

POSIZIONE ECCLESIALE DEI DIVORZIATI RISPOSATI E DEI CRISTIANI ACATTOLICI IN RELAZIONE AL PROBLEMA DELL'AMMISSIONE AI SACRAMENTI

Nella ricerca di una soluzione al dibattuto problema della ammissibilità o non ammissibilità dei divorziati risposati ai sacramenti, particolarmente alla Penitenza e alla Eucaristia, alcuni Autori hanno suggerito la possibilità di stabilire un parallelo o un'analogia tra la posizione ecclesiale dei divorziati risposati e quella degli acattolici, che consenta, alle dovute condizioni, come a questi ⁽¹⁾, così a quelli, di accedere ai sacramenti, in modo particolare alla Penitenza e all'Eucaristia.

Altri Autori si sono dimostrati nettamente contrari e altri ancora solo dubbiosi.

Né i fautori di detta possibilità né gli altri sono riusciti a portare chiare e convincenti motivazioni né per l'una né per l'altra delle due opinioni.

Recentemente il problema dei divorziati risposati, peraltro sempre vivo, è tornato peculiarmente all'attenzione a seguito dei due documenti, della Commissione Teologica Internazionale, del 1977, *Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus* ⁽²⁾ e della Conferenza Episcopale Italiana, in data 27 aprile 1979, *La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili* ⁽³⁾.

In particolare, l'analogia tra divorziati risposati e cristiani acattolici è stata oggetto di riflessione nel corso dell'annuale incontro degli ex alunni della Facoltà di Diritto Canonico della Università Gregoriana (Brescia, 4-9 giugno 1979) e ha fatto registrare alcuni consensi e parecchi dissensi e ha, comunque, suscitato un grosso interesse dottrinale.

La questione sembra, peraltro, avere una importanza teoretica che deborda l'ambito della particolare problematica dell'ammissibilità o non ammissibilità dei divorziati risposati ai sacramenti e si estende a tematiche ecclesiologiche, dogmatico-giuridiche, più profonde.

Pare pertanto opportuno trattenervisi nelle pagine seguenti, presen-

(1) Cf. più oltre i documenti ecclesiali.

(2) Cf. il testo in *Gregorianum*, 59 (1978) 454-464.

(3) Cf. il testo in *L'Osservatore Romano* del 28 aprile 1979. Di questo documento ha pubblicato un commentario D. TETTAMANZI, *Divorziati risposati e sacramenti*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 60 (1979) 484-496.

tando, in primo luogo, le posizioni di una serie di Autori ed esponendo, di seguito, un tentativo di chiarificazione.

I. LE POSIZIONI DI UNA SERIE DI AUTORI

Le indichiamo cronologicamente e ne valutiamo il contenuto.

1) Il primo ad avanzare un'ipotesi di comparazione tra divorziati risposati e acattolici relativamente alla concessione dei sacramenti pare sia stato TULLO GOFFI, *Pastorale sacramentale verso i divorziati*, in *Rivista di Teologia Morale*, n. 2 (1969) 77-89 nella nota 6 di detto articolo.

Il Goffi parte dalla constatazione, rifacendosi in ciò alla dottrina di *Unitatis redintegratio* 8, 4, che i sacramenti hanno la duplice virtualità di significare l'unità della Chiesa e di comunicare la grazia sacramentale. Entrambe le virtualità si attuano simultaneamente in via normale. Nel caso, però, dei cristiani acattolici, sia di Oriente sia di Occidente, è consentito, a varie condizioni, concedere i sacramenti anche se una delle indicate virtualità « non riesce attuabile » (oltre al Concilio si cita il Direttorio *Ad totam Ecclesiam* del 14 maggio 1967, n. 55).

« Il principio ora esposto — si chiede il nostro Autore — non potrebbe essere applicato, in forma analoga, anche in favore del divorziato risposato? Presento questa soluzione solo come ipotesi di studio, come oggetto di possibile dibattito, come prospettiva di ricerca pastorale, non già come direttiva che si possa in concreto seguire con sicurezza ».

