

## **II. LINEE PER LA TEOLOGIA POSITIVA E SISTEMATICA**

1. L'insegnamento della Sacra Scrittura (B. OGNIBENI)
2. Scripture and the Mission of the Institute (J.C. ATKINSON)
3. Orizzonte storico e di metodo della teologia sistematica (G. MARENGO)
4. Systematic Theology of the John Paul II Institute (A. LOPEZ)
5. Teologia patristica del matrimonio e della famiglia (F. PILLONI)
6. El valor sacramental del matrimonio (L. VIVES)
7. Elenco di libri per la teologia positiva e sistematica (a cura dei Proff. G. MARENGO e B. OGNIBENI)

# 1. L'INSEGNAMENTO DELLA SACRA SCRITTURA

(PROF. BRUNO OGNIBENI)

Nel suo discorso del 23/4/1993, in occasione della presentazione del documento della Pontificia Commissione Biblica “L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa”, Giovanni Paolo II ha sottolineato la necessità di “comprendere il senso dei testi biblici con tutta l'esattezza e la precisione possibili e, dunque, nel loro contesto culturale storico”, biasimando coloro che “hanno tendenza a credere che, essendo Dio l'Essere assoluto, ognuna delle sue parole abbia un valore assoluto, indipendente da tutti i condizionamenti del linguaggio umano”. Il Papa afferma che Dio “quando si esprime in un linguaggio umano, non dà ad ogni espressione un valore uniforme, ma ne utilizza le possibili sfumature con estrema flessibilità, e ne accetta anche le limitazioni”. Cinquant'anni prima, Pio XII (enciclica *Divino afflante Spiritu*, 1943) aveva invitato a fare attenzione ai generi letterari in cui si esprimono gli autori biblici, generi di cui non si può dare per scontato che siano i medesimi di cui si servono gli uomini del nostro tempo. Tale raccomandazione, ripresa già dal Concilio Ecumenico Vaticano II (*Dei Verbum* 12), è ancora ripresa da Giovanni Paolo II, che non la limita però allo studio dei soli generi letterari, ma la estende fino a comprendere altri tipi di analisi, come la retorica, la narrativa e la strutturale. “L'esegesi cattolica non ha un metodo di interpretazione proprio ed esclusivo, ma, partendo dalla base storico-critica, svincolata dai presupposti filosofici o altri contrari alla verità della fede, beneficia di tutti i metodi attuali, cercando in ciascuno di essi il seme del Verbo”.

Nello stesso discorso, Giovanni Paolo II ricorda che “questo studio non è tuttavia sufficiente. Per rispettare la coerenza della fede della Chiesa e dell'ispirazione della Scrittura, l'esegesi cattolica deve essere attenta a non attenersi agli aspetti umani dei testi biblici. Occorre che essa, anche e soprattutto, aiuti il popolo cristiano a percepire in modo più nitido la parola di Dio in questi testi, in modo da accoglierla meglio, per vivere pienamente in comunione con Dio... L'esegesi cattolica non rivolge la propria attenzione ai soli aspetti umani della rivelazione biblica, né ai soli aspetti divini, ma si sforza di mettere in luce gli uni e gli altri, uniti nella divina condiscendenza (*Dei Verbum* 13), che è alla base di tutta la Scrittura”.

Per “aspetti divini” sembra che si debba intendere il contenuto rivelato della Sacra Scrittura, la parola divina da essi veicolata. Più avanti, il Papa dichiara che il compito dell'esegesi non si esaurisce nell'accertamento del senso dei testi biblici, ma include anche la sua comunicazione e traduzione: “Se il compito principale dell'esegesi è di raggiungere il senso autentico del testo sacro o i suoi differenti sensi, bisogna in seguito che essa comunichi questo senso al destinatario della Sacra Scrittura che è, se possibile, ogni persona umana ... Bisogna dunque costantemente ritradurre il pensiero biblico in un linguaggio contemporaneo, perché sia espresso in una maniera adatta agli uditori. Questa traduzione deve tuttavia essere fedele all'originale, e non può forzare i testi per adattarli a una lettura o a un approccio in voga in un determinato momento”. Ci si può a questo proposito domandare se qui non si chieda troppo all'esegesi, assegnandole un compito che in realtà è della Chiesa e della teologia. A mio modo di vedere, l'esegeta è uno che aiuta a comprendere la Bibbia, o qualche cosa della Bibbia, mentre tocca alla Chiesa tutta, e segnatamente ai teologi, comunicare e tradurre il suo messaggio.

L'insegnamento della Sacra Scrittura all'interno di un Istituto che statutariamente si propone di investigare la verità riguardo il matrimonio e la famiglia deve preoccuparsi di salvare la distinzione e l'equilibrio che il Papa chiede di mantenere tra quelli che chiama aspetti umani e aspetti divini della Scrittura, che è come il Cristo teandrica. L'attenzione esclusiva o prevalente agli

aspetti umani (storicamente condizionati) porta ad una relativizzazione eccessiva della parola biblica, tale da esautorarne praticamente l'impatto nella storia presente. L'attenzione esclusiva o prevalente agli aspetti divini porta ad una sua falsa assolutizzazione, che costringe poi a contorsioni interpretative. Si impone la ricerca di una *via media*, un percorso che non imponga all'investigazione storico-critica il cappio di conclusioni teologico-dogmatiche predeterminate e non obblighi la riflessione teologica a fondarsi su risultanze esegetiche che sono di loro natura perennemente rivedibili.

A proposito di attualizzazione della Sacra Scrittura, il succitato documento della Pontificia Commissione Biblica afferma: "Il messaggio biblico può al tempo stesso relativizzare e fecondare i sistemi di valore e le norme di comportamento di ogni generazione". Ritengo che ciò si possa anche applicare ai sistemi teologici che si costruiscono periodicamente nella Chiesa. Relativizzare e fecondare: due contributi tanto indissociabili quanto preziosi che lo studio della Sacra Scrittura può dare, anche all'interno del nostro Istituto.

Nella metodologia teologica tradizionale alla Sacra Scrittura è stato sempre attribuito il primo posto tra i luoghi teologici, posizione che tanto le conferiva onore quanto la degradava, facendone l'ancella della teologia, che a lei guardava per cercare le "prove" delle proprie affermazioni. Quando si cerca purtroppo si trova, come notava ironicamente nel Settecento S. Werenfels: "hic liber est quo quaerit sua dogmata quisque, invenit pariter dogmata quisque sua". Un tempo nella Bibbia i teologi cercavano la giustificazione per la sola fede o al contrario per la fede e le opere, oggi magari vi cercano l'opzione preferenziale per i poveri o la parità tra uomo e donna. La cercano e naturalmente la trovano: la Scrittura è asservita ad una teologia che è a sua volta asservita ad una ideologia.

Se la Bibbia non fornisce prove alla teologia, che cosa le fornisce? Io rispondo: una testimonianza con cui confrontarsi, testimonianza paradigmatica quindi. Io concepisco la Sacra Scrittura più secondo un modello testimoniale che secondo un modello rivelatorio (nella misura in cui è possibile distinguerli). La Bibbia è testimone di una storia vissuta con cui la nostra storia di oggi è chiamata a paragonarsi, in un atteggiamento di ascolto e di religiosa dipendenza. Ciò impedisce di leggere la Bibbia su quella che io chiamo la superficie ideologica, cioè a livello delle affermazioni, che uno accetta con entusiasmo o respinge con disgusto secondo la sua sensibilità.

Per quanto concerne il lavoro che si fa nel nostro Istituto, lo studio della Sacra Scrittura non mira dunque a provare le tesi dogmatiche o morali che vengono in esso insegnate. Non mira neppure ovviamente a confutarle. Vuole piuttosto offrire un termine di confronto e una provocazione a pensare. Cercare nella Bibbia l'indissolubilità o la dissolubilità del matrimonio significa adottare una prospettiva in ogni caso angusta. Lo studio della Sacra Scrittura è tanto più interessante quanto più dischiude altri orizzonti da quelli in cui è confinata la nostra riflessione. Ha scritto P. Beauchamp: "La Bibbia non smette di suscitare in noi un discorso che non è il suo"<sup>1</sup>.

A differenza della teologia sistematica, la teologia biblica non si rinchiude in trattati. Non mi sembra dunque di poter elencare delle tesi scritturistiche che entrino a costituire la dottrina del nostro Istituto, accanto alle tesi dogmatiche o morali. Ciò non vuol dire che ricerche come quelle che A. Tosato ha portato avanti nei suoi quasi venti anni di insegnamento non abbiano prodotto risultati importanti, che forse non sono stati valorizzati appieno.

Voglio concludere con un'altra citazione di P. Beauchamp: «La teologia biblica potrà rispondere alla propria definizione solo a condizione di far spazio all'antropologia tanto quanto alla conoscenza del libro. Più semplicemente: la conoscenza dell'uomo non deve essere inferiore alla conoscenza del

---

<sup>1</sup> "E' possibile una teologia biblica?", *La rivelazione attestata. La Bibbia tra testo e teologia. Raccolta di studi in onore del cardinale C.M. Martini*, a cura di G. Angelini, Milano 1998 (Quodlibet 7), 331.

libro. A questa condizione potremo parlare di teologia biblica»<sup>2</sup>. Tanto il biblista quanto il dogmatico o il moralista hanno bisogno di approfondire costantemente, per vie che non sono anzitutto intellettuali, la conoscenza dell'uomo per poter contribuire, ciascuno secondo la sua specifica competenza, all'elaborazione di un sapere che sia in qualche modo utile alla Chiesa.

---

<sup>2</sup> *Cit.*, 326.

## 2. SCRIPTURE AND THE MISSION OF THE INSTITUTE

(PROF. JOSEPH C. ATKINSON)

The Dogmatic Constitution on the Revelation of Scriptures (*Dei Verbum*) taught that the Scriptures are the soul of theology. Hence, it is clear that Scripture has a unique relationship to the development and presentation of theology. Scripture and the collateral sciences that are associated with its understanding such as hermeneutics, linguistics, cultural anthropology, historical contextualization, etc. become the foundation and the informing principle in the Church's analysis, understanding and presentation of the truth. The study of Scripture, (and what is said of it) can never be a mere academic exercise precisely because of the profound Christological identity of the Word. John Paul II in the introduction to the 1993 Pontifical Biblical Commission's *Interpretation of the Bible in the Church* revealed how 'ontological' that relationship is: '[P]utting God's words into writing, through the charism of scriptural inspiration, was the first step toward the incarnation of the Word of God.' [6] Therefore, what is predicated of the Scriptures must be seen to be predicated of Christ, Himself. This, of course, is summed up biblically by John in his prologue: "the Word became flesh and dwelt amongst us."

Vatican II helped immensely in the recovery of the centrality of Christocentrism in theology and the irreplaceable Scriptural foundation for all theological endeavor. *DV* begins by stating how the Church venerates the Scriptures as she venerates the Body of the Lord, proclaims with St. Jerome that ignorance of the Scriptures is ignorance of Christ, and finally 'prophecies' that renewed Scriptural studies will bring about a springtime of renewal in the Church. It is thus clear that Scriptures need to be integral, either explicitly or implicitly, to all the theological work of the Institute.

### PRESENT SITUATION

The institute was founded to develop and articulate for the modern world an adequate theological anthropology, and out of this to address the questions concerning the human person, marriage and family. The problem that we face today is that the West has become dangerously and destructively fractured in its vision of reality. There are numerous competing 'visions' of the human person and concerted (and sadly successful) efforts to dismantle the Judeo-Christian understanding of this human reality, especially of the nature of marriage and family. This loss is escalating at an alarming rate with the concomitant growth in despair in our culture as a whole. Truly, the culture of death as defined by John Paul II, is beginning to take hold of the mind of Western man.

The antidote to this is for the divine vision of man- and in particular the nature of the human person and the specific relational dimensions to which he is called (marital and familial)- to be clearly and unambiguously proposed to the modern world. The task (and indeed the joy) of the present moment is to (re)discover the foundations on which this vision is based. Indeed, this has been a task which the current Holy Father has set himself towards accomplishing. This takes us to the full integration of Scripture within our ecclesial life. The Institute's mission is to present the divine will of God for marriage and family [FC 5]. As John Paul has shown by the very first acts of his pontificate in his *Wednesday Catechesis*, the foundation for this is in the Word that God has revealed to man.

## CONFUSION IN THE CAMP

Biblical studies over the past 150 years have been very problematic as attested to by the numerous papal encyclicals and ecclesial interventions during this time period which sought to safeguard the text and its interpretation from grave errors and attacks from different perspectives. The Enlightenment principles have dominated Scripture exegesis and there has been a severe loss of the 'sense of Scripture', its nature, and its authority in society. The sense that God can indeed communicate decisively in adequate language and in appropriate symbol to His creation is fundamentally questioned or even rejected outrightly. In many ways we now live in a non-Biblical age. Sadly, this is true even for many Christians whose world view is formed not by Biblical categories but by modern rationalistic thought which John Paul II (in *Letters to Families*) shows to be antithetical to God's fullness of revelation about salvation, the person, and the family [19].

## ADEQUATE HERMENEUTIC

Therefore, if the Institute is to recover and articulate the divine vision for marriage and the family, the preliminary step is to develop an adequate hermeneutical approach which coheres with the revelation, itself. Von Balthasar's concept of the theo-drama is critical here. The exegete can never extricate himself from the revelation, can never stand outside and judge as if an objective observer with a neutral stance. As well, de Lubac describes clearly how there exists an ontological bond between the two testaments which allows for the use of typological reality within the text. Critical to this adequate hermeneutic is the recovery of the symbolic sense at its most profound levels. As Alonso-Scholok stated, the world of the Scriptures is primarily symbolic. This sense of symbol however must be differentiated from sign (à la Tillich) and which is given profound theological grounding in the work of Rahner who rightly says that a theology of the symbol must begin with the Incarnation. Without this recovery of symbolic reality, the Word will remain fundamentally silent because the most profound truths are communicated in this manner (PBC, *Interpretation*, p. 64)

As with the competing of anthropological visions, there are equally competing understandings of the Scriptures. Therefore, it is essential that the clear magisterial teaching on the nature and authority of Holy Writ be carefully examined and understood. To this end, the several encyclicals and the historical reason for their writing must be studied along with *Dei Verbum*. At stake, is the very authority of the revelation. Like the Incarnation, the Word is at once human and divine and both dimensions must be properly accounted for and understood in the correct relationship to each other.

*Dei Verbum* is a foundational document because it shows how the Church within its own consciousness has understood the nature and role of Scripture. It clearly articulates the relationship between Scripture, Tradition, and the Magisterium. As we are an ecclesial people, and as our Christian faith is always a corporate reality, there is a need to recover the Patristic dimension to our exegesis. Numerous modern insights are very helpful but they cannot be isolated from the great patrimony of the Church's exegesis. As Newman shows, truth develops throughout time but it does not contract its own foundations but rather flows from it. Similarly, our growth in Scriptural understanding also needs to be faithful to how the Church has always understood these texts. As well, John Paul II (as a pope implementing the insights of Vatican II and who takes *DV* seriously) has shown the importance of Scripture as informing and grounding his encyclicals. He has helped to develop the Biblical theme of relationality as constitutive of the person and has shown (as above) the Incarnational and Christocentric nature of the Scriptures.

## IMPORTANCE OF OLD TESTAMENT STUDIES

In developing the Biblical vision of the person, marriage and family, it becomes clear that this is directly related to and indeed predicated on the Old Testament foundation. There is little developed theology in the NT on these issues. This is natural, because the early Christians were all Jews who brought their inheritance with them. The revelation of Christ Jesus brought this to fulfillment. Therefore, if the Institute is to present the full vision to the world, it has to engage in serious OT studies and articulate the precise relationship that the two Testaments have to each other. De Lubac's concept of the ontological bond is very helpful here as well as Lonergan's 'sublation'.

To enter sympathetically into the ancient Semitic world (à la Pedersen) is crucial. Here we need to acquire the Semitic categories of thought if we are to thoroughly understand the texts. It becomes particularly helpful to use the ancient Near Eastern context as a foil by which to see the extraordinary distinctiveness of Hebraic thought. This not only clarifies Semitic thought but also has a direct bearing on our own modern mentality. For example, when God is denied, often sexuality is divinized in various ways. It is also important to *not* give facile answers but actually study the text and allow it to speak for itself. This involves being able to grasp from within the Jewish reality the idea of salvation history and to show how there is a progressive revelation, increasingly becoming denser, moving towards the Messianic era. It also requires certain sophistication in ability to handle the text- especially in this era when every ideological group carries out a certain amount of isegesis in order to validate its own positions.

## MARRIAGE/ PERSON/ FAMILY

At the heart of person is relationality which in its turn is deeply connected to the concept of covenant. Therefore, it becomes important for the Institute to explore and analytically present the constitutive nature of the covenant. This is a huge theological problem which once again brings to the fore, the exact nature of the relationship between the Old and New Testament (Covenant). John Paul II has brought into the theological discussion the concept of primordial sacrament and original solitude, etc. He has strikingly begun to explore the prelapsarian state of man. The question of the covenant in that context and the question of the primordial relationship between man and woman and its relationship to what happens after the entrance of sin becomes critical. Again, as salvation history emerges, the divine covenant increasingly takes on the tonality and weight of a marital union which, it seems, then impacts the Hebraic understanding and practice of marriage. Marriage, as a human reality, increasing becomes the hermeneutic by which the covenant with God is understood until finally the Divine Bridegroom appears. Thus to understand marriage one has to begin to understand the constitutive and salvific dimension of covenant.

Another key to John Paul II's teaching is his recovery of the place of family. Little 'theology of the family' has been directly developed. Yet, Vatican II has put in motion a trajectory which concludes with the Catechism proclaiming the interior nature of the family as essential ecclesial. Indeed the family is the *domestic church*. Again, while this term is current, little has been done until recently to ground it Scripturally and theologically. But careful work shows that the theological meaning of family in the OT is essential to the covenant, itself. The family is the carrier of the covenant- without the family the covenant would cease, hence the importance of the *toledoth* (generation lists). The Biblical theme of the Abrahamic family as the only salvific center and which finds its fulfillment in Christ can become a major way in which the family is renewed. The Church

should be seen in her Abrahamic identity- the family of Abraham fulfilled. Thus the NT family becomes the sphere of eschatological activity ( 1 Cor 7).

## CONCLUSION

In conclusion, the Scripture component of the JPPII program is an integral and foundational component. But to have its full and desired effect on the studies and research which are carried out, there must first be a.) a recovery and development of a hermeneutic consistent with the nature of the revelation itself b.) an articulated presentation of the understanding of covenantal reality and how the Old and the New Testaments relate to each other c.) a grasp of the *heilsgeschichte* movement within the revelational events d.) an integrated understanding of the Biblical vision of the human person, marriage and family– and how it has been assumed into the salvific design e.) an examination of how increasingly nuptial imagery is a hermeneutical key used to express the covenantal relationship between God and man and the impact this has on the human reality and e.) a critical interaction with the whole exegetical tradition- including Patristic and modern developments such as critical methodologies and primary ecclesial writings with an aim to faithfully reading the Word (Who became incarnate) in the context of His Body. In this way, Scriptural exegesis truly becomes an ecclesial reality.

### 3. ORIZZONTE STORICO E DI METODO PER LA TEOLOGIA SISTEMATICA

(PROF. GILFREDO MARENGO)

Conviene richiamare brevemente la collocazione della riflessione antropologica, condotta all'interno dell'Istituto, nel contesto del dibattito teologico contemporaneo.

L'esigenza di elaborare una “*antropologia adeguata che cerca di comprendere e di interpretare l'uomo in ciò che è essenzialmente umano*”<sup>3</sup>, rappresenta un interesse nativo del cammino – ormai ventennale – del nostro Istituto. Tale esigenza ha intercettato il percorso compiuto dall'*antropologia teologica* in un momento particolarmente interessante e delicato insieme.

Ricordiamo brevemente i dati acquisiti dell'evoluzione di questo filone della riflessione teologica negli ultimi decenni. Per sommi capi, si può dire che l'interrogativo teologico sull'uomo ha visto il definitivo congedo dal metodo con cui era stato perseguito dalla produzione manualistica. Tale produzione infatti non era stata in grado di esprimere una visione unitaria e soddisfacente dell'uomo; in particolare la critica teologica ha mostrato con chiarezza come un simile approccio conducesse a pensare in modo estrinseco la realtà dell'uomo e la novità della rivelazione cristiana. In proposito, sono ampiamente noti i riflessi negativi che tale impostazione ha realizzato sull'impianto di tanta parte della teologia del matrimonio e della famiglia. Strettamente legato a questo limite – anzi metodologicamente individuabile come sua causa principale – il trattato teologico sull'uomo si è elaborato a partire dal debito pagato al pregiudizio moderno della separazione tra fede e ragione, tra verità e storia.

Le migliori energie della teologia dell'ultimo secolo hanno evidenziato che la strada per uscire da questa condizione di fragilità e incompiutezza della riflessione antropologica non poteva che ruotare intorno alla prospettiva del *crisocentrismo obiettivo*. Hanno spinto in questa direzione autorevoli suggerimenti magisteriali (*Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et spes* e *Redemptor hominis* tra tutti) e gli esiti più maturi della riflessione teologica. Basti accennare al fatto che il Concilio Vaticano II ha messo in grande rilievo la definitiva illuminazione dell'umano in Cristo. La rivelazione proclama che “*la verità profonda sia di Dio sia della salvezza degli uomini*” è Cristo, “*il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione*” (DV 2); perciò la “*economia cristiana, in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai*” (DV 4).

Assumendo integralmente questa prospettiva, la riflessione antropologica elaborata nel nostro Istituto si è trovata in una singolare condizione. Infatti, il convergere – secondo un'interdisciplinarietà non formale – delle diverse discipline filosofiche, teologiche e delle scienze umane nell'impresa di una convincente lettura del disegno di Dio, sull'uomo, il matrimonio e la famiglia, ha sollecitato a comprendere che la proposta del crisocentrismo non poteva essere assunta come un puro e semplice dato *positivo*, in sé totalmente compiuto, prescindendo dal raccordo tra Cristo e la libertà umana. Così facendo si sarebbe caduti di nuovo nell'estrinsecismo, sostituendo semplicemente alla coppia ragione e fede della manualistica, quella di cristologia e antropologia.

Si deve invece assumere l'imprescindibile riferimento alla storia di Gesù di Nazareth nella trattazione sull'uomo favorendo uno sviluppo riflessivo capace di articolare in unità il dato della

---

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, Catechesi XII: “La creazione come dono fondamentale ed originario”, Città del Vaticano - Roma 1985, 72.

singularità di Cristo con l'istanza antropologica dell'uomo come libertà. In questa prospettiva diventa più perspicuo comprendere il valore universale della particolarità storica dell'evento cristologico. Quest'ultimo, infatti, acquisisce valore universale perché l'apparire della verità di Dio, nella libertà di Cristo, apre la strada ad una considerazione della verità inseparabile dall'atto della libertà umana.

È in questa prospettiva che si delinea il giusto rapporto fra l'avvenimento singolare di Gesù Cristo e l'antropologia. La sottolineatura della *singularità* di Cristo mantiene intatta la sua portata nei confronti dell'uomo nella misura in cui manifesta di essere all'origine di quel dinamismo che connota l'esperienza umana in senso originale, cioè della libertà.

Nello stesso tempo l'evoluzione culturale che, in questi vent'anni, ha accompagnato il cammino dell'Istituto ha reso sempre più avvertiti della acutezza della domanda antropologica: sempre di più appare insoddisfacente una riflessione che non si confronti con tutte le dimensioni dell'umano e mostri le ragioni per le quali, solo l'evento di Gesù Cristo, permette all'uomo di ritrovare il senso pieno della sua soggettività, così come egli la sperimenta nella contingenza storica.

#### 4. SYSTEMATIC THEOLOGY AT THE JOHN PAUL II INSTITUTE

(PROF. ANTONIO LOPEZ)

In his address to the faculty members of the Pontifical Institute on August 27, 1999, Pope John Paul II laid out the breadth of the research to be undertaken. The reflection on God's plan for the person, marriage, and the family, he explains, encompasses both a direct treatment of those three realities and an exploration of their roots. Although it is true that the Institute was created also to respond to the crisis that characterizes our era, the approach to the issues of person, marriage, and family is not merely dialectic. Indeed, the present circumstances do require that certain issues be addressed. Nevertheless, an adequate presentation of the novelty brought in by Christ regarding the person, marriage, and family requires unfolding of their ultimate theological roots. Delving into these roots brings the discovery that the treatises on the Triune God, Christology, and the sacramental reality of the Church are not just foundations which would remain merely extrinsic or propaedeutic to the anthropology of and the scholarship on marriage and the family. The studies on person, marriage, and the family "in light of" that horizon enlarges not only the understanding of these specific subject matters; it also represents a new conception of the classical treatises. The contribution of the Institute, therefore, lies in this twofold task: elaborating a new anthropology and theology of marriage and family, on the one hand, and revisiting Christianity's basic revealed mysteries, on the other.

Christ, the redeemer of man, in his incarnation reveals to man that the mystery of love of the Triune God is, in itself, a reciprocated love. Thus, divine love is fittingly described in terms of communion (Jn 17:11) and friendship (Jn 15:15). It is to this communion in friendship that God, in Christ, calls every human being. Dealing with the person of Christ, the hypostatic union of the two natures in the person of the only-begotten Son, is, henceforth, an indispensable moment for understanding man's perennial "beginning," his origin, and his destiny of nuptial union with God—a unity that does not dissolve the difference between man and God or perpetuate it in terms of opposition. Looking at Christ from the point of view of God's decision to fulfill his covenant by uniting the purified Church to Christ, her bridegroom, requires that the essential Christological reflection show how Christ, in his flesh, reveals the way in which God conceives himself for man, the place within himself that God reserves for man, and how God carries out this economy of salvation.

The mystery of the Trinity revealed to us in Jesus of Nazareth sheds light on the anthropological polarities of body-soul, male-female, individual-society, and shows that man is and becomes himself in a communion of persons, only because the Trinity is the communion of persons *par excellence*. Therefore, the "adequate anthropology" that the Institute advances, sets out to show in what sense man is created from and for the divine communion, and to elaborate a reflection that approaches the Triune God as a mystery of personal communion. In this regard, for example, the understanding of man and woman, and hence of gender, ultimately hinges upon the understanding of both the Triune God and of the way in which the interpersonal difference in God leaves room for and justifies the existence of man as male and female. There is, therefore no adequate cultural response to, e.g., "feminism," or "homosexuality," and no sufficient explanation of the nature of human love without introducing the issues of unity, distinction, and fecundity in the Triune God. The treatment of the mystery of the Trinity as a communion of persons must also address the question of the role of the Holy Spirit in the absolute spirit since this issue is crucial for understanding the unfathomable love that God is, and, at the same time, for giving an adequate explanation of the unity and fecundity proper to the Church and to every marriage.

The treatment of the sacramentality of marriage finds its most adequate interpretative scriptural framework in Eph 5:21-33. The nuptial relation between Christ, the sacrament of the Father, and the Church unfolds the deep roots of human love: God, in creating man, gives Himself to man so that man may be; in redeeming him from sin, God in Christ, through the Holy Spirit, is able to bring to fulfilment the covenant he established with man from the beginning. An adequate approach to the sacrament of marriage requires, then, describing the ontological incorporation and sacramental elevation of married love into Christ's divine love for the Church, as well as marriage's relation to both the other sacraments (Baptism, Eucharist, Confession, Holy Orders) and to the sacrament of the Church herself. It also needs to integrate the dramatic anthropology and Trinitarian ontology that are able adequately to portray the mystery of grace given through the sacraments. This inseparable connection between marriage and sacramental theology also invites us to re-elaborate the category of "sacrament" in an attempt to free sacramental theology from the impasse in which it now finds itself. In this sense, a "nuptial" understanding of "sacrament" will be a significant contribution to sacramental theology.

Reflection upon the Trinity as a communion of persons, and on the relation between the sacrament of marriage and the nuptial relation between Christ and the Church, invites us to develop the *tractatus* on ecclesiology *tout court*. Christ, in giving birth to the Church, communicates to her his own nature. Here the Pope rightly proposes to discover the truth that the Church is a *communio*, a divine and human reality through which the communion of love that God reaches and transforms the human being. The church as *communio* encompasses the understanding of the Church as "people of God" and as "body of Christ," and it requires an acknowledgment of the pivotal role of the Marian dimension both for the conception of the Church as a whole and for every Christian. Pondering the Family-Church relation, ecclesiology returns to a neglected but fundamental *datum*: the Holy Family of Nazareth. As Card. Ouellet indicates, ecclesiology cannot disregard the original model of human and supernatural community, which formed the humanity of the Incarnate Word. The virginal relations between Jesus, Mary, and Joseph are a fundamental key for contemplating the mystery of the Church. In fact, if by virginity one understands both the reciprocation of Christ's mercy through the donation of one's own nuptially structured body for the Kingdom of God and the loving, eschatological possession of reality incarnated in Christ, then the relation of love in the Holy Family illustrate how the dimensions of a "communion of love" and of the "complementarity of the Christian states of life" can be conceived in unity.

These brief reflections intended to underscore that the richness contained in the studies being undertaken at the John Paul II Institute require attention to key theological issues—e.g., Trinity, ecclesiology, Christology, theology of the sacraments—in order to give a thorough and reasoned account of God's plan for the person, marriage, and family. These remarks also intended to show that these issues are not solely introductory for the study of the nature of the person and the family. Henceforth, the study of these theological disciplines cannot be reduced to the simple exposition of the traditional tractates. This does not in any way dissolve the specificity of the Institute. On the contrary, the indispensable studies of the doctrine of the Trinity, Christology, ecclesiology, and sacramental theology is called to be undertaken in the light that the nuptial mystery offers—that is according to the elements that characterize the nature of divine love: unity, difference, fecundity, and gift.

## 5. TEOLOGIA PATRISTICA DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

(PROF. FRANCESCO PILLONI)

Lo studio delle discipline teologiche in seno all'Istituto è sorretto e orientato anche dalla *teologia patristica del matrimonio e della famiglia*, che si colloca con il suo specifico contributo di analisi positiva e di riflessione teologica. Nel contesto della riflessione teologica lo studio amoroso dei Padri della Chiesa si colloca con il triplice compito di accostare i «testimoni privilegiati della Tradizione», che sono allo stesso tempo maestri di «un metodo teologico che è insieme luminoso e sicuro», così da donare ai loro scritti «ricchezza culturale, spirituale e apostolica».<sup>4</sup>

In un ambito specifico come quello della realtà teologica, morale e pastorale del matrimonio e della famiglia, che per sua stessa natura si intreccia in modo particolarmente articolato con le scienze umane attinenti il medesimo ambito, è necessario specificare in quali direzioni fondamentali possa e debba compiersi lo studio dell'apporto della teologia patristica.

Non è infatti pensabile porre l'approccio ai Padri della Chiesa nella veste di un puro studio storico, quasi si trattasse di fare un'analisi dal valore puramente indicativo ed archeologico, aggravata nel nostro caso dal fatto piuttosto evidente che, nell'ambito della sua riflessione sul matrimonio e la famiglia, la Chiesa dei Padri presenta un forte debito culturale nei confronti della cultura tardoantica, oltre ad un confronto culturale con i suoi dati antropologici e filosofici. D'altronde nemmeno è possibile, partendo dalla situazione attuale di forte interesse ed evoluzione per gli studi sul matrimonio e la famiglia, ricorrere ai Padri come ad autori che possano rivestire un carattere probatorio, o anche solamente rendere più saporoso, l'uno o l'altro orientamento teologico attuale.

Una prima, anche se forse ancora non esaustiva, documentazione circa i *loci* nei quali i Padri della Chiesa intervengono in modo diretto su matrimonio e famiglia è per molti aspetti compiuta e lo studioso dispone di indici testuali e di antologie sufficientemente validi e completi. E tuttavia appare evidente che non ci si può fermare a simili raccolte antologiche, poiché buona parte della riflessione sugli argomenti che ci interessano ha avuto, specie nei primi secoli, un carattere "indiretto". Essa andrà quindi cercata anche, e talora soprattutto, al di fuori dei *loci* specifici, nell'ambito di diversi orizzonti teologici, quali ad esempio la antropologia, la dottrina dell'immagine Dei, l'ecclesiologia, la dottrina trinitaria stessa, l'esegesi di testi specifici, la comprensione dell'orizzonte morale.

E' solo connettendo autori e testi dapprima all'interno della loro teologia organica e facendo interagire successivamente differenti autori tra loro che sarà possibile far emergere elementi di fondo di una riflessione patristica sul matrimonio e la famiglia. Per questo abbiamo preferito scegliere per questa disciplina, tra tante titolature in voga quella più esplicita di «teologia patristica».

Un primo lavoro di riflessione positiva è stato avviato per diversi ambiti (morale, diritto, prassi celebrativa, costume...) ed uno studio di alcuni autori significativi (Clemente Alessandrino, Origene, Agostino, Crisostomo, per citarne alcuni) è stato realizzato, ma un vero e proprio studio

---

<sup>4</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione "Inspectis diebus" circa lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 17; EV 11, 2847. Il testo va collocato nell'insieme degli interventi magisteriali circa lo studio dei Padri della Chiesa, per il quale rinviamo al volume *I Padri della Chiesa. Documenti recenti del Magistero*, a cura dell'Istituto Patristico "Augustinianum", Collana "Sussidi patristici 12", Roma 2001.

delle posizioni della Chiesa antica sulla realtà del matrimonio e della famiglia e sulle tematiche importanti per la comprensione teologica attuale ancora è lontano dall'essere compiuto ed esige per sua natura dei tempi necessariamente ampi, anche in ordine alla sinergia delle diverse discipline. E' in tale studio che la teologia patristica potrà manifestare la propria fecondità in vista della riflessione circa gli ambiti attinenti il matrimonio e la famiglia.

La sacramentalità del matrimonio cristiano e la consapevolezza teologica di essa nella Chiesa antica appare un elemento di primaria importanza. Il suo approccio avviene secondo un metodo indiretto, poiché tale punto rilevante quasi mai è trattato in modo esplicito. Esso si offre piuttosto in modo mediato, attraverso le problematiche concrete avvertite come le più urgenti. E' il caso ad esempio del notissimo testo di Tertulliano (*Ad uxorem* II, 8, 6-9), dove l'autore perora l'eccellenza del matrimonio tra credenti, offrendo così, ma con un approccio che definiamo "indiretto" e "mediato", elementi notevoli di riflessione sacramentaria, ecclesiologica e spirituale. Il medesimo caso si dà per numerosi testi che trattano questioni antropologiche, morali, giuridiche, e che una attenta analisi riconduce anche al loro significato più compiutamente teologico.

Resta il fatto che la riflessione sulla sacramentalità del matrimonio nella Chiesa antica è chiamata ad occupare oggi giustamente un posto di rilievo nella ricerca e che un'indagine su di essa deve essere estesa quanto più possibile. In tale luce occorre anche andare oltre i limiti che una lettura unicamente di impronta giuridicista o moralista poneva all'indagine storica e favorire una rilettura dei testi alla luce delle acquisizioni recenti del magistero, della dottrina, della teologia.

Anche una raccolta di dati essenziali sui temi della morale speciale attinente la coppia, il matrimonio, la famiglia è sostanzialmente disponibile. Essa deve essere condotta da questa prima fase di ricerca fino ad una approfondita analisi e ad una lettura teologica complessiva, che non limiti la lettura del dato morale nei testi patristici al primo livello occasionale che lo ha generato, ma che lo riconduca ad una lettura teologica più complessiva, unitariamente sistematizzata anche con i dati della teologia morale fondamentale. Senza omettere l'approfondimento degli elementi determinanti la visione cristiana del corpo, della sessualità, della procreazione e delle nozze, occorre approfondire anche tutto l'ambito che li fonda, la linea teologica che manifesta la loro retta interpretazione in seno al contenuto della novità evangelica ed infine la modalità spirituale secondo la quale essi sono fruibili nell'esperienza e nella comunità cristiana.

In diversi testi che affrontano testi della Chiesa antica attinenti il matrimonio e la famiglia si vuole far passare come scientificamente accertato e verificabile il dato che, per tutto ciò che riguarda il matrimonio, e in particolare per tutto ciò che attiene la dimensione sessuale delle nozze, la chiesa antica si è limitata ad adattarsi al costume esistente in epoca imperiale, permettendo anzi ad un'etica di impronta più stoica che cristiana di sovrapporsi alla novità evangelica e di limitarla, se non addirittura di darle un senso diverso da quello originario.

Ora una lettura attenta dei testi e delle posizioni, mentre rileva una Chiesa logicamente e positivamente inserita nel tessuto culturale che la circondava, indica con altrettanta chiarezza anche una precisa originalità cristiana ed evangelica della riflessione morale, sia in campo fondamentale che in campo speciale. E, senza negare l'aspetto dell'impatto culturale, non si può negare che tale specificità cristiana riempie di senso e perfino arricchisce il panorama dell'etica filosofica del tempo.

Il medesimo dato è verificabile per la antropologia. Il contesto della chiesa antica risente della visione delle filosofie a lui coeve nell'impostazione della visione dell'uomo in generale e dell'uomo/donna in particolare, ma continuamente colma i vuoti di una antropologia di stampo puramente filosofico con i contenuti di una originalità cristiana, sia in una concezione dell'uomo

che non si limita al dualismo, sia nella tematica essenziale dell'*imago Dei*, sia nella valutazione della realtà della mascolinità e della femminilità, sia nella riflessione sulla libertà umana. I vasti studi esistenti su queste tematiche possono essere ancora approfonditi e la lettura di insieme del dato antropologico condotta verso un confronto ed una sintesi ulteriori, anche nei confronti degli elementi sopra esposti.

Sarebbe davvero insufficientemente ampia una lettura della realtà del matrimonio e della famiglia in epoca patristica che non tenga conto di tutti i dati disponibili, significativamente di quelli di natura giuridica e liturgica. Essi appartengono alla specificità di altre discipline, ma contribuiscono non poco a testimoniare da un lato la realtà e dall'altro la novità della comprensione cristiana delle nozze. L'indagine su tali campi va opportunamente approfondita, così come i testi di riferimento, in verità numerosi e documentati, necessitano di essere letti in tutta l'ampiezza del loro contesto.

La dimensione della verginità nella Chiesa antica corre parallelamente a quella del matrimonio lungo i primi secoli. E' un dato ulteriore, a cui la sensibilità del nostro tempo è particolarmente attenta e vigile e che merita di essere studiato ed approfondito per quanto attiene la Chiesa antica.

L'ambiente patristico ha respirato il clima veterotestamentario e giudaico nel quale l'immagine di Dio come «sposo» dell'umanità si era codificata in un vasto patrimonio interpretativo. Tale simbolo, ripreso ed elaborato dal Nuovo Testamento, ha influenzato l'ambiente patristico con non poco rilievo. La Chiesa dei Padri custodisce così tutta una lettura del mistero nuziale, della quale le attuali elaborazioni del magistero e della teologia sono una significativa ed organica ripresa. Lo studio del mistero nuziale negli autori dell'epoca patristica appare dunque un elemento di sostanziale approfondimento per quanto attiene il matrimonio e la famiglia e l'orizzonte teologico e sacramentale della riflessione.

Gli spunti a tale riguardo sono numerosi. E' possibile cogliere nei Padri, interpreti della Scrittura alla luce dello Spirito, una approfondita ed articolata esegesi dei testi chiave attinenti la coppia, il matrimonio e la famiglia. Così come nello sviluppo storico della riflessione è dato di cogliere quale fosse la valenza del mistero nuziale, applicato all'intera economia salvifica nella duplice direzione del mistero di Cristo e della Chiesa. Vi è così nei Padri della Chiesa una stretta relazione tra la dimensione antropologica del mistero nuziale e quella teologica, che merita di essere studiata, approfondita e ripresa.

E' quindi auspicabile che in tutte queste diverse dimensioni si compia uno sforzo di ricerca e di sistematizzazione organica che allo stato attuale degli studi si configura ancora come una realtà incipiente, così che su un tale approfondimento, comprendente anche diverse aree ecclesiali e geografiche del patrimonio patristico e della Chiesa antica, si compia una riflessione teologica adeguata, capace di rifluire in senso positivo sugli sviluppi della teologia e della prassi pastorale attinenti il matrimonio e la famiglia.

## 6. EL VALOR SACRAMENTAL DEL MATRIMONIO

(PROF. LEOPOLDO VIVES SOTO)

Esta propuesta se articula en tres partes. En la primera se presenta en sus rasgos fundamentales el estudio del matrimonio dentro del Instituto. En la segunda se desarrollan los temas propuestos por el *Documento de trabajo* (texto del 16-enero-2003) y finalmente se proponen unas consideraciones sobre algunos temas del *Documento de Trabajo*.

### I. PLANTEAMIENTO GENERAL DEL ESTUDIO DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Tres principios podrían resumir la perspectiva propia y original del Instituto en el estudio de la sacramentalidad del matrimonio:

- 1) *perspectiva sponsal del misterio cristiano*: en esta perspectiva se ve la íntima relación de los misterios: Trinidad, Creación, Encarnación, Redención, Iglesia, Eucaristía, Sacramentos, María virgen, esposa y madre, Escatología...
- 2) *La teología del cuerpo* como base de la comprensión del amor conyugal. En el contexto del designio originario de Dios, el matrimonio aparece como *sacramento primordial*. Este principio supone tres datos importantes:
  - Significado sponsal del cuerpo
  - Vocación originaria al amor
  - Imagen de Dios y sexualidad.
- 3) La sacramentalidad del matrimonio se comprende a la luz del *misterio sponsal de Cristo y la Iglesia*. En esta perspectiva se estudia:
  - El matrimonio y el vínculo conyugal cristiano en perspectiva cristológica (Cristo-Iglesia), pneumatológica y trinitaria.
  - Relación del matrimonio con Bautismo y Eucaristía.
  - El matrimonio como sujeto eclesial (el matrimonio como *sacramento permanente*) y la familia como *Iglesia doméstica*.

### II. ESTUDIO DEL VALOR SACRAMENTAL DEL MATRIMONIO

En el *Documento de Trabajo* se recogen cuatro aspectos que vamos a desarrollar desde estos principios.

#### 1. La sacramentalidad natural del amor conyugal como relación abierta al misterio de Dios

El primer tema que plantea el documento es la necesidad de «partir de la sacramentalidad natural de la relación varón-mujer como relación abierta al misterio del plan de Dios» (IIIb).

El estudio del sacramento del matrimonio supone un doble aspecto: el signo (*sacramentum tantum*) y la gracia (*res tantum* y *res et sacramentum*). Nos ocupamos ahora del primero: la significación sacramental. Lo hacemos, en consonancia con la sacramentología actual en la perspectiva de una *hermeneútica simbólica*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> En efecto, la sacramentología actual gusta de hablar de *símbolo* o *signo simbólico*, precisamente por referencia a la dimensión “sacramental” de la creación visible. En esto concuerda con la perspectiva propuesta por el *Documento de trabajo* de la “hermenéutica simbólica” (cf. I.1).

Leída en la perspectiva de la *hermenéutica del don*, la creación es expresión visible del amor de Dios, y por eso se puede hablar del “sacramento de la creación”<sup>6</sup>. Y unido a este “sacramento de la creación” aparece la *communio personarum* del varón y la mujer como representación visible de la *communio personarum* intratrinitaria que constituye el ser de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo; en cuanto comunión de personas en el amor, la unión del varón y la mujer es también capaz de significar *a través del cuerpo*, realidad visible, la realidad invisible del amor de Dios al hombre y su designio de salvación, el *misterio escondido en Dios* (cf. *Ef* 1,4-5; *Ef* 3,9). Por eso Juan Pablo II, en el ciclo V de sus catequesis desarrolla el tema del matrimonio como “sacramento primordial”<sup>7</sup>.

En la perspectiva *simbólica* aparece una profunda unidad entre natural y sobrenatural<sup>8</sup>, entre signo y sacramentalidad, y todo ello desde la *teología del cuerpo*, que es el modo propio de comprender el signo del amor conyugal. De este modo se supera «un espiritualismo muy difundido que considera el sacramento del matrimonio como un aspecto añadido por la buena voluntad de los esposos» (III.b).

Esta fecunda comprensión del matrimonio como “sacramento primordial” es original de Juan Pablo II en sus catequesis, y de enorme importancia para comprender la dimensión simbólica visible–corporal de la *una caro* en toda su riqueza de sponsalidad y sacramentalidad. De este modo, matrimonio y *teología del cuerpo* se unen íntimamente. Y lo hacen precisamente porque la teología del cuerpo habla del amor humano a la luz de la revelación, amor que se realiza en el cuerpo y que revela por tanto el significado personal–esponsal del cuerpo y la sexualidad. De este modo, y siguiendo el análisis de *Familiaris consortio* 11, «el amor es la vocación fundamental e innata del ser humano», y este amor «abarca también el cuerpo humano y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual» de modo que la sexualidad «no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal» (FC 11).

El designio originario de Dios sobre el matrimonio y la familia se revela en el *principio*, donde el amor conyugal aparece como “sacramento primordial”. Esto no se comprende sin considerar al mismo tiempo que el ser humano está creado a *imagen y semejanza* de Dios no sólo en cuanto ser personal, sino en la comunión varón–mujer<sup>9</sup>.

Uno de los datos fundamentales de la antropología es la unidad cuerpo–alma. Como consecuencia de esta unidad, también el cuerpo participa de la imagen de Dios, y por tanto la sexualidad pertenece al ser imagen de Dios en cuanto que es comunión de personas<sup>10</sup>. Esta doctrina se va haciendo cada vez más común, pero Juan Pablo II la presenta de manera original al situarla dentro del contexto de la *teología del cuerpo* y hablar de su *significado sponsal*.

Esta manera de comprender el amor humano en su *realidad simbólica* es una característica del estudio del matrimonio dentro del Instituto. Así, para comprender el *signo* del matrimonio se

---

<sup>6</sup> Cf. *Catequesis sobre el amor humano* n<sup>os</sup> 19 y 97. Para citar estas catequesis, pondremos la abreviación *Cat.* seguida del número correspondiente. Las citas textuales y los número de página corresponden a la edición española JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000.

<sup>7</sup> «De este modo, y en esta dimensión, se constituye un *sacramento* primordial, entendido como *signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad*. Y éste es el misterio de la Verdad y del Amor, el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente... Es la inocencia originaria la que inicia esta participación...» (*Cat.* 19,4: pgs. 143-144). Cf. también *Cat* 97-99, singularmente *Cat.* 97,6: pgs. 522-523.

<sup>8</sup> «La sacramentalidad del matrimonio constituye una senda fecunda para penetrar en el misterio de las relaciones entre la naturaleza humana y la gracia. En el hecho de que el mismo matrimonio del principio haya llegado a ser en la nueva Ley signo e instrumento de la gracia de Cristo se manifiesta claramente la trascendencia constitutiva de todo lo que pertenece al ser de la persona humana y, en particular, a su índole relacional natural según la distinción y la complementariedad entre el hombre y la mujer. *Lo humano y lo divino se entrelazan de modo admirable*» (Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 30-Enero-2003, n<sup>o</sup> 5).

<sup>9</sup> Por tanto, puede decirse que la *imago Dei* se realiza en el hombre en una doble dimensión: en cuanto *persona* y en cuanto *communio personarum*: «El hecho de que el ser humano, creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como “unidad de los dos” en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios, por la que las tres Personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina» (*Mulieris dignitatem* 7).

<sup>10</sup> Cf. *Mulieris dignitatem* 7.

habla del designio originario de Dios, que crea al ser humano como varón y mujer a su imagen y semejanza y lo llama a participar de su misma vida. La vocación fundamental e innata de todo ser humano es el amor, que se realiza en dos modos específicos: el matrimonio y la virginidad (cf. FC 11).

## 2. *Comprensión de la sacramentalidad del matrimonio a la luz de Bautismo y Eucaristía.*

El documento nos habla de «la integración de esta sacramentalidad [natural] en la relación entre Bautismo y Eucaristía» como tema a investigar, proponiendo estudiar la *sacramentalidad* del cuerpo «como elemento para una nueva forma de integración, por la capacidad que tiene de mediación entre el Bautismo (encarnación) y la Eucaristía (comuni3n en el cuerpo)» (IIIb).

Lo arriba dicho sobre el matrimonio como sacramento primordial nos da el marco para estudiar, desde una *hermeneútica simb3lica del don*<sup>11</sup>, la “sacramentalidad del cuerpo”. Como hemos visto, la *communio personarum* conyugal *se hace visible* a trav3s del cuerpo, significando de este modo la comuni3n de Dios con los hombres, realizado en el misterio de Cristo y la Iglesia. De este modo, la creaci3n en Cristo, leída en el contexto de la teología del cuerpo, nos dice que el matrimonio, *desde el principio*, es tipo de Cristo y la Iglesia (cf. *Ef* 5,32).

Cuando en la economía de la nueva alianza un hombre y una mujer realizan la *alianza conyugal*, ésta no sólo *significa* o *simboliza* la uni3n de Cristo y la Iglesia, sino que la participa realmente en virtud de la inserci3n de los esposos en la economía sacramental de la Iglesia por el Bautismo. De este modo, podemos decir que *la sacramentalidad del matrimonio proviene del Bautismo*<sup>12</sup>. Este supone la comunicaci3n de la vida divina, y por tanto de la caridad por el don del Esp3ritu Santo (cf. *Rom* 5,5). Este *principio de santidad* dinamiza internamente todas las relaciones de la persona<sup>13</sup>, también el amor conyugal conforme a su propia naturaleza, pues los esposos est3n insertos en el misterio de Cristo y la Iglesia. Toda su vida, y en particular su amor lo viven en relaci3n a este misterio.

En efecto, dado que el amor humano por sí mismo existe en funci3n del misterio del nuevo Ad3n, Cristo esposo de la Iglesia, y que el amor humano, por sí mismo y en virtud del designio originario de Dios (sacramento primordial), significa el misterio de Cristo y la Iglesia, se comprende que el amor de los esposos y su v3nculo conyugal, una vez que los esposos han sido introducidos por el Bautismo en el misterio de Cristo y la Iglesia y no viven ya para sí, sino para Cristo (cf. *Rom* 14,7), no puede existir si no es dentro y asumido por el amor de Cristo Esposo de la Iglesia, a quien han sido consagrados por el Bautismo.

De esta manera Bautismo y matrimonio aparecen profundamente unidos en cuanto el matrimonio es una *realidad simb3lica* que los esposos viven dentro de la economía sacramental de la Iglesia en la que han sido introducidos por el Bautismo.

Ahora bien, el documento no sólo plantea la relaci3n del matrimonio con Bautismo y Eucaristía, sino ver «la integraci3n de esta sacramentalidad en la relaci3n entre Bautismo y Eucaristía» (IIIb). Es la pregunta por el *singular valor* del matrimonio dentro de la economía sacramental de la Iglesia que es toda ella una *economía sponsal*.

Efectivamente, el matrimonio sacramento tiene que ser comprendido dentro del amplio conjunto de la economía sacramental de la Iglesia. Jesucristo es el *sacramento fontal*, que se entrega a su esposa la Iglesia y le comunica su vida divina, fundamentalmente en la Cruz. La Iglesia es constituida como esposa inmaculada, sin mancha ni arruga (cf. *Ef* 5,28), y es *sacramento universal*

---

<sup>11</sup> Creo que es fundamental considerar también la *hermeneútica del don* de la que habla Juan Pablo II en la catequesis número 13: “La creaci3n como don fundamental y originario”.

<sup>12</sup> Esta afirmaci3n va unida a la tesis fundamental de la *inseparabilidad entre contrato y sacramento*, con su doble consecuencia: la alianza conyugal entre dos bautizados es siempre sacramental, y que el Bautismo convierte inmediatamente en sacramental un matrimonio natural (que en sí mismo posee ya las notas esenciales del matrimonio sacramental como propias).

<sup>13</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* 30.

*de salvación*. La Iglesia comunica esa vida divina a través de *los siete sacramentos* en sentido estricto. Si toda la economía sacramental brota de Cristo, y es el don de su vida divina a la Iglesia, vemos la singularidad de la Eucaristía, donde Cristo se entrega a la Iglesia, y le da *su cuerpo y sangre*. Por eso podemos hablar de la Eucaristía como sacramento *esponsal*, y ver cómo la Eucaristía hace la Iglesia, pues ella nace constantemente del costado de Cristo que le da su cuerpo y sangre.

Esta perspectiva del matrimonio en la economía sacramental de la Iglesia nos permite comprender la originalidad de este sacramento. En el matrimonio, la comunicación de la vida divina se realiza conforme a la realidad de su *communio personarum*, asumiéndola en el amor divino<sup>14</sup>: el Espíritu Santo se convierte así en el dinamismo más íntimo del amor de los esposos a través de la caridad conyugal<sup>15</sup>. Por tanto, cuanto más profunda es la comunión de los esposos, tanto más profunda es su comunión con Dios y su participación en la vida y el amor trinitarios. En el matrimonio, la vida divina se comunica a los esposos en su propia comunión conyugal, que de este modo significa eficazmente el misterio de la Alianza sponsal de Dios con los hombres en Cristo y la Iglesia.

En consecuencia, dado que la caridad conyugal «es el modo propio y específico con que los esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz»<sup>16</sup>, podemos afirmar que los esposos encuentran en la Eucaristía la *f fuente de su caridad conyugal*, y por eso, como la Iglesia misma, deben renovarse constantemente en esta fuente que brota del costado de Cristo.

### 3. *Relación Bautismo–matrimonio y relación entre amor sponsal y amor filial.*

La consideración del matrimonio dentro de la economía sacramental de la Iglesia y en particular con el Bautismo y la Eucaristía lo sitúa con su propia especificidad dentro de la Iglesia. Partiendo del común Bautismo y la vocación universal a la santidad, el cristiano vive su vida como un camino de santidad en la *sequela Christi*. Es un camino de identificación con Cristo en su ser Hijo, por tanto el desarrollo de un *espíritu filial*.

La vocación bautismal se concreta ahora por un nuevo don: el sacramento del matrimonio, que configura de modo específico esa participación bautismal en el misterio de Cristo. De este modo, los esposos cristianos viven en su amor conyugal el misterio de la Alianza de Cristo con la Iglesia. Su relación con Dios Padre sigue siendo una relación filial, pues reconocen en su propio amor un don originario que los precede, y la acogida –también filial– del don del Espíritu Santo y de la gracia de la redención.

Ahora bien, esta configuración con Cristo propia del Bautismo encuentra ahora una nueva forma: los esposos, en su amor sponsal, se configuran con el amor de Cristo esposo de la Iglesia. En efecto, si el matrimonio es *sacramento* de la Alianza y el dinamismo más íntimo del amor conyugal es la caridad, los esposos ahora se “configuran sponsalmente” con Cristo. Deben conformar su corazón al de Cristo para amarse como Cristo ama a la Iglesia (*Ef 5,25-32*). *Cristo vive su amor sponsal a la Iglesia en su actitud filial al Padre*. Esta conformación espiritual y *afectiva* con Cristo llevará también a los esposos a una entrega sponsal transformada por la acogida filial del don de la gracia divina. Por tanto la clave de la relación entre amor sponsal y amor filial es *crisológica*.

En este contexto podemos aún discutir y clarificar en qué modo se verifica la relación de los esposos con Cristo. Esta se comprenderá según se defina la realidad del amor sponsal. Podemos

---

<sup>14</sup> Cf. *Gaudium et spes* 48.

<sup>15</sup> «El Espíritu que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer capaces de amarse como Cristo nos amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal, que es el modo propio y específico con que los esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz» (*Familiaris consortio* 13).

<sup>16</sup> *Familiaris consortio* 13.

definir el amor esponsal como el *don total, definitivo y exclusivo de sí mismo a otra persona*; en esta entrega total el *cuero* juega un singular papel. Así lo vemos en Cristo que entrega su cuerpo a la Iglesia. Precisamente el cuerpo garantiza el sentido exclusivo del don. Relación esponsal con Cristo se da sólo en la virginidad y el celibato, donde la persona hace el don total de sí mismo a Jesucristo (aunque Cristo sólo es propiamente “esposo” de la Iglesia). En el matrimonio, la relación esponsal es con el cónyuge, a quien se ha hecho el don total y exclusivo. Por tanto la relación de los esposos con Cristo no es sino “genéricamente esponsal” (sólo en cuanto participación en la esponsalidad de la Iglesia<sup>17</sup>). Viven en su amor conyugal su ser *hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*<sup>18</sup>.

Por tanto, la relación de los esposos con Cristo viene definida sacramentalmente por el Bautismo y el matrimonio. Configurados filialmente con Cristo por el Bautismo y con su misterio esponsal por el matrimonio, los esposos viven filialmente su amor esponsal al participar del modo en que Cristo vive su amor esponsal a la Iglesia en actitud filial al Padre.

#### 4. La Eucaristía como cumbre del amor esponsal en el misterio Cristo–Iglesia

El *Documento de Trabajo* nos dice que «la finalidad de todo aspecto sacramental está en la Eucaristía, donde la Iglesia se hace *una caro* con Cristo: en El se realiza la expresión suprema del amor esponsal y su realización mediante el don de sí» (IIIb). Este hecho condiciona la comprensión de la celebración sacramental como «momento constitutivamente eclesial ligado a la dimensión de signo propia de la economía salvífica» (IIIb).

Se trata de comprender el singular valor de la celebración sacramental como *momento constitutivamente eclesial*. Una analogía puede ayudar en este punto: el Catecismo de la Iglesia Católica nos dice que «el sacramento de la Confirmación... perpetúa, en cierto modo, en la Iglesia, la gracia de Pentecostés»<sup>19</sup>. Analógicamente, podemos considerar que el sacramento del matrimonio perpetúa, en cierto modo, el don de Cristo a la Iglesia y la nueva y eterna alianza de Cristo con la Iglesia (el matrimonio como *sacramento permanente*). La preeminencia que tiene la Eucaristía en este sentido no oscurece este valor *simbólico* de la celebración del sacramento del matrimonio, que hace visible este misterio “*sub specie vitae coniugalis*”.

Esta consideración subraya la íntima relación entre el matrimonio y la Eucaristía, que la celebración del sacramento dentro de la Santa Misa expresa. En esta perspectiva de la economía sacramental, también se comprende la conveniencia de que los contrayentes hayan recibido el sacramento de la confirmación, que dispone de modo singular a la acción del Espíritu Santo, fundamental para la constitución del vínculo conyugal cristiano así como para la elevación del amor a caridad conyugal.

### III. APORTACIONES AL ESTUDIO DEL MATRIMONIO

Una vez presentadas las cuestiones que el *Documento de Trabajo* nos propone, se plantean a continuación algunas cuestiones que pueden completar la visión del matrimonio, Estas cuestiones se presentan en la parte dedicada a la *Eclesialidad del matrimonio y la familia* (IIIc) y a la moral (IV).

---

<sup>17</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *De bono viuditatis* 10,13: PL 40,438; *Sermo Guelferb* (Miscellanea Agostiniana I, Roma 1930, 447).

<sup>18</sup> «La primera dimensión del amor y de la elección, como misterio escondido en Dios por los siglos, es una dimensión paterna, y no “conyugal”» (*Cat.* 95,5: pg. 513).

<sup>19</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* 1288, citando Pablo VI, Constitución Apostólica *Divinae consortium naturae* sobre el sacramento de la confirmación.

### *Complementariedad de matrimonio y virginidad.*

Una cuestión que Juan Pablo II ha estudiado y que en el Instituto se trabaja es la relación entre el matrimonio y la virginidad. La teología del cuerpo supone una nueva visión de la virginidad y el celibato, no como una realidad solamente “espiritual”, sino como un *amor esponsal* a Cristo que incluye la totalidad corpóreo–espiritual de la persona. Por tanto, la virginidad tiene su pleno sentido dentro de la teología del cuerpo. Esta *complementariedad* entre matrimonio y virginidad ayuda a comprender en toda su riqueza el misterio esponsal de Cristo y la Iglesia, puesto que ninguna de sus dos realizaciones agota este misterio. Esta complementariedad ayuda a comprender la verdadera naturaleza del matrimonio y su íntima relación con el misterio de la Iglesia esposa.

### *Una espiritualidad matrimonial y familiar “adecuada”*

En el *Documento de Trabajo* se trata de la ESPIRITUALIDAD MATRIMONIAL en el contexto de la parte dedicada a la moral, subrayando así la íntima unidad entre moral y espiritualidad<sup>20</sup>.

Para el desarrollo de la espiritualidad conyugal y familiar se proponen ahora unas consideraciones desde la teología dogmática. En primer lugar, se puede afirmar que el matrimonio es una vocación a la santidad conyugal y familiar; en este sentido es importante estudiar el dinamismo de la gracia sacramental como principio de santidad<sup>21</sup>. Recordemos que la gracia del sacramento del matrimonio es la participación de los esposos en el amor esponsal de Cristo a la Iglesia, encaminada precisamente a ayudarles en su misión de esposos y padres<sup>22</sup>.

El ser bautismal de los esposos cristianos queda determinado y especificado por un nuevo sacramento, el matrimonio; de aquí proviene la *especificidad* de la espiritualidad matrimonial y familiar. Así lo enseña la Familiaris consortio:

«La vocación universal a la santidad está dirigida también a los cónyuges y padres cristianos. Para ellos está especificada por el sacramento celebrado y traducida concretamente en las realidades propias de la existencia conyugal y familiar. De ahí nacen la gracia y la exigencia de una auténtica y profunda *espiritualidad conyugal y familiar*, que ha de inspirarse en los motivos de la creación, de la alianza, de la cruz, de la resurrección y del signo» (FC 56).

Los esposos viven así cada día su caridad conyugal dentro de las realidades propias de la existencia conyugal y familiar, internamente estructurados por el vínculo conyugal cristiano que los une, y que constituye el *centro integrador* de todas las relaciones y dinamisismos de la persona, su ser cristiano y su obrar moral.

La *antropología adecuada* puede ofrecer una sólida base para desarrollar una espiritualidad “adecuada” (quizás aún por desarrollar) capaz de expresar la originalidad de la vida conyugal y familiar y que responda verdaderamente a su identidad eclesial. Podemos afirmar que esta “espiritualidad adecuada” es muy necesaria y sería un precioso servicio al matrimonio y la familia. Para este estudio pueden ser enriquecedoras las siguientes consideraciones:

- Estudiar la realidad del amor conyugal en el marco de los diversos dinamisismos que constituyen a la persona: físico, afectivo–psicológico y espiritual<sup>23</sup>. Esto nos permite comprender

<sup>20</sup> La íntima relación entre *moral* y *espiritualidad* fue tratada en el coloquio del año 2002: L. MELINA–O. BONNEWIJN, *La sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell’esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003.

<sup>21</sup> En este momento puede ser interesante volver sobre lo dicho en el punto II.3 de este escrito.

<sup>22</sup> Cf. *Gaudium et spes* 48.

<sup>23</sup> Esta “estructura dinámica” viene claramente expresada en algunos textos magisteriales, por ejemplo: «el amor conyugal comporta una totalidad en la que entran todos los elementos de la persona -reclamo del cuerpo y del **instinto**, fuerza del **sentimiento y de la afectividad**, aspiración del **espíritu** y de la voluntad» (FC 13); «En el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en el **plano biológico, psicológico y espiritual**, teniendo así mucha parte en su evolución individual y en su inserción en la sociedad» (*Orientaciones educativas sobre el amor humano* 4). «La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano **físico**, sino también en el **psicológico y espiritual** con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones» (*Ibidem* 5).

mejor la naturaleza del amor conyugal, y cómo la EXPERIENCIA del AMOR CONYUGAL (caridad conyugal) ESTRUCTURA Y CONFIGURA LA AFECTIVIDAD y la persona como SER RELACIONAL.

- Considerar la distinción entre caridad conyugal, virginal y pastoral, como modos diversos de realizar la vocación bautismal y la vocación al amor. Tenemos la consagración religiosa, referida al Bautismo (cf. LG 44), el matrimonio y el sacramento del orden. Entramos de este modo en el discurso sobre los estados de vida y la cuestión de la relación entre consejos evangélicos y santidad conyugal y la excelencia de los consejos en orden a la perfección de la caridad (IIIc).
- Si consideramos cómo el amor conyugal es asumido por el amor de Cristo hasta llegar a su plenitud en la caridad conyugal, podemos comprender también la relación entre el amor al esposo y el amor a Cristo. Es la cuestión de la DIVISIÓN DEL CORAZÓN<sup>24</sup>. Si el amor que une a los esposos es la caridad conyugal, cuanto más se unan y crezca su mutuo amor, más crecerá su caridad y por tanto su unión con Dios. Amor a Dios y amor conyugal no se autolimitan, sino que deben ser un mismo amor, ya que el Espíritu Santo dinamiza internamente el amor conyugal, llevándolo a su plenitud: la caridad conyugal.

### *La pastoral familiar*

El *Documento de Trabajo* dedica a la PASTORAL FAMILIAR el último párrafo del apartado IV dedicado a la moral. Podría considerarse la posibilidad de desarrollar esta temática en el marco de la eclesialidad del matrimonio y la familia. De hecho, el documento de trabajo habla de la familia como “sujeto adecuado”; por tanto, puede ser conveniente desarrollarlo al hablar de la familia como “sujeto eclesial”.

Los principios metodológicos que inspiran el trabajo del Instituto pueden servir también como principios de comprensión e inspiración de la pastoral familiar, quedando enunciados del siguiente modo:

- Superación de la perspectiva de una “pastoral sectorial” para comprender la pastoral familiar como una dimensión constitutiva de la acción de la Iglesia. Esto se basa en la *concepción antropológica* de la persona como ser relacional. Si la Iglesia se dirige a la persona, su labor evangelizadora no puede prescindir de la propia familia como relación fundamental y referencial de cada persona.
- «El amor es la *vocación fundamental* e innata de todo ser humano» (FC 11). Por tanto, la labor de la Iglesia y de la propia familia como agente pastoral es ayudar a las personas a vivir su vocación al amor anunciando el amor originario de Dios que se les ofrece como don y promesa de la plenitud que desean desde lo más íntimo de su propio corazón. Se comprende así la propia vida como vocación, y por tanto como *don*, no como resultado de las propias decisiones.
- La pastoral familiar es la misma vida de la familia. El principio metodológico de la relación entre *revelación* y *experiencia* juega por tanto un papel capital. La pastoral familiar debe así partir de la experiencia cotidiana de cada familia, *la vida de la familia*, e iluminar su sentido con la luz de Cristo, de modo que la persona, el matrimonio y la familia puedan integrar sus experiencias como momento de construcción de la plenitud a la que son llamados.

### *La familia como Iglesia doméstica y sacramento permanente*

El *Documento de Trabajo* propone estudiar el tema de la familia como IGLESIA DOMÉSTICA en el marco de una *eclesiología de comunión* y atendiendo a la naturaleza de la familia como *sujeto eclesial*. Para comprender la familia como *sujeto eclesial* puede ser importante considerarla como *comunión de personas* en la perspectiva de la antropología adecuada. Pero la perspectiva esponsal y sacramental en que se estudia el matrimonio en el Instituto puede también aportar elementos importantes para este tema.

<sup>24</sup>

Puede verse lo dicho en el punto II.3.

En efecto, consideradas las relaciones familiares dentro de la economía sacramental de la Iglesia, podemos ver cómo el ser bautismal y particularmente el *sacerdocio común* despliega sus virtualidades en la familia. En virtud de su dimensión *simbólica*, masculinidad y feminidad tendrán también un papel específico. Así, considerada como *comunidad de culto*, aparece la figura del padre como *cabeza* natural de la familia con la función de presidir el culto doméstico. Como comunidad de amor y en el *servicio de la caridad*, el genio femenino jugará su papel propio. La familia, como la Iglesia esposa, *acoge y custodia el evangelio* de Cristo como don del Esposo y palabra de vida, que *celebra y anuncia*.

La íntima unión del matrimonio con el misterio de la Iglesia que se ha propuesto en el punto II.2 puede también ayudar a comprender la vida íntima de la familia como “Iglesia doméstica”. En este sentido también contribuye el tema del matrimonio como SACRAMENTO PERMANENTE. Es un punto que requiere aún estudio y desarrollo, pues si parece clara la *dimensión permanente* del signo, queda por esclarecer en qué modo el signo constituye una causa eficaz de gracia, y singularmente el papel que tiene el vínculo conyugal cristiano como *res et sacramentum*.

Consiguientemente, el matrimonio, como sacramento permanente aparece como ámbito singular donde se realiza el misterio de la economía sacramental de la Iglesia, en la transfiguración de la vida familiar en virtud de la eficacia de los sacramentos, singularmente la Eucaristía.

## 7. ELENCO DI LIBRI PER LA TEOLOGIA POSITIVA E SISTEMATICA

(a cura dei Proff. G. MARENGO e B. OGNIBENI)

### **L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella 1998.**

L'autore mostra convincentemente come l'esegesi simbolica viene ad affiancare e ad integrare la tradizionale esegesi storico-critica. E' un'opera che da più punti di vista si può considerare pionieristica. L'autore spazia sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, offrendo prospettive di grande suggestione ed interesse, tanto di contenuto quanto di metodo.

### **P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Ecriture*, Paris 1964 (Lectio divina 31)**

Il libro offre un visione d'insieme della problematica della coppia quale si presenta nella Bibbia. In un linguaggio chiaro e accessibile l'autore illustra i punti principali della testimonianza sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Il libro è datato, essendo stato scritto quaranta anni fa, ma è tuttavia ancora utile per un primo approccio alla problematica.

### **F. MARTIN, *Marriage in the Old Testament and Intertestamental Period, Marriage in the New Testament Period*, in: *Christian Marriage. A Historical Study*, ed. G.W. Olsen, New York 2001, pp. 1-100.**

Sono i primi due capitoli di un libro dedicato alla storia del matrimonio cristiano dalle origini ai nostri tempi. Si raccomandano per l'equilibrio della presentazione, oltre che per l'attenzione alla problematica teologica.

### **PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993**

Questo documento offre un'ampia rassegna dei principali metodi esegetici di uso oggi corrente, analizzati con serenità e obiettività. Particolare importanza riveste il discorso di Giovanni Paolo II in occasione della presentazione del documento, nel quale il Papa sottolinea l'importanza di non arrestarsi ai soli aspetti umani della sacra Scrittura, ma di riservare altrettanta attenzione agli aspetti divini.

### **A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma 1982 (Analecta Biblica 100)**

Si tratta di una tesi dottorale, elaborata presso il Pontificio Istituto Biblico. A tutt'oggi rimane la migliore analisi esistente del matrimonio israelitico dal punto di vista giuridico-istituzionale. Tra le sue acquisizioni meritano di essere segnalate la dimostrazione che nel diritto israelitico la moglie non era una proprietà del marito, e che il diritto di divorzio non era affatto riservato agli uomini, come comunemente ed erroneamente si afferma.

**W.J. NEVILLE, *The Spousal Narratives: A Foundation for the Theology of Marriage*, Roma 1997**

Si tratta di una tesi dottorale, elaborata presso la Pontificia Università S. Tommaso. L'autore analizza secondo il metodo detto narratologico diversi racconti sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, il cui tema è l'incontro di un uomo e di una donna (Isacco e Rebecca, Giacobbe e Rachele, Mosé e Zippora, Booz e Rut, Tobia e Sara, Gesù e la Samaritana) in prospettiva matrimoniale. L'analisi mette in evidenza come queste varie narrazioni contengono elementi che possono essere utilmente usati nella costruzione di una teologia biblica del matrimonio.

**M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960.**

**H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963.**

**ID., *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994.**

**J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniane, Brescia 1969.**

**H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Aubier, Paris 1946.**

**A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo - Donna*, Pul-Mursia, Roma 1998.  
*Il mistero nuziale. 2. Matrimonio - Famiglia*, Pul-Mursia, Roma 2000.**

**A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LOPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Amateca 15, Milano 2000.**

**L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, OEIL, Paris 1986.**

**W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, Queriniana, brescia 1985<sup>2</sup>.**

**L. LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova, Roma 1988.**

**A. MATTHEUWS, *Les "dons" du mariage. Recherche de Théologie morale et sacramentelle, Culture et Vérité*, Bruxelles 1996.**