La pienezza del dono di sé e della comunione si realizzerà alla fine dei tempi: il matrimonio è solo un segno di tale compimento, mentre la verginità ne è anticipo profetico nella figura di una mortificazione.

A partire da tali premesse è possibile coordinare la teologia della vocazione con quella degli stati di vita all'interno della Chiesa, in modo da evitare di intendere intimisticamente la prima e giuridicamente la seconda ed integrare armoniosamente la dimensione irriducibilmente personale della risposta con gli aspetti istituzionali che essa comporta.

In forza della sua dimensione sacramentale, il matrimonio ha una *valenza giuridica* intrinseca. Gli sposi 'consentono' a un disegno di Dio, che si manifesta nella

loro stessa esperienza di amore, provocando la loro libertà al reciproco e pubblico dono di sé e generando una nuova realtà di vita. Perciò il diritto canonico non deve essere visto come normatività estrinsecamente imposta all'amore, ma piuttosto come espressione delle esigenze della sua stessa verità.

#### IV. UNA MORALE DELL'ECCELLENZA NELL'AMORE E NELL'AGIRE<sup>10</sup>

L'antropologia sopra delineata è altresì fondamentale per la teologia morale. La libertà e l'azione umana prendono forma sempre all'interno della vocazione del soggetto morale alla comunione trinitaria e, nella comunione trinitaria, a tutte le persone umane, in un compimento paradossale che si realizza nel dono di sé. Pertanto l'orientamento fondamentale della persona si configura all'interno della reciprocità asimmetrica tra l'uomo e la donna, in cui differenza e unità, entrambe necessarie per rendere possibile l'amore, sono rispettate e preservate.

La teologia morale deve quindi partire dall'esperienza dell'incontro personale. In esso si rivela all'uomo tutta la forza dell'amore iscritta nell'agire umano. Nell'amore si riconosce una *dinamica interpersonale*, che si specifica secondo i distinti ambiti di comunicazione umana, determinati dalla storia personale di ciascuno. Tale dinamica si realizza secondo la struttura basilare di una *presenza* fondamentale, che si riconosce in un *incontro* e che porta a costruire una *comunione*. Queste dimensioni corrispondono alle relazioni in cui si articola la costruzione dell'identità dell'uomo nella risposta alla vocazione all'amore: *riconoscersi figlio, per essere sposo e giungere a diventare padre*.

---

<sup>10</sup> Per un approfondimento vedi L. MELINA – J. PÉREZ-SOBA – J. NORIEGA, “Tesi e questioni circa lo statuto della teologia morale fondamentale”, in *Anthropotes* 15 (1999) 261-274.

In questa prospettiva, che coglie l'unità dinamica ed esistenziale dell'amore come esperienza sorgiva della morale (*in hoc praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit*), si può vedere come la domanda che sorge nell'esperienza morale è: “chi sono chiamato a diventare?”, e quindi: “come debbo vivere per realizzare la comunione nell'amore?”. Partire dall'esperienza dell'amore permette inoltre di collocare la presenza della grazia fin dall'inizio dell'itinerario morale, evitando di ipostatizzare la coscienza e superando la polarizzazione soggetto-oggetto. Esiste una logica propria dell'amore, grazie alla quale nella razionalità intrinseca all'agire, può essere colta una verità iniziale dell'azione, percepita in forma affettiva. Tale percezione dà origine al movimento della libertà, che tende alla costruzione di una comunione di persone, come a suo fine.

E' necessario assumere la *prospettiva del soggetto agente* (*Veritatis Splendor* 78), cioè una prospettiva in prima persona, per cogliere il modo di dirigere i propri atti verso la pienezza di vita già percepita nell'incontro e verso l'orizzonte aperto dal dono offerto in Cristo. Ciò che conferisce un'unità intenzionale di condotta è la finalità ultima in cui si determina la felicità umana. Questa, d'altra parte, non si riferisce primariamente a una soddisfazione soggettiva, ma a una *vita realizzata*, che l'uomo deve configurare personalmente come il suo proprio modo di vivere in pienezza attraverso un agire eccellente. Tale felicità esige un'apertura interiore al dono divino, che muove dal di dentro tutti gli atti, urgendo una risposta da parte dell'uomo.

Nella linea dell'enciclica *Veritatis splendor* si può formulare una morale nella quale la fede è intesa come la scelta fondamentale della vita cristiana, che dà origine al soggetto morale cristiano. La fede infatti è la risposta libera, in cui l'uomo si abbandona interamente a Dio che si rivela e si dona. Essa implica ed esige la conversione della mente e del cuore, in cui l'uomo riceve l'amore nuovo di Gesù

Cristo. In quest'ottica i nessi tra *fede e vita* e tra *libertà e verità* trovano luogo di obiettiva unità.

Tra tutti gli incontri personali ha un carattere unico l'incontro con Cristo, che si realizza nella Chiesa e nelle sue azioni sacramentali. La Chiesa è infatti la contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo (cfr. *Veritatis Splendor* 25). Incontrando Cristo l'uomo scopre, nei misteri della sua vita e delle sue azioni, una singolare pienezza dell'azione umana. Nelle azioni di Cristo infatti si esprime la comunione originaria della Trinità, che viene comunicata agli uomini come vita nuova nel seno della Chiesa. Per questo ogni azione del cristiano scaturisce da un dono divino primario, che si comunica in Cristo mediante lo Spirito e che si riceve nella Chiesa in modo sacramentale. In Cristo è data come grazia la sua stessa comunione di amore col Padre in forma di *amicizia* (la carità). Ciò include il dono della filiazione divina, che conforma i nostri atti secondo la vita di Cristo. Nell'amicizia della carità l'uomo trova un nuovo principio di azione, che salva il desiderio umano trasformandolo in speranza.

La grazia, nel suo operare, assume integralmente i dinamismi umani e dà origine a un agire nuovo. Il dono divino provoca la libertà mediante la presenza attiva dello Spirito per mezzo dei suoi doni, animando il compiersi dell'azione. Si comprende così come l'azione cristiana abbia un valore salvifico, che si articola nelle distinte dimensioni cristologica, pneumatologica, ecclesiale e sacramentale. In tale modo si edifica il soggetto morale cristiano mediante le azioni, come risposta alla sua vocazione.

Il governo delle proprie azioni si attua mediante l'integrazione di tutti i dinamismi umani, in quanto orientati al conseguimento di quella pienezza inizialmente percepita, che è il fine dell'agire. Per la conoscenza di tale processo, è necessario approfondire il *dinamismo affettivo* in correlazione con la struttura

interiore dell'azione. Le *virtù* specificano e realizzano le azioni eccellenti, che trasformano il soggetto agente secondo un dinamismo di integrazione progressiva e di trascendenza. La conoscenza morale del bene da compiere dipende essa stessa dalla crescita delle virtù. Esse non sono fine a se stesse, ma mirano, mediante la realizzazione dei fini virtuosi a loro propri, alla costruzione di una comunione di persone. In particolare va riconosciuto il ruolo centrale della prudenza, che è quello di dirigere e specificare l'atto veramente eccellente. A tale scopo la prudenza cristiana si appoggia non solo sul contributo delle diverse virtù morali, ma soprattutto sull'opera dello Spirito Santo, che orienta nella luce della carità a Cristo come fine dell'agire. Così l'azione del cristiano, mentre rende testimonianza al Regno presente in mistero, porta frutto nella carità per la vita del mondo, promuovendo una nuova comunione tra Dio e gli uomini.

In questa prospettiva dinamica e costruttiva è possibile determinare il valore morale dei "beni per la persona", a partire dal valore originale del "bene della persona" cui essi sono diretti. Si tratta di comprendere come debbano essere voluti e realizzati i singoli beni umani, in maniera tale da contribuire al bene della persona in quanto tale. Esiste quindi una verità sul bene, a partire dalla quale si può precisare l'*oggetto morale* come il *fine prossimo* intrinseco all'azione deliberata (*Veritatis Splendor* 78), il che è di importanza decisiva per stabilire le norme oggettive dell'agire. Si può pertanto riformulare in termini personalistici la legge naturale, intendendola come quella luce che permette all'uomo di trovare le azioni che conducono alla comunione tra le persone. Prima di essere un insieme di norme, la legge naturale è una luce interiore della ragione che, mentre è fondata sulla sapienza creatrice di Dio, è in se stessa aperta alla grazia di Cristo.

Va riconosciuta l'esistenza di *atti intrinsecamente cattivi*, cioè di azioni intenzionali che oggettivamente non sono ordinabili al bene della persona. La determinazione di tali atti per mezzo di norme morali negative (*assoluti morali*) è

parte della scienza morale, anche se non ne costituisce il tema principale. Su questa base si comprende anche il valore educativo delle norme, che sono un aiuto al formarsi delle virtù. Solo l'uomo virtuoso infatti è in grado di percepire e portare a compimento un'azione eccellente che costruisca la sua vita in pienezza.

A partire da questa impostazione fondamentale si possono affrontare adeguatamente le tematiche specifiche relative al matrimonio, alla famiglia e alla vita. In particolare, la *morale sessuale* va vista come la riflessione sul modo di vivere, secondo le distinte vocazioni ecclesiali e nelle diverse circostanze, la virtù della castità, che è l'espressione personale dell'amore sponsale. Occorre superare una visione biologista o fisicista della sessualità, evitando il dualismo di quelle tendenze etiche che sovrappongono ad un'azione intesa come fatto puramente fisico, che coinvolgerebbe solamente il corpo, un'intenzione spirituale, nella quale invece si realizzerebbe la persona. Il corpo con i suoi dinamismi pulsionali è infatti integrato, grazie all'affetto, nella dimensione personale del soggetto morale. E' infatti la persona, nell'unità di anima e corpo, che è soggetto dei propri atti morali (*Veritatis Splendor* 48). In particolare, la *castità coniugale* va vista come dimensione specifica della vocazione alla santità, cui sono chiamati gli sposi. In tale ambito va messo in rilievo il ruolo dello Spirito Santo nella costruzione della comunione coniugale e familiare: mediante la carità lo Spirito configura infatti l'amore degli sposi all'amore di Cristo per la Chiesa, animando interiormente la virtù della castità.

L'insegnamento dell'enciclica *Humanae vitae* circa la dignità personale dell'atto coniugale, la corrispondente dottrina sulla procreazione umana esposta nell'istruzione *Donum vitae*, così come la promozione e la difesa della vita proposte dall'enciclica *Evangelium vitae*, non hanno soltanto un valore sul piano individuale e interpersonale, ma rivestono anche un significato profetico sul piano comunitario. La riflessione etica ha il compito di chiarire l'intrinseca dimensione sociale dell'amore tra l'uomo e la donna, uniti nel matrimonio, e quindi la soggettività della famiglia, la

quale non può essere soltanto oggetto, ma anche soggetto di iniziative pubbliche nella società. La vita piena che Cristo ci offre deve essere anche fermento per la vita del mondo.

Solo a partire da queste premesse si può delineare un'autentica *spiritualità coniugale*, che non sia separata dal modo concreto di vivere il matrimonio. Così concepita, la spiritualità coniugale integra in sé tutti i dinamismi morali e sociali dell'amore, radicandoli nel movimento della grazia e nell'azione dello Spirito Santo.

Nel quadro della vita familiare, in cui si intrecciano le relazioni di paternità, maternità, figliolanza e fraternità, acquista un'importanza decisiva la virtù della *pietà* (nel senso classico di *pietas*), che trova espressione normativa nel quarto comandamento. Tale virtù, che funge da perno tra la prima e la seconda tavola del Decalogo, realizza socialmente l'"alleanza tra le generazioni". Essa rivela nel contempo il valore di un'autorità umana, come riferimento per un cammino di crescita morale.