L'Autore prosegue: « Una conferenza episcopale potrebbe esaminare la possibilità di offrire privatamente i sacramenti a un divorziato risposato, qualora si verificassero simultaneamente queste condizioni: 1) nel divorziato risposato il sacramento (che ricevesse) indichi pur sempre una certa unità di fede con la Chiesa...; 2) vi sia urgenza spirituale di ricevere il sacramento (penitenza, eucaristia, unzione degli infermi), come mezzo di grazia. Solamente tale urgenza giustifica la sospensione della funzione naturale del sacramento a manifestare una comunione ecclesiale di grado superiore; 3) nel divorziato si constati una buona fede in rapporto a questi sacramenti, buona fede che sappia esprimere la necessaria disposizione per ricevere il sacramento con frutto spirituale o come produttore di salvezza soprannaturale. Questa buona fede di fatto è raggiunta quando il cristiano ha coscienza di permanere nell'opzione fondamentale caritativa, sia pure attraverso la penitenza interiore ».

Precisazioni sulla esposta « ipotesi di studio ».

a) La concessione dei sacramenti avrebbe una significazione *alquanto diversa* nel caso dei divorziati risposati e nel caso dei cristiani acattolici. Nel primo, infatti, non potrebbe dirsi che sia implicata l'unità della Chiesa come lo è, invece, nel secondo caso. È chiaro

infatti che i divorziati risposati sono e restano in comunione con la Chiesa cattolica *per quanto concerne* (e questo solo per ora ci riguarda) la professione della stessa fede e il riconoscimento della legittima autorità, mentre gli acattolici non sono in piena comunione *per il preciso fatto* che non professano pienamente la fede e/o non riconoscono pienamente l'autorità. Per tale motivo, concedere i sacramenti ai cristiani acattolici verrebbe a significare che certe persone possono essere in piena comunione anche se non professano pienamente la fede o non riconoscono pienamente l'autorità. Ciò non si verificherebbe — non vi sono i presupposti — nella concessione dei sacramenti ai divorziati risposati.

In considerazione di quanto detto, appare meno chiara *la prima condizione* indicata dal Goffi alle Conferenze Episcopali: « nel divorziato risposato il sacramento (che ricevesse) indichi pur sempre una certa unità di fede con la Chiesa ». La unità di fede infatti dovrebbe presupporla integra.

b) Resta comunque vero e deve essere sottolineato che la concessione dei sacramenti ai divorziati risposati ha invece *una significazione negativa con altro contenuto*, quello, cioè, *dell'approvazione della Chiesa alla condizione e al comportamento dei divorziati risposati*: mediante l'ammissione ai sacramenti la Chiesa dichiarerebbe di approvare la posizione dei divorziati risposati, di approvare, quindi, il secondo « matrimonio », di rinunciare, conseguentemente, al principio della indissolubilità. Per queste ragioni la virtualità di significazione propria dei sacramenti non potrebbe attuarsi. Ciò, in effetti, coglie ed esprime con esattezza il Goffi (p. 82).

Cionondimeno vorremmo notare all'ipotesi dell'Autore che tale virtualità *non può ritenersi, nemmeno eccezionalmente, « non attuabile »*.

Anche nel caso di ammissione ai sacramenti sia dei cristiani acattolici sia dei divorziati risposati, *la Chiesa deve predicare la verità*. Se ciò e come ciò sia possibile resta da precisarsi, sia per quanto riguarda il caso dei cristiani acattolici (la cui ammissibilità ai sacramenti è già sicura nel Concilio nonché nei documenti susseguenti) sia per il caso dei divorziati risposati (di cui ci occupiamo). Per altro, è giusto notare che lo stesso Goffi usa più oltre il termine « sospensione » a riguardo della naturale funzione dei sacramenti, termine che appare già più accettabile.

c) Non è sviluppato e non risulta quindi del tutto chiaro in che precisamente consistano *le altre due condizioni*, quelle, cioè, della buona fede e dell'urgenza spirituale. L'Autore evidentemente rimanda al caso dei cristiani acattolici, ma ciò non soddisfa pienamente le esigenze di chiarezza teoretica. La soluzione del problema dipende in effetti dalla precisazione di tali essenziali presupposti. Quanto, però, alla buona fede, l'Autore specifica che essa consiste nel permanere nell'« opzione fondamentale caritativa » e quindi non può non comportare lo stato di grazia santificante.

d) Posto che si verifichino le tre condizioni e — s'intende — verificata la validità dell'ipotesi del Goffi, perché ammettere i divorziati ri-

sposati ai sacramenti della Chiesa *solo privatamente*? Nel caso degli acattolici infatti i sacramenti sono concessi anche in modo pubblico. Se sta l'analogia della quale trattasi, ciò dovrebbe verificarsi anche per i divorziati risposati (*).

2) L'ipotesi del Goffi viene avversata da GIUSEPPE ROSSINO, *I divorziati risposati e la comunione eucaristica*, in *Perfice Munus*, 44 (1969) 547-550. Il citato Autore, nonostante la posizione fortemente contraria (termini e concetti dovrebbero perlomeno essere precisati), così nota: « Si dirà che ci può essere la buona fede nei coniugi divorziati e risposati. Io non ne nego la possibilità teorica, specialmente in certe regioni in cui la religione si riduce ad un battesimo segnato nell'anagrafe religiosa e civile. Ma da noi, con tutti gli interventi del Magistero contro il divorzio, ci possono essere cristiani (sic! ma l'Autore intende: cristiani divorziati e risposati) in buona fede? » (p. 549). Per « buona fede » il Rossino intende — parallelamente al caso degli acattolici — lo stato di soggettiva giustificazione (pp. 548 e 549, dove si parla della opzione fondamentale) (*).

3) Concorde con il Goffi LEANDRO ROSSI, *Pastorale familiare*, Bologna (Dehoniane), 1969, 304-305. Il citato Autore, limitando l'esposizione a un paio di pagine, non si addentra nell'analisi della problematica e riesce eccessivamente sbrigativo. Egli non vede perché non si possa, e non si debba, agire con i divorziati risposati come con i cristiani acattolici. Le ragioni sarebbero simili nell'un caso e nell'altro: urgenza di dare la grazia dei sacramenti e significazione dell'unità che cede di fronte al dovere di conferire la grazia medesima.

4) Indubbiamente più completo e ricco degli Autori precedentemente citati appare CHARLES ROBERT, *La loi morale et les conflicts objectifs*, in *Revue Théologique de Louvain*, 4 (1973) 137-157, cf. spec. 152-156.

Partendo dal dato di *Unitatis redintegratio*, 8, 4, del Direttorio ecumenico *Ad totam Ecclesiam*, del 1967 e dell'Istruzione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani *In quibus rerum*, del 1972, l'Autore sottolinea la bipolarità dei sacramenti: significare l'unità della Chiesa e far partecipare alla grazia (pp. 152-153).

Il Robert, però, non sembra spiegare per quali principi la Chiesa ammetta gli acattolici ai sacramenti; avrebbe dovuto, infatti, ricordare l'elemento fondamentale della presunzione di buona fede. Cosa che l'Autore non fa, anche se evidentemente la presuppone.

Ciò posto, l'Autore si chiede perché la prassi non possa applicarsi anche nel caso dei divorziati risposati.

I sacramenti hanno, anche qui, una bipolarità di significazione. All'unità della Chiesa si sostituisce quella dell'indissolubilità del matri-

(4) T. GOFFI riaccenna brevemente alla sua teoria nel corso dell'articolo *Temi generali della pastorale dei divorziati*, in *Per una pastorale dei divorziati*, Torino (Gribaudi), