



APPUNTI DALL'INSEGNAMENTO

DEL CARD. CARLO CAFFARRA

SUI METODI

DI REGOLAZIONE NATURALE DELLA FERTILITA'

8 settembre 2017

METODI NATURALI E STIMA DEL MATRIMONIO

Incontro di formazione dell'A.M.B.E.R. – Associazione Metodo Billings Emilia Romagna
Ferrara, 14 aprile 2002

Il titolo della presente riflessione connette i metodi naturali con il recupero della stima del matrimonio, e compito di essa sarà precisamente di dimostrare questa connessione. Ma il nostro discorso si iscrive profondamente dentro ad una grave preoccupazione, quella per la progressiva diminuzione di stima che mi sembra stia accadendo nella coscienza occidentale nei confronti del matrimonio.

Dividerò dunque la mia riflessione nelle seguenti due parti. Nella prima parte spiegherò in che senso preciso parlo di metodi naturali; nella seconda parte cercherò di dimostrare il loro apporto al recupero della stima del matrimonio.

1. Metodi naturali: in che senso?

Col termine "metodi naturali" si intende una metodologia diagnostica mediante la quale la donna può conoscere quando è fertile e quando è infertile. Così intesi, essi connotano una metodologia scientificamente fondata che si propone semplicemente una conoscenza biologica. E pertanto, come ogni conoscenza, può essere usata dalla libertà di chi la possiede nei modi e per le finalità più varie. A questo livello di considerazione la connessione che interessa questa nostra riflessione, non entra né può entrare ancora in tema.

Ma col termine "metodi naturali" si intende anche e soprattutto connotare l'unica via eticamente percorribile per realizzare una decisione

giusta di non procreare, presa da due sposi. Mi fermo su questa connotazione del termine "metodi naturali". Sarò comunque costretto a farlo in modo molto schematico, per ragioni di tempo.

Ci muoviamo nel contesto non della domanda sulle condizioni necessarie e sufficienti di una giusta decisione di non procreare, ma della domanda sulla modalità eticamente buona dell'esecuzione. Questa infatti non è eticamente indifferente, né riceve unicamente la sua qualificazione morale dalla decisione interna. Il problema si è posto alla coscienza dei cristiani in maniera nuova a causa soprattutto di due avvenimenti. Il primo è costituito dall'intelligenza teologica che la Chiesa cattolica ha affinato in questi anni, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, circa il significato della sessualità coniugale. Questa non è da intendersi esclusivamente in funzione alla procreazione, ma più profondamente come espressione-realizzazione del dono totale e reciproco delle persone dei coniugi. L'altro avvenimento è stata la scoperta della contraccezione chimica, nel senso che questa non interviene sulla costituzione fisica dell'atto sessuale coniugale.

La vera domanda attinente alla esecuzione della decisione eticamente giusta di non procreare è se il ricorso alla contraccezione sotto qualsiasi forma è da ritenersi oggettivamente ingiusto. L'Enc. *Humanae vitae* di Paolo VI ha inteso precisamente rispondere a questa domanda, ed ha insegnato che l'atto contraccettivo in esecuzione sia di una decisione eticamente giusta sia di una decisione eticamente ingiusta di non procreare, è sempre e comunque oggettivamente illecito.

In ordine però alla retta comprensione del concetto ampio di metodi naturali è necessario avere chiara la definizione etica di atto contraccettivo. Per atto contraccettivo si intende ogni azione che in previsione, durante, o immediatamente dopo l'atto sessuale coniugale mira a impedire il concepimento di cui l'atto sessuale medesimo è capace. L'Enc. *Humanae vitae* parla esclusivamente di questo atto. Affermare quindi che impedire il concepimento durante o in previsione o immediatamente dopo un atto di violenza carnale, impedimento che sicuramente è eticamente giusto, sia una eccezione alla norma morale insegnata dall'*Humanae vitae*, è fare una grave confusione fra due concetti assolutamente diversi in genere morum, anche se descrittivi di due condotte umane assolutamente uguali in genere naturae.

Fatte queste debite precisazioni terminologiche e concettuali, possiamo dire che la decisione di non procreare trova la sua esecuzione eticamente lecita solo compiendo l'atto coniugale nei periodi infertili della sposa.

Ed è precisamente a questo punto che si chiarisce il concetto etico di "metodi naturali", in quanto denotano l'esecuzione della decisione giusta di non procreare, concetto etico che ora può essere espresso in tutta la sua comprensione. **"Metodo naturale" significa l'esclusione della contraccezione da ogni atto coniugale fertile; significa la conoscenza da parte della donna in primo luogo del proprio ciclo di fertilità/infertilità; nel caso di decisione eticamente giusta di non procreare significa astinenza dal rapporto coniugale durante il periodo fertile della sposa e unione coniugale sessuale limitata al periodo infertile; significa capacità di autodominio della propria tendenza sessuale al fine di renderla veramente e solamente espressiva dell'amore coniugale e dell'autodonzione delle persone.**

Dal punto di vista delle riflessioni che stiamo facendo, è soprattutto necessario che ci fermiamo sull'ultima dimensione del concetto interamente comprensivo del termine "metodi naturali".

Mi si consenta di partire da un esempio. Una perfetta esecuzione di una *Mazurca* di Chopin esige nel pianista alte qualità professionali. Queste possono ridursi fondamentalmente a tre. Ovviamente in primo luogo deve saper leggere correttamente la musica; in secondo luogo deve possedere una grande capacità tecnico-manuale, a cui ogni pianista viene seriamente educato e che esige un prolungato esercizio quotidiano; ma soprattutto deve aver raggiunto una tale profonda sintonia spirituale con Chopin da riuscire a compiere l'esecuzione come se il pianista stesso componesse in quel momento il brano eseguito. In sintesi: conoscenza del linguaggio musicale, tecnica esecutiva, ispirazione artistica.

Alle tre suddette qualità corrispondono analogamente le tre fondamentali esigenze o meglio qualità permanenti della persona dei coniugi, se vogliono essere responsabilmente procreativi. In primo luogo debbono saper leggere il linguaggio della loro persona, il linguaggio del corpo: è in questa esigenza che si inserisce anche la conoscenza e l'insegnamento dei metodi naturali nel significato ristretto da cui siamo partiti. Devono possedere una capacità di realizzare il linguaggio del corpo in modo tale da esprimere il loro amore che fa della propria persona un dono totale all'altro: questa capacità è la virtù della castità coniugale. Ma soprattutto ciò che consente ai due sposi di vivere responsabilmente la loro vocazione procreativa, e di essere l'uno dell'altro nel dono di sé, è la loro carità coniugale.

E' necessario aggiungere subito alcune precisazioni. La castità coniugale indica e realizza l'integrazione dell'esercizio della sessualità nella carità coniugale. L'espressione più alta della castità coniugale non è l'astinenza: una virtù non si esprime in modo eminente nel non compiere un'azione ma nell'agire. L'espressione più alta della castità coniugale è l'atto con cui i due sposi diventano una sola carne.

La qualità più preziosa è la virtù della carità coniugale, la quale ha bisogno della castità per potersi esprimere. È la castità quindi al servizio dell'amore ed è dall'amore che la castità trae il suo senso. La proposta educativa dunque cristiana è una proposta che mira a non negare nulla di ciò che è veramente umano, ma ogni dimensione costitutiva della persona umana deve essere integrata dentro ad una unità che trova, come insegna S. Paolo, nella carità il vincolo che unisce ogni dimensione della persona. Tommaso insegnerà che la carità è la forma di ogni virtù morale e che nel cristiano anche le virtù morali, senza perdere la loro natura propria, sono infuse dalla grazia di Cristo.

In questa prospettiva il ricorso ai metodi naturali significa uno stile di vita nel quale la triplice dimensione della sessualità coniugale, quella fisica, quella psichica, quella spirituale si realizza in una unità di integrazione, nella quale unità la persona degli sposi raggiunge la sua perfezione.

2. Metodi naturali e stima del matrimonio

Nella seconda parte della mia riflessione vorrei farvi vedere come l'insegnamento, anzi meglio, l'educazione ai metodi naturali costituisca un apporto fondamentale, un aiuto prezioso alla

percezione della bontà intrinseca del patto coniugale e della sua dignità, e quindi della stima che merita.

Il problema radicale dal punto di vista etico riguardante il matrimonio è il seguente: **in che cosa consiste precisamente la bontà del matrimonio? Perché precisamente il matrimonio è un bene umano? Perché – più concretamente ancora – il matrimonio realizza la persona secondo la verità del suo essere?**

Possiamo dare inizio alla costruzione della nostra risposta, partendo da due testi della Lett. Enc. Veritatis splendor.

Il primo recita: *"Si può ... comprendere il vero significato della legge naturale: essa si riferisce alla natura propria ed originale dell'uomo, alla natura della persona umana, che è la persona stessa nell'unità di anima e di corpo, nell'unità delle sue inclinazioni di ordine sia spirituale che biologico e di tutte le altre caratteristiche specifiche necessarie al perseguimento del suo fine"* [50,1]. E poco più sotto: *"In realtà solo in riferimento alla persona umana nella sua totalità unificata, cioè anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale, si può leggere il significato specificamente umano del corpo. In effetti le inclinazioni naturali acquistano rilevanza morale solo in quanto si riferiscono alla persona umana e alla sua realizzazione autentica, la quale d'altra parte può verificarsi sempre e solo nella natura umana"*. [ibid.; EE 8/1531].

La risposta quindi alla domanda sul bene del matrimonio potrebbe essere formulata nel modo seguente: **il matrimonio è un bene perché realizza le inclinazioni sessuali della persona di ordine sia spirituale sia psichico sia biologico nell'unità, secondo la verità intera della persona medesima**. Passo ora alla dimostrazione di questa tesi.

La tesi dell'unità sostanziale della persona umana, che qui presuppongo dimostrata, ha conseguenze teoreticamente rilevanti per la conoscenza del senso del dimorfismo sessuale. La persona umana è persona umana-donna; è persona umana-uomo. La femminilità/mascolinità strutturano e configurano la persona umana. La reciproca attrazione o inclinazione possiede dunque un senso interamente umano: biologico, psichico e spirituale. E' unitariamente, dal punto di vista strutturale, attrazione/inclinazione biologica, psicologica e spirituale. Il vero nodo teoretico da sciogliere è questa unità nella tridimensionalità. Che cosa significa: è "unitariamente" biologica-psichica-spirituale? E' ancora la tesi dell'unità sostanziale della persona umana che deve guidarci alla risposta.

L'unità delle tre dimensioni della reciproca attrazione-inclinazione non può essere pensata teoreticamente in termini di "dominio" e quindi di "uso" di una dimensione nei confronti dell'altra. Sottolineo "teoreticamente": è vero che nella congiuntura dell'attuale condizione umana, come ci viene spiegato dalla fede cristiana, l'unità, meglio sarebbe dire l'unificazione è opera di un dominio della dimensione che si giudica superiore sopra quella inferiore. Ma non stiamo facendo per ora un discorso etico. D'altra parte, si cadrebbe nel più grossolano errore se si pensasse l'unità nei termini di una confusione fra realtà ontologicamente diverse come lo sono la materia e lo spirito.

Positivamente, mi sembra che esista un solo modo di pensare l'unità di cui stiamo parlando. Da un punto di vista fenomenologico è l'unità che esiste fra il "segno" e il "significato": il corpo esprime la persona [: quae in corpore manifestatur, cfr. Veritatis splendor, cit.]; in questo consiste il significato specificamente umano del corpo. Il corpo è il segno della persona; la persona è significata dal e nel corpo.

Stiamo però parlando di "inclinazioni", dunque del movimento del soggetto umano verso la sua realizzazione, cioè verso il suo fine, cioè verso il suo bene. Non un bene qualsiasi, ma il bene della persona in quanto persona – maschio "inclinata" verso la persona-femmina, e reciprocamente. Cioè: stiamo parlando della persona in quanto inclinata a con-vivere con le altre persone nella forma specifica di societas coniugalis, di consortium maris et foeminae. In che cosa consiste il bene della persona così considerata? La risposta che qui di seguito darò presuppone la critica dell'utilitarismo, anche nelle sue forme odierne più sofisticate, come unica ragione o prevalente ragione dell'umano

con-vivere. La teoria sociale dell'utilitarismo è conseguenza, in sostanza, della negazione della capacità della ragione di cogliere un bene puramente intelligibile.

L'unico modo buono di realizzare l'inclinazione-attribuzione uomo-donna è quello nel quale la persona di ciascuno in quanto tale è riconosciuta nella sua dignità, e nel quale l'una cessa di essere estranea all'altro perché diventa l'una dell'altra. Ora questa modalità è l'amore che si esprime e realizza nel dono di sé [non è questo il luogo di fare una completa esposizione del concetto di amore come dono di sé]. Il bene della persona consiste nel dono di sé. L'essere le persone "quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae" [Contra Gentes III, 112, 2856] fa sì che si possono associare solamente nella giustizia, e nell'amore del dono di sé.

Ritorno ora al problema dell'unità delle inclinazioni nelle loro dimensioni biologica, psichica e spirituale. L'unità consiste nel fatto che la dimensione biologica e psicologica esprimono la persona nella sua dimensione spirituale: soggetto chiamato a realizzarsi nel dono di sé. Ciò che è significato è la persona che si realizza nel dono di sé. Vorrei ora approfondire e chiarire ulteriormente questa unità, poiché dobbiamo cercare di evitare due errori opposti e soprattutto vedere nella verità questa unità di cui stiamo parlando.

L'inclinazione reciproca della mascolinità-femminilità se considerata esclusivamente dal punto di vista biologico e/o psicologico non è ordinata, meglio, orientata al dono di sé. Usando l'accurata distinzione tommasiana di finis proprius e finis debitus, diremmo che considerata dal punto di vista del suo fine proprio quell'inclinazione non muove l'uomo e la donna ad unirsi nel dono di sé: non ha come "fine proprio" il dono di sé. Biologicamente intesa, ha come fine proprio quello di porre le condizioni del concepimento di un nuovo individuo della specie umana; psicologicamente intesa ha come fine proprio quello di giungere ad una soddisfazione di un bisogno. In questo senso, così intesa, la reciproca attrazione uomo-donna, non è principio e fondamento del matrimonio. Bisogna dunque concludere che il significato [= realizzazione della persona nel dono] è imposto del tutto estrinsecamente alla dimensione biologica e psicologica della sessualità umana?

Non esattamente. La verità è che l'inclinazione bio-psichica in quanto inclinazione umana chiede di essere ispirata e governata dalla inclinazione spirituale della persona, ed in quanto il corpo è corpo umano possiede l'attitudine ad essere espressione della persona umana nella sua dimensione spirituale: il "modus rationis" [cfr. 2,2,q.141, a.3] non è semplicemente, totalmente imposto ab extrinseco, ma è la modalità propriamente umana con cui l'inclinazione bio-psichica all'unione dei sessi deve essere realizzata.

E' da notare infine, ma non dammeno, che la persona nella sua dimensione spirituale, in quanto soggetto spirituale è naturalmente inclinata al bene: naturalmente significa precedentemente all'elezione della sua libertà. Come scrive S. Tommaso: "in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibillum quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem" [1,2, q.63, a.1].

Sintetizzo ora quanto ho detto. La domanda che ci eravamo fatta era la seguente: perché il matrimonio realizza la persona secondo la verità del suo essere? Ho dato la seguente risposta: perché il matrimonio, inteso come unione fra uomo e donna costituito dal dono definitivo di sé, realizza nella loro unità le inclinazioni sia di ordine fisico sia di ordine psichico sia di ordine spirituale inscritte nella persona umana in quanto uomo-donna.

E' agevole ora vedere l'apporto che l'educazione ai metodi naturali dà alla percezione della stima del matrimonio. La stima è la risposta soggettiva al valore di una realtà. Essa può quindi essere vera o falsa a seconda che sia o non adeguata alla bontà, al valore reale, obiettivo della realtà. La realtà, infatti può essere sovra-estimata, infra-stimata o adeguatamente stimata.

L'educazione ai metodi naturali in quanto educazione alla castità coniugale nel senso spiegato, educa la persona a realizzarsi nell'unità delle sue inclinazioni; aiuta la persona a scoprire la verità del suo essere e quindi come questa si realizza / può realizzare nel matrimonio. Si vede cioè, perché la si

esperimenta, la bontà eticamente propria del matrimonio, e nasce nel cuore l'amore estimativo della carità/amore coniugale; la stima e l'amore per il proprio stato coniugale. Nasce la gioia di essere sposati, non semplicemente il piacere: la gioia è il possesso del bene desiderato. Che cosa desidera la persona? Realizzarsi veramente ed interamente. L'amore coniugale è una delle realizzazioni della persona; l'educazione ai metodi naturali è educazione ad una dimensione di questa realizzazione.

Conclusione

La proposta razionale del matrimonio, non dico la proposta cristiana, sta affrontando una sfida senza precedenti. Non abbiamo il tempo di riflettere sui contenuti di questa sfida. Mi limito ad alcune riflessioni conclusive.

Uno dei percorsi compiuti dalla modernità è stata l'espulsione della corporeità dalla persona umana. Alla luce di questa espulsione, la diversità dei sessi e la procreazione in quanto conseguenza della loro unità appartenerebbero alla dimensione biologica, non propriamente umana [del matrimonio della] persona umana: la procreazione può essere sostituita legittimamente dai procedimenti artificiali procreativi; la comunità coniugale fondata sulla diversità dei sessi può essere sostituita legittimamente dalla comunità "coniugale" omosessuale. Che cosa resta? Quale "residuo di humanum" permane in questa prospettiva? La visione del matrimonio come "relazione pura". E' ciò che ha espresso A. Giddens per esempio in un'opera del 1992. Ecco come egli descrive la relazione pura: "Una situazione nella quale una relazione viene costituita in virtù dei vantaggi che ciascuna delle parti può trarre dal rapporto continuativo con l'altro. Una relazione pura si mantiene stabile fintanto che entrambe le parti ritengono di trarre sufficienti benefici come per giustificarne la continuità". [*La trasformazione dell'intimità-sessualità, amore e matrimonio nelle società moderne*, ed. Il Mulino, Bologna 1995, pag. 68].

Il vissuto coniugale in quanto vissuto umano assume pertanto la figura di una contrattazione fra due ricerche di felicità individuale che possono anche scontrarsi, in cui l'unica condizione decisiva è "la parità dei conti nel dare e nell'avere" [ibid. pag. 72]. Il matrimonio è sempre più un fatto "privato-soggettivo": un puro vissuto che la legge civile deve semplicemente registrare, anziché un "dover-essere" che la legge civile deve riconoscere.

E quindi si comprende come abbiano potuto essere introdotti modelli para-matrimoniali: Ley de uniones stables de pareja in Catalogna (1998); Ley de parejas estables no casadas in Aragona (1999); Ley que adopta medidas de protecao de unido de facto in Portogallo (1999); Pacte civil de solidarité in Francia (PACS) (1999). La conferma di questa riduzione tendenzialmente completa del matrimonio ad una semplice negoziazione delle parti la si ha nella progressiva giuridizzazione del rapporto di coppia e la tendenza ad ampliare l'intervento del giudice nella vita della coppia in quanto tutela dell'individuo.

In breve: da una concezione del matrimonio fondato su esigenze fondate sulla natura della persona umana si è passati alla concezione del matrimonio come fondato esclusivamente sul diritto di autodeterminazione individuale.

Il compito dunque che ci attende è arduo e grande: la ricostruzione della comprensione del matrimonio come bene della persona.

Questa ricostruzione è un'opera del pensiero in primo luogo, non più procrastinabile. Essa deve essere fondata sull'antropologia della persona e del dono come sua unica realizzazione piena, ed anche su un approfondimento dei criteri della "communio personarum".

La ricostruzione è opera dell'educazione delle persone. Questa dimensione dell'impegno deve essere fondata su una profonda teoria dell'atto educativo come atto che introduce la persona nella realtà: una teoria che la comunità cristiana sembra oggi non possedere in misura sufficiente.

La ricostruzione è opera della testimonianza della santità nel matrimonio. Questa dimensione della ricostruzione è opera di coloro che vivono nel matrimonio, guidati ed aiutati dai pastori della Chiesa

LA RILEVANZA EDUCATIVA DEI METODI NATURALI

Incontro di formazione dell'A.M.B.E.R. - Associazione Metodo Billings Emilia Romagna
16 gennaio 2005

La riflessione sulla dimensione educativa dei metodi naturali (da ora in poi MN) di controllo della fertilità umana affronta un tema centrale nella missione educativa della Chiesa oggi. In un senso molto preciso. Esso presuppone una visione della persona umana, una antropologia oggi largamente abbandonata dalla cultura in cui viviamo, e quindi tanto più bisognosa di essere ripresa, se si ha veramente a cuore il destino dell'uomo.

Non solo, ma questo tema presuppone una risposta articolata ad un problema centrale di dottrina e di prassi pedagogica: il rapporto fra affetti e ragione. Viviamo in un contesto in cui l'affettività è sempre più separata dalla ragionevolezza. È possibile educare ad un'affettività ragionevole o ad una ragione affezionata? È domanda teorica e pratica. La grande risposta classica e cristiana è la seguente: è possibile e la realizzazione di una affezione ragionevole e di una ragione affezionata è la virtù. Questo stesso problema può essere affrontato dal versante del discorso sulla e dell'educazione alla libertà: libertà e spontaneità coincidono?

Infine, ma non dammeno, è necessario mostrare come i MN siano una via maestra per educare l'uomo a quella sintesi di affezione e ragione, che è esigita dalla verità e dal bene della persona umana.

Voi comprendete come non sia possibile nel poco tempo a disposizione affrontare in modo adeguato tutte queste problematiche. Mi limiterò ad una esposizione molto essenziale. La svolgerò in tre punti corrispondenti ai tre "nodi" di cui ho parlato poc'anzi.

Nel primo parlerò delle radici antropologiche della rilevanza educativa dei MN; nel secondo parlerò della castità coniugale come contenuto intero della rilevanza educativa dei MN; nel terzo darò alcuni orientamenti pratici perché la rilevanza educativa dei MN funzioni.

1. La radice antropologica

Ciò che rende l'uomo diverso essenzialmente da qualsiasi essere esistente è la sua appartenenza sia al mondo della materia sia al mondo dello spirito.

Nell'uomo la materia e lo spirito si congiungono in una unità profonda.

Da questa costituzione ontologica della persona umana deriva che il soggetto umano è dotato di un triplice dinamismo operativo: un dinamismo somatico, un dinamismo spirituale e un dinamismo intermedio che chiameremo d'ora in poi dinamismo psichico. Questi tre dinamismi sono essenzialmente distinti, essi cioè sono intenzionati ad oggetti formalmente distinti; tendono alla realtà da punti di vista diversi.

Infatti, è proprio del dinamismo spirituale, sia quello intellettuale sia quello volitivo, tendere alla realtà in se stessa, non in quanto essa è utile o piacevole per chi agisce. È proprio invece del dinamismo somatico tendere alla realtà in quanto questa in qualche modo serve al soggetto.

È utile richiamare, per spiegarmi meglio, la differenza sottolineata da un pensatore del secolo scorso, Max Scheler, la differenza fra "ambiente" (Umwelt) e "mondo" (Welt) in cui l'uomo vive.

L'ambiente è ciò da cui io traggio profitto, ciò che può giovarmi o nuocermi, ciò che mi è utile o da cui debbo difendermi; è, se così possiamo dire, la cosa per me, il "me" dei bisogni, per esempio, somatici: il vivere, il nutrirmi, il difendermi dai pericoli e così via. Il mondo invece è la cosa in se stessa.

Le medesime cose possono essere allora apprese come ambiente o come mondo. Sono apprese come ambiente quando sono apprese appunto come utili / nocive. Sono apprese come mondo quando sono conosciute e volute per quello che sono.

Voi vedete che è abbastanza facile determinare la distinzione fra i dinamismi somatici e i dinamismi spirituali. Più difficile invece diventa intuire la vera natura del dinamismo psichico, vera cerniera fra i due predetti dinamismi. Ed infatti, anche nella terminologia cristiana, si parla di "passiones corporis" ma anche di "passiones animae".

È sufficiente per ora dire che il dinamismo psichico, se per un verso non è così legato al corpo da non sporgere per nulla sopra di esso, per un altro non è così interno al mondo dello spirito da non partecipare anche a quello della materia.

Questa distinzione fra i tre dinamismi, che deve essere affermata senza ridurre nessuno dei tre agli altri due, non deve però farci dimenticare o oscurare in noi la verità dell'unità della persona umana, cioè del soggetto di questi tre dinamismi. Una verità questa che precede, non cronologicamente ovviamente, quella distinzione.

Ora, che cosa significa unità del soggetto umano, unità della persona umana?

Significa in primo luogo che la persona umana è un soggetto in cui la soggettività non si riduce a questi dinamismi, come se la persona umana fosse il risultato della somma di questi, ma li trascende.

L'unità del soggetto significa in secondo luogo che questa trascendente soggettività dell'uomo è costituita dallo spirito. L'uomo deve il suo essere soggetto, il suo essere persona, dunque il suo essere trascendente su questi dinamismi, al suo spirito.

Significa ancora, in terzo luogo, che questi tre dinamismi non sono propriamente parlando principi di operazione, ma facoltà attraverso le quali il soggetto, la persona agisce. Sono tentato a questo punto di usare la formula tecnica; non sono, direbbero gli scolastici, *principia quae* (principi di operazione), ma *principia quibus*, sono cioè facoltà mediante le quali la persona, il soggetto agisce: sono appunto facoltà del soggetto. *Distinzione* allora, fra i tre dinamismi e *unità* del soggetto.

Così abbiamo individuato i due poli da cui si scatena, se così si può dire, la tensione che è propria dell'agire della persona umana. Il polo della distinzione dei suoi dinamismi operativi e il polo dell'unità che abbiamo detto significa trascendenza, spiritualità, dominio del soggetto che agisce.

In questa tensione si colloca il compito etico dell'uomo che chiameremo da questo momento in poi il compito della integrazione della persona umana.

Il concetto di integrazione della persona umana deve essere rigorosamente definito perché vedremo è il concetto fondamentale della mia relazione.

L'integrum, una realtà integra, è una totalità non semplice ma composta da varie parti, le parti integrali o integranti. Ma questo, cioè la molteplicità delle parti, è solo un elemento; il secondo e più importante è che le parti integranti costituiscono una unità, una unità non semplice (sono varie le parti), ma che nasce dal rapporto ordinato delle varie parti medesime. Un mucchio di pietre non è un integrum. Un edificio invece è un integrum; non perché un edificio distrugga la molteplicità delle pietre, ma perché le ordina in un complesso unitario e progettato.

Vorrei dirvi subito allora che il concetto di totalità integrata è necessariamente connesso con quello di ordine; concetto di ordine che esigerebbe una lunga meditazione metafisica per esse definito e non è facile. Però qui per noi è sufficiente dire che, seguendo l'ispirazione agostiniana, ordine significa la riduzione della molteplicità a unità e, reciprocamente, il dispiegarsi dell'unità nella molteplicità. L'ordine, allora, suppone, implica e mette in atto una gerarchia, una gerarchia oggettiva di essere e quindi anche una gerarchia di valori.

Possiamo pertanto definire il concetto di integrum in questo modo: l'integrum è una totalità unificata che esiste in una molteplicità di parti gerarchicamente ordinata. L'integrazione è precisamente quel processo attraverso il quale questa totalità di varie parti viene unificata, viene ordinata.

Prendiamo l'esempio che ho fatto dell'edificio: l'integrazione corrisponde alla costruzione dell'edificio, mediante la quale le varie parti vengono condotte ad unità secondo un progetto, cioè

secondo un ordine. Per cui, allora, il problema etico dell'integrazione della persona è il problema della unificazione dei tre dinamismi operativi umani nel soggetto personale, secondo un ordine oggettivo, secondo una gerarchia.

Fino ad ora ci siamo mossi sul piano di una semplice fenomenologia dell'agire umano, cioè in fondo abbiamo semplicemente cercato di fare attenzione a ciò che succede nella persona umana quando questa agisce. La luce della fede, tuttavia, introduce il nostro sguardo in una profondità insospettata.

E qui ritroviamo un tema classico dell'antropologia teologica, ove pure si parla di integritas, anzi si dice che una delle caratteristiche fondamentali in cui si trovava l'uomo nello stato di giustizia originaria era precisamente l'integrità. Con questo che cosa si voleva dire? Si voleva dire che, dato questo stato di giustizia originaria, la persona umana viveva quella totalità unificata di cui parlavo prima.

La stessa antropologia teologica ci dice che una conseguenza della caduta della persona umana dalla giustizia originaria fu la disintegrazione della persona umana stessa, o, per usare un termine più tradizionale dell'antropologia teologica, fu la concupiscenza.

Per cui allora l'integrità significa quello stato o modo di essere nel quale la persona umana esisteva ordinata, o meglio la persona umana esisteva nell'ordine, internamente unificata poiché era in un giusto rapporto con Dio (la giustizia). La concupiscenza invece è il disordine della persona in forza della quale essa non è più un soggetto che trascende e domina i suoi dinamismi. Questo stato, questo modo di essere; il modo di essere concupiscente, cioè di essere disintegrato; non è peccato in se stesso, però è la conseguenza del peccato e capite anche immediatamente che è la sorgente del peccato, ciò che conduce la libertà dell'uomo alle scelte peccaminose.

Concludo questo primo punto che tendeva a porre la radice antropologica della virtù della castità. Non abbiamo ancora parlato della virtù della castità; abbiamo parlato della sua radice antropologica, che appartiene ad un duplice ordine, ad un duplice piano.

Sul piano della *ontologia umana* risiede nella costituzione stessa della persona umana, persona umana che è una nella molteplicità dei suoi dinamismi operativi e pertanto è chiamata al compito dell'integrazione.

Sul piano della *storia della persona umana*, la radice risiede nello stato della concupiscenza in cui versa la persona umana, ed è uno stato in cui quell'unità nella molteplicità è stata perduta: è stata perduta la condizione ultima che la rendeva possibile, cioè la giustizia verso Dio, rendendo così la persona umana bisognosa di redenzione.

2) La castità coniugale

Le riflessioni antropologiche precedenti costituiscono, a mio giudizio, una necessaria introduzione alla riflessione etica sulla castità coniugale.

Partiamo dalla considerazione più semplice dicendo che la castità in genere fa riferimento ad un dinamismo umano, al dinamismo sessuale. Anche ad una analisi superficiale appare subito che questo dinamismo, quello sessuale, si struttura in quella triplice dimensione di cui abbiamo già parlato nel punto precedente. La sessualità umana ha essenzialmente una dimensione fisica, ha essenzialmente una dimensione psichica, ha essenzialmente una dimensione spirituale.

Fin dall'inizio dobbiamo evitare però un equivoco in cui cadono alcuni filoni della cultura attuale: l'equivoco di considerare non umana la prima di queste tre dimensioni riducendo l'*humanitas* della sessualità della persona umana solo alle ultime due, cioè a quella psicologica e a quella spirituale. In realtà, dal punto di vista ontologico, noi abbiamo parlato di una unità della persona umana. La conseguenza è che tutto ciò che costituisce la persona umana è umano.

Anche se, per un'ipotesi di comodo metodologico, il biologo, poniamo, stacca la dimensione biologica o fisica della sessualità umana da quell'integrum che è la persona umana, si tratta di un'ipotesi di ordine metodologico.

È un errore grave passare da un punto di vista metodologico ad una negazione ontologica. Mi spiego: una cosa è che per comodo di studio si dica "considero in questo momento la sessualità umana solo da un punto di vista biologico", per una ragione proprio di metodo; altra cosa è che io passi, senza accorgermene, da questa premessa metodologica ad una negazione ontologica dicendo "questa dimensione non è una realtà umana" con tutte le conseguenze sul piano etico. Poiché, se nella sua realtà biologica, la sessualità umana non è propriamente umana, allora nei confronti di essa mi posso comportare come mi comporto nei confronti della realtà non umana. Ma ritornerò su questo punto. È un aspetto molto importante.

Ciò premesso, anche nel campo della sessualità umana ci troviamo in un campo di forze che si crea fra quei due poli di cui abbiamo già parlato nel paragrafo precedente, il polo della molteplicità (dinamismo fisico, dinamismo psichico, dinamismo spirituale) e il polo dell'unità (è la persona umana che è soggetto di questo triplice dinamismo).

Cominciamo col descrivere il primo di questi poli, cioè la molteplicità, i tre dinamismi, le tre dimensioni, meglio, della sessualità umana.

La dimensione fisica del dinamismo sessuale umano non esige ora di essere spiegata. Di quella psichica diciamo solo che si eleva sopra a quella somatica in quanto essa consiste in una reciproca attrazione non più solo fisica fra l'uomo e la donna, ma fondata su un fascino reciproco fra femminilità e mascolinità, intese non solo biologicamente.

La dimensione spirituale del dinamismo sessuale invece si caratterizza per il fatto che esso istituisce fra l'uomo e la donna un rapporto personale, un rapporto *da persona a persona*; un rapporto nel quale la persona dell'altro è voluta in se stessa e per se stessa, semplicemente per la dignità di questa persona, dignità che le fa meritare di essere voluta in questo modo, nella sua preziosità assolutamente singolare. Come non ricordare a questo punto un momento del dialogo fra Giulietta e Romeo, nella omonima tragedia di Shakesperare. Giulietta dice: "Tu non sei più neanche un Capuleti, togliti anche questo nome; tu sei te stesso".

Anche l'appartenenza ad una famiglia, anche questo è trasceso; è la persona nella sua irripetibile, nella sua singolare preziosità che entra in rapporto quando è la dimensione spirituale della sessualità umana che è messa in atto.

Questi tre dinamismi interagiscono e si incrociano nella loro messa in atto. Questa reciproca interazione, questo reciproco incrociarsi, pone precisamente il problema etico della castità.

Ritorniamo a quel concetto che vi dicevo fondamentale, il concetto di integrum.

In che cosa precisamente consiste la virtù della castità in generale e in particolare la virtù della castità coniugale? La virtù della castità è la virtù che opera l'unificazione o meglio l'integrazione fra i dinamismi spirituali, psichici e somatici della persona nella sua mascolinità e rispettivamente nella sua femminilità.

La virtù della castità coniugale è la virtù che opera la integrazione di questi tre dinamismi in quanto essi entrano in azione nella comunione coniugale e per la comunione coniugale. Ancora più precisamente, in che cosa consiste questa unificazione o meglio questa integrazione operata dalla castità coniugale fra i tre dinamismi in cui consiste la sessualità umana? Il corpo umano da un punto di vista diciamo ontologico è umano perché ciò che lo fa essere è lo spirito: il corpo umano è un corpo personale così come la persona umana è una persona corporale. Si deve perciò parlare della personalità del corpo e di corporeità della persona umana.

Questa è la struttura ontologica della persona umana nella sua unità profonda. Questa unità è messa in atto nel campo della sessualità umana precisamente dalla virtù della castità.

Domandiamoci ora quali sono le condizioni fondamentali che consentono l'integrazione di queste tre dimensioni proprie della sessualità umana e quindi che consentono un modo di essere casto nel matrimonio.

Ho parlato nel primo punto di una trascendenza del soggetto umano nei confronti dei suoi dinamismi. Questa trascendenza fonda un dominio della persona su questi dinamismi; la persona cioè è ontologicamente capace di dominare questi tre dinamismi in forza della sua stessa trascendenza.

La prima fondamentale condizione è quindi questa: l'autodominio di cui la persona umana è in possesso per il solo e semplice fatto che essa è anche essenzialmente spirito.

Ma questa condizione non è sufficiente perché si realizzi la castità coniugale: è necessaria, non sufficiente. Vi ho detto che il dinamismo spirituale della sessualità umana si caratterizza per il fatto che esso riconosce la persona dell'altro in quanto persona, vuole l'altro nella sua singolare preziosità personale, vuole cioè il bene dell'altro in quanto è il bene dell'altro.

La seconda condizione fondamentale perché si abbia una castità coniugale, e quindi una integrazione di questi dinamismi, è che alla base ci sia questa decisione di amore vero. Non è possibile cioè la castità coniugale senza un amore coniugale. In fondo è la carità coniugale che genera la castità coniugale.

A questo punto ancora una volta l'etica teologica porta a compimento questi, chiamiamoli così, frammenti di etica filosofica, queste prime intuizioni dell'etica filosofica. Infatti la teologia del matrimonio ci dice precisamente che la grazia specifica del Sacramento del matrimonio è precisamente la *charitas coniugalis*, vale a dire la capacità che viene donata agli sposi di amarsi, di amarsi nella verità, cioè di volere il bene l'uno dell'altro in quanto è il bene dell'altro: è precisamente la virtù teologale della carità che rende la persona umana capace di quella integrazione fra i tre dinamismi fondamentali in cui si struttura la sessualità umana.

E qui noi possiamo recuperare un tema che è tradizionale nella teologia del matrimonio e che anche per certi obiettivi eccessi e mancanza di armonia di sistema teologico è stato indebitamente taciuto. È il tema famoso del *remedium concupiscentiae*. C'è una verità in questa tematica della tradizione cattolica sul matrimonio.

Qual è la verità profonda e permanente del matrimonio come *remedium concupiscentiae*?

Il matrimonio è *remedium concupiscentiae* in quanto la carità coniugale, frutto del Sacramento, rende l'uomo e la donna capaci di operare quell'integrazione fra i tre dinamismi che precisamente a causa della concupiscenza l'uomo e la donna senza la grazia redentiva di Cristo, non sarebbero più in grado di compiere.

In fondo, la concupiscenza in che cosa consiste? Consiste nel ridurre il dinamismo di grado superiore a quelli di grado inferiore. La disintegrazione è questo. Non vedo più l'altro o l'altra come persone a cui ci si dona (il dinamismo spirituale che integra gli altri due), ma vedo l'altro come oggetto di uso (ecco la concupiscenza) L'integrazione fa uscire da questo stato di concupiscenza; uscita che non è possibile senza la carità, frutto della grazia del Sacramento. Esso pertanto è anche *remedium concupiscentiae*, cioè libera il cuore dell'uomo e della donna da questa riduzione a cui hanno costretto la loro sessualità, la verità della loro femminilità e della loro mascolinità.

Ma questo non è sufficiente ancora. C'è una tesi molto profonda e per me anche molto bella; si trova in S. Paolo ma viene soprattutto sviluppata da S. Agostino e ripresa da S. Tommaso. La tesi è questa: ciò che caratterizza l'etica cristiana, la specifica come cristiana, è il dono che è fatto al credente dello Spirito Santo. Questo è ciò che definisce nella sua specifica originalità l'etica cristiana. Riaffermiamo una cosa che abbiamo già detto: non è possibile nessuna integrazione, nessuna castità coniugale fino a quando non si istituisce un rapporto fra persone. Ma questo non è possibile nell'attuale stato in cui versa l'uomo e la donna senza la carità coniugale frutto dell'atto redentivo di Cristo, perché questo è l'amore, il vedere l'altro come persona, nella sua preziosità personale. Questa visione della persona nella sua mascolinità e nella sua femminilità, questa sorta di istinto spirituale, in forza del quale quando mi incontro con una persona, sento in me questo atteggiamento di somma riverenza e ciò

che lo Spirito Santo infonde nella persona dei coniugi. Considerate il cammino dal basso verso l'alto. La castità opera l'integrazione fra i tre dinamismi. Questa integrazione in cui consiste la castità coniugale è generata, è resa possibile dalla carità coniugale frutto dell'atto redentivo di Cristo che agisce attraverso il Sacramento.

La carità coniugale che mi spinge ad amare l'altro come è, mossa come per una sorta di istinto spirituale dallo Spirito Santo che è presente nel giustificato e che con i suoi doni mette in atto questo atteggiamento profondo che è l'amore coniugale vero.

Il brano del capitolo 5 della lettera agli Efesini sul matrimonio comincia con questo versetto: rivolgendosi ai coniugi S. Paolo dice: "siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo".

In fondo il timore è il timore nella sua accezione più alta, è l'atteggiamento di chi sa che ha a che fare con una cosa di preziosità unica e ha paura di perderla.

Se voi prendete fra le mani un cristallo preziosissimo e vi fanno camminare su una scala molto scivolosa si prova questo "timore" di rovinare qualcosa di prezioso. "Siate sottomessi nel timore di Cristo gli uni agli altri": l'uno si trova di fronte all'altro come ad un valore assolutamente unico, ha timore di rovinare la preziosità con la quale ha a che fare. Questa paura, questo timore di Dio è precisamente il dono dello Spirito Santo che mette in atto la carità coniugale che a sua volta genera la castità coniugale.

3. Unità della persona, castità coniugale e MN.

In questo terzo punto della mia riflessione cercherò di rispondere alla seguente domanda: la pratica del controllo della fertilità umana mediante il ricorso ai MN guida la persona alla sintesi di affezione e ragione (= virtù della castità), alla quale (sintesi) la persona medesima possa realizzarsi veramente? Rispondo a questa domanda proponendovi telegraficamente due piste di riflessione.

La prima. Penso che una delle affermazioni più importanti nella visione cristiana dell'uomo sia che la persona umana si realizza veramente e pienamente nel dono autentico di se stessa: non nel "prestito" di sé agli altri, ma nel "dono".

Esiste una condizione assolutamente necessaria perché il dono sia possibile: l'auto-possesso. Nessuno può donare ciò che non possiede. Orbene, da una parte la persona, in forza del suo essere persona è di se stessa, non di altri. Non è attributo di nessun altro soggetto che non sia se stessa. Ma questo auto-possesso quanto all'essere deve poi tradursi anche a livello operativo: chi è in sé, deve agire da sé. E questa è la definizione di libertà. È mediante la libertà che la persona possiede operativamente se stessa: non è di altri, in senso completo.

Attraverso la pratica dei MN la persona viene educata alla libertà sia nel senso che non la riduce a mera spontaneità sia nel senso che la vive come risposta alla verità sul bene. Certamente, i MN riguardano una dimensione della persona, ma attraverso essa è tutta la persona che ne è resa libera.

La seconda. La libertà è capacità di auto-donazione. L'auto-possesso è in ordine al dono di sé, cioè all'amore vero. Attraverso la pratica dei MN la persona viene educata all'amore. Per una duplice ragione, almeno.

La persona è educata ad uno sguardo vero sull'altro: a guardare l'altro nella sua verità. I MN educano cioè all'amore in quanto fanno conoscere la verità della persona.

La persona è educata ad una venerazione, un rispetto dell'altro. Venerazione, rispetto significa che si ha la percezione di una indisponibilità della persona al proprio desiderio. La venerazione impedisce di confondere ciò che è assolutamente buono con ciò che è desiderabile. I MN educano cioè all'amore in quanto educano alla venerazione dell'altro.

Concludo con una semplice riflessione. Niente l'uomo presume di sapere maggiormente che la verità sull'amore; niente l'uomo ignora maggiormente che la verità sull'amore. Dio stesso è venuto ad

insegnare questa verità e a donare all'uomo la capacità di realizzarla. Il vostro impegno si iscrive in questo disegno provvidenziale di Dio: educare la persona a volere la verità dell'amore.

I METODI NATURALI COME STRUMENTO DI EVANGELIZZAZIONE: DOVE SI COLLOCANO?

Incontro di formazione dell'A.M.B.E.R. - Associazione Metodo Billings dell'Emilia Romagna, Ferrara 18 gennaio 1998

Dividerò la mia riflessione in due parti. Nella prima cercherò di definire il concetto di Nuova Evangelizzazione; nella seconda cercherò di vedere "dove" si colloca l'educazione alla castità nell'esercizio della continenza periodica, all'interno della Nuova Evangelizzazione.

1. Ma che cosa significa "nuova evangelizzazione"? Certamente non significa "nuovo Vangelo", come se il nostro annuncio dovesse inventare nuovi contenuti (cfr. Gal. 1,6-9; 1Cor 15,1-2). Ed allora che cosa significa? Dal punto di vista di chi annuncia il Vangelo, dal punto di vista della nostra persona, significa dimorare sempre più stabilmente e sempre più profondamente nella sorgente da cui solamente può sgorgare l'annuncio del Vangelo. Quale è questa sorgente? Riflettiamo sull'esperienza degli Apostoli, coloro che per primi annunciarono il Vangelo. Come è accaduto che da paurosi, chiusi in se stessi, pavidi di fronte ai potenti di questo mondo divennero coraggiosi, percorsero tutto il mondo, affrontando il principe di questo mondo? E' accaduto che videro Gesù Risorto: vissero "l'esperienza immediata di Gesù crocifisso come risorto ed innalzato alla gloria". Non è che ebbero una "visione di Gesù" che poi interpretarono come "risurrezione dai morti". Infatti, "la fede pasquale di per sé non è una fede nella risurrezione di Gesù (questo non è linguaggio neotestamentario), ma più propriamente una fede nel Risorto: la fede cioè non verte su di un mero evento oggettivo ma su di una persona vivente, ed è quindi una relazione massimamente interpersonale. Non si crede nella risurrezione: si crede in Gesù Cristo, risorto, esaltato, vivente" (R. Penna, I ritratti originali di Gesù il Cristo, I, Roma 1996, pag. 220). Nello stesso tempo essi capirono, proprio vedendo il Risorto, che la vita di ogni uomo, come la loro, era sostanzialmente mutata: in Cristo Risorto ogni uomo era stato predestinato non alla morte eterna, ma alla vita di Dio. Tutta la loro predicazione nasce da questo incontro e dalla certezza che ha generato, al punto tale che se fosse stata tutta una illusione, la predicazione cristiana sarebbe interamente insensata. La "nuova evangelizzazione" significa prima di tutto questo: aver incontrato Cristo Risorto come unico salvatore dell'uomo e non poter quindi più tacerlo. Niente può sostituire questa esperienza: nessun programma pastorale, nessun documento, nessuna analisi sociologica. Poiché niente può prendere il posto di questo intimo rapporto personale, conoscitivo-esperienziale, con il Signore Gesù Cristo: Giovanni parla di "dimorare - rimanere" in Lui. E già qui possiamo capire quali sono le minacce alla nuova evangelizzazione. La prima è pensare che evangelizzare consiste primariamente nel trasmettere una dottrina insegnata da Gesù Cristo oppure nell'impegnarci e nell'educare altri a vivere secondo la dottrina insegnateci da Gesù Cristo. Vedremo che anche questo è necessario: ma non è il centro della Evangelizzazione. Evangelizzare significa dire: Gesù morto per i nostri peccati, è risuscitato per la nostra giustificazione ed io "ho visto" questo evento. La seconda, terribile minaccia è quando comincia ad insinuarsi il dubbio che Gesù sia l'unico salvatore e/o che l'uomo sia in grado di raggiungere anche solo una qualche salvezza.

Questo è il primo significato di "nuova evangelizzazione": un ricupero fortissimo della nostra fede cristologica.

Non diversamente il Signore ha preparato i suoi grandi profeti dell'antica alleanza: Mosè con la visione del rovetto ardente (Es 3), Elia con l'ineffabile voce udita sul monte Oreb (1 Re 19), Isaia con l'apparizione dell'altissimo sovrano nel tempio (Is 6), Geremia con l'infusione delle parole divine dalla stessa mano di JHWH (Ger 1); Ezechiele con la visione della gloria del Signore (1,27-28). Ogni profeta del Dio invisibile ha bisogno di questo vivo contatto con la realtà del Signore.

estraneo ad una cultura. Esso non è straniero a nessuna cultura, poiché non è straniero all'uomo, dal momento che ogni uomo è stato creato in vista di Cristo. Da queste due riflessioni derivano due conseguenze assai importanti, per capire che cosa significa Nuova Evangelizzazione.

La prima conseguenza è che Nuova Evangelizzazione non significa ricerca dei "nuovi linguaggi" in corrispondenza dei "nuovi bisogni" dell'uomo post-moderno: le vie del Vangelo non sono indicate dai sociologi.

La seconda e più importante conseguenza è che dobbiamo "parlare al cuore di Gerusalemme", come dice il profeta. Parlare al cuore dell'uomo. Ecco la definizione di inculturazione. Che cosa significa "parlare al cuore dell'uomo"? Significa che l'interlocutore è questo uomo concreto, coi suoi problemi e le sue speranze. Significa annunciare il Vangelo, non coartato in frasi fatte, non sterilizzato in discorsi stereotipati, ma in modo che l'uomo che mi ascolta possa sentire dentro di sé che questa è la risposta al suo cuore. E' fuori dubbio che per fare questo è necessario conoscere profondamente il contesto in cui oggi il nostro annuncio accade, nel senso di verificare quali nuove possibilità e quali difficoltà esso racchiude.

Ecco: ho terminato lo schizzo del concetto di Nuova Evangelizzazione. Esso ha un significato soggettivo ed oggettivo.

Dal punto di vista soggettivo, N.E. significa l'urgente necessità oggi per chi ha la missione di annunciare il Vangelo, di far sgorgare dentro di sé con nuova forza la sorgente dell'annuncio: l'incontro con il Signore Gesù Cristo Risorto, unico salvatore del mondo.

Dal punto di vista oggettivo, N.E. significa tre cose: a) recuperare quello che Ireneo chiama il "sistema primordiale" (Adv. Haereses IV, 38,8); b) purificare il nostro annuncio del Vangelo da tutto ciò che è estraneo al Vangelo; c) annunciare il Vangelo, parlando al cuore dell'uomo considerato nella "carne" della sua concretezza quotidiana.

2. Ho cercato di chiarire il concetto di Nuova Evangelizzazione. Vorrei ora rispondere alla nostra domanda: dove si colloca... Notate subito che ho usato una formulazione piuttosto lunga ed apparentemente complicata. La cosa ha un senso che può essere spiegato con alcune semplici affermazioni. Non ho il tempo di andare oltre alla loro enunciazione. L'insegnamento-apprendimento di una metodologia auto-diagnostica del periodo fertile/infertile nel ciclo femminile, è un momento o un frammento all'interno di una proposta educativa di castità coniugale. La castità coniugale esige anche una continenza temporanea (molto più raramente perpetua). Non che la continenza esaurisca il contenuto della castità. Anzi non ne esprime neppure il dinamismo suo proprio: la continenza non assurge alla dignità intera di virtù; è solo una "parte potenziale" della castità. Dunque: la metodologia auto-diagnostica si iscrive nel contesto della continenza periodica; la continenza periodica si iscrive nel contesto dell'esercizio della virtù della castità.

Ma questo non è tutto: non è neppure la cosa centrale. La castità è una virtù interamente vera solo quando è il linguaggio dell'amore coniugale. Più precisamente. L'amore coniugale si dice e si realizza massimamente nell'atto di reciproca donazione che fa dei due sposi «una sola carne». Perché questo dono possa accadere, è necessaria una profonda integrazione della persona, una capacità della dimensione psico-fisica della sessualità umana ad essere assunta (appunto: integrata!) nella e dalla sua dimensione spirituale. Questa capacità è precisamente la castità (coniugale). La castità è un'esigenza dell'amore coniugale. La sequenza completa dunque è la seguente (dal basso verso l'alto, o dalla periferia al centro): la metodologia auto-diagnostica si iscrive nel contesto della continenza periodica; la continenza periodica si iscrive nel contesto dell'esercizio della virtù della castità; la virtù della castità di iscrive nell'agire dell'amore coniugale.

Presupposto tutto questo, siamo finalmente in grado di costruire una risposta alla nostra domanda. Questa costruzione inizia da una riflessione semplice ma profonda, che il S. Padre va facendo fin dalla sua prima Enciclica. "L'uomo è la via della Chiesa" (Lett. Enc. Redemptoris hominis 14: AAS 71 [1979], 284-285). Che cosa significa? "Con questa espressione intendevo riferirmi anzitutto alle molteplici strade lungo le quali cammina l'uomo, e in pari tempo volevo sottolineare quanto vivo e profondo sia

il desiderio della Chiesa di affiancarsi a lui nel percorrere le vie della sua esistenza terrena” (Giovanni Paolo II, Lettera alle famiglie 1). Ora è fuori dubbio che una delle strade “lungo le quali cammina l’uomo” è il matrimonio. Cioè: la comunità coniugale è una delle fondamentali esperienze in cui la persona umana può realizzare se stesso nella verità del suo essere persona. Non è questo il luogo per dimostrare questa affermazione. Dunque, se la Chiesa non incontrasse l’uomo in questo luogo, semplicemente non incontrerebbe l’uomo. Ma non è di un qualsiasi “incontro” che stiamo parlando: stiamo parlando dell’incontro che accade con l’uomo, quando la Chiesa lo evangelizza. Che cosa realmente accade in questo incontro? Viene annunciato all’uomo che è accaduto un avvenimento tuttora presente, accogliendo il quale la persona umana è salva. Quindi il “momento” della evangelizzazione è propriamente il momento in cui all’uomo è detto: «vieni e vedi», e l’uomo, venendo e vedendo, dice: «ho incontrato il mio Salvatore». E’ evento originario quello che accade nel momento della evangelizzazione: «vi annuncio una grande gioia ... oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore» (Lc. 2,11). La salvezza cristiana non è l’indicazione di una via di uscita dalla nostra vita quotidiana. Al contrario: è la ri-generazione di questa vita, la ricostruzione della nostra persona in tutte le sue dimensioni essenziali. Ora Gesù esplicitamente rivela che Egli ricostruisce l’uomo e la donna anche in ordine all’esperienza della coniugalità. Egli cioè riporta l’uomo e la donna alla verità, bontà e bellezza del “principio” (cfr. Mt 19,4-9). Trattasi non di un “dettaglio” nella sua opera redentiva. Il rapporto uomo-donna è il rapporto inter-personale originario, l’archetipo in un certo senso di ogni rapporto inter-personale.

Ecco, ora potete vedere dove si colloca il vostro progetto educativo all’interno del grande impegno dell’evangelizzazione, che la Chiesa sta vivendo. E’ l’indicazione, la vostra, della via lungo la quale l’uomo e la donna possono vivere la loro coniugalità secondo la misura intera della sua verità. La vostra proposta è un’essenziale ed imprescindibile articolazione o momento dell’evangelizzazione del matrimonio. Esso è evangelizzato quando l’uomo e la donna interessati al bene della loro coniugalità, preoccupati perché questa bontà non sia deformata, impoverita e falsificata, chiedono: “dove andremo? come faremo?” Ad essi viene detto che l’incomparabile preziosità del loro amore è salvato perché il loro cuore è mutato dal dono dello Spirito, e quindi (ecco la vostra proposta) sono resi capaci di vivere interamente la ricchezza del loro amore. Vorrei terminare questo secondo punto della mia riflessione, attirando la vostra attenzione su una conseguenza che deriva immediatamente da tutto quanto ho detto. Essendo la vostra proposta un “momento” di un “insieme”, essa deriva in larga misura la sua efficacia dall’esistenza di questo insieme. Il rischio di restringere sempre più la proposta, disintegrandola progressivamente dal suo contesto, è assai grave: è forse oggi l’insidia più seria.

Conclusione

La proposta educativa che fate risponde al bisogno più grande che oggi sentiamo: il recupero della soggettività umana, del nostro essere, direbbe Tommaso “suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestativum”. Il miracolo dell’evangelizzazione è l’uomo che ritrova se stesso, incontrando Cristo.