Per quanto riguarda la *bioetica*, l'impostazione qui suggerita consente un'adeguata individuazione del suo oggetto, evitando il formalismo di una riflessione fondata su alcuni principi astratti, da cui dedurre il giudizio normativo sui casi conflittuali. E' questo un ambito in cui è ancora necessario progredire verso una visione più globale e positiva della vita umana e della cura che di essa è affidata all'uomo. Rifiutando di diluirsi in una vaga interdisciplinarietà, la bioetica sarà capace di integrare nella prospettiva dell'originalità della conoscenza morale, la luce che sulla vita umana offrono la rivelazione, le scienze umane e l'antropologia. L'ambito delle relazioni familiari, all'interno delle quali la vita è custodita e promossa, costituisce il contesto adeguato per una comprensione e soluzione non formale delle questioni bioetiche.

Superando i limiti di impostazioni clericali o puramente efficientiste, un'autentica *pastorale* del matrimonio e della famiglia deve essere pensata facendo perno sulla famiglia stessa, come sul suo soggetto adeguato, concependosi non come un'attività settoriale, ma piuttosto una dimensione costitutiva dell'azione della Chiesa, volta a comunicare quella "vita in abbondanza", che le è continuamente donata dal Buon Pastore.

## V. LE SCIENZE UMANE: UN CAMMINO DI SAPIENZA CIRCA LO *HUMANUM*

Il metodo proprio dell'Istituto e uno dei suoi compiti specifici nello studio del matrimonio e della famiglia consiste nell'approccio interdisciplinare alle scienze umane: psicologia, pedagogia, sociologia, diritto, biologia, medicina, e altre ancora. A tale scopo si richiede un'attenta riflessione epistemologica sullo statuto di ciascuna scienza, per estirpare fin dalle sue radici l'universalismo scienziato, ancora diffuso negli ambienti accademici. Occorre inoltre superare la divisione tra natura (determinismo) e libertà (soggettivismo culturale), che è stata alla base della distinzione tra scienze della natura e scienze dell'uomo all'epoca dell'Illuminismo e del Romanticismo, viziando con un dualismo radicale la conoscenza dell'uomo.

E' necessario che ogni disciplina verifichi i suoi risultati nella luce di quel sapere sull'uomo che lo assume nella sua realtà completa, vale a dire nella sua integrità di anima e corpo e nella sua relazionalità comunitaria (uomo-donna, individuo-società), colte nella loro unità originaria. Va quindi superata ogni concezione che pretenda di fondarsi solo su un metodo meramente empirico e non parta da una riflessione filosofica sull'oggetto che le è proprio, tale da consentire la consapevolezza dei suoi fondamenti e limiti. La luce che la teologia del mistero nuziale offre alle diverse scienze può aiutare a capire il *logos* interno non soltanto

dell'esistenza umana, ma anche, in modo analogico, di tutto il creato. L'interdisciplinarietà è vissuta così come un'interrelazione intrinseca tra teologia, filosofia e scienze umane, senza mettere in discussione l'integrità e la relativa autonomia di ogni disciplina. Per evitare una comprensione eclettica dell'interdisciplinarietà, converrà affrontare sistematicamente taluni temi concreti in dialogo continuo tra le varie aree disciplinari sulla base di questa consapevolezza epistemologica.

Nel quadro dell'orientamento generale qui delineato, è necessario riservare particolare attenzione a due questioni, la cui importanza è stata sottolineata da Giovanni Paolo II. La prima riguarda quella "logica tecnocratica" che sta alla base di molti dibattiti odierni, in materia di clonazione, eutanasia, ingegneria genetica e "salute riproduttiva". Opponendovisi con la proposta di una civiltà centrata sullo "splendore della verità" circa l'amore, la libertà, il dono e la persona, Giovanni Paolo II rileva che la nostra contemporanea civiltà tecnologica è spesso "collegata con una forma di progresso scientifico e tecnologico che viene ... realizzato in modo unilaterale, e di conseguenza conduce all'agnosticismo e all'utilitarismo" (*Gratissimum sane* 13). La seconda questione riguarda la relazione tra persona e società. Occorre respingere la dicotomia, oggi comunemente assunta, tra una cosiddetta etica personale o privata (per esempio l'etica sessuale e familiare) e una cosiddetta etica pubblica o sociale.

All'interno di questa visione di fondo, tracciamo ora alcune linee direttive concernenti le singole aree disciplinari.

a). *Psicologia*: occorre privilegiare un orientamento personalista, che non consideri solo l'individuo, ma la persona nel suo ambito relazionale. E' opportuno, in particolare, procedere ad uno studio accurato dell'affettività nei punti decisivi di relazione degli affetti con la libertà e la conoscenza. Negli interventi terapeutici va

prestata attenzione all'ambito familiare, facendo attenzione al contesto familiare complessivo, al fine di sostenere una persona in difficoltà.

b). *Sociologia*: occorre approfondire il significato specifico della comunione delle persone in riferimento al contesto sociale e al suo influsso in ordine alla percezione della dignità personale. In particolare, il fatto che la famiglia si fondi sul matrimonio può essere compreso solo se si riconosce il primato della vocazione personale sulle mere funzioni sociali. Solo così sarà possibile chiarire il tema dei "modelli familiari", mettendo in risalto l'originalità e la vitalità della famiglia nella sua capacità di creare cultura. Si deve riflettere sul modo in cui in diversi ambiti culturali e in forme differenti può realizzarsi, nei suoi elementi essenziali, l'unico disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia. E' pure importante studiare le reciproche influenze tra cultura e famiglia, e il ruolo dei mezzi di comunicazione in questo campo, così come il loro uso appropriato in ambito familiare. Occorre infine superare un determinismo naturalistico e una valutazione puramente utilitaristica nella considerazione dei dati demografici, cui pure va prestata la debita attenzione.

c). *Pedagogia*: si deve riconoscere il ruolo educativo della famiglia, come ambito naturale di formazione umana. La relazione tra l'amore coniugale degli sposi, quello paterno-filiale e quello fraterno costituiscono gli assi educativi di base. E' importante sviluppare il tema dell'educazione affettivo-sessuale, in cui i genitori giocano un ruolo primario e insostituibile, che la scuola è chiamata a completare. Nello stesso tempo non può essere dimenticato il ruolo che la famiglia, piccola Chiesa domestica, svolge nella trasmissione della fede.

d). *Diritto*: la "Carta dei diritti della famiglia", pubblicata dalla Santa Sede nel 1983, offre una prima cornice basilare per un necessario complemento dei diritti umani, opponendosi ad una loro interpretazione di stampo individualistico. Si dovrà chiarire il ruolo giuridico della famiglia come soggetto di diritti fondamentali,

verificando la razionalità inerente alle legislazioni famigliari mediante uno studio di diritto comparato. Ciò implica lo sviluppo argomentativo delle ragioni per cui la famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna deve godere di un privilegio giuridico rispetto alle forme succedanee. Ciò andrà studiato negli ambiti distinti delle legislazioni regionali, nazionali e internazionali. Da questa prospettiva si dovrebbe poi passare allo studio concreto delle politiche famigliari e delle modalità più convenienti di intervento pubblico dei cristiani in questo campo. Non potrà infine mancare uno studio di tutta la complessa tematica della biogiuridica.

e). *Biologia – medicina*: queste scienze non possono dimenticare che l'oggetto della loro indagine è l'uomo e che, al di là delle leggi biologiche, devono riconoscere la libertà della persona e la dignità personale del corpo. Solo così è possibile comprendere la necessità di porre alcuni limiti etici alla ricerca e di una autoregolamentazione da parte del mondo scientifico e medico. Nel campo della medicina, un tema di studio particolarmente importante è la relazione tra medico e malato e la rilevanza del contesto famigliare nel trattamento terapeutico. Tutta la riflessione bioetica deve essere sviluppata nella luce dei principi etici fondamentali, poiché si tratta solo di un ambito particolare di discernimento etico e non di una disciplina distinta, che procederebbe da principi diversi.

Si deve riservare uno spazio adeguato alla conoscenza dei *metodi naturali di regolazione della fertilità*, che vanno studiati con rigore scientifico e con la consapevolezza che, essendo sistemi diagnostici, essi ultimamente fanno appello alla maturità morale dei coniugi, chiamati a una paternità e maternità responsabili. Solo la consapevolezza dei valori insiti nella sessualità umana e il discernimento della propria vocazione all'interno del disegno di Dio consentono un ricorso moralmente valido a tali metodiche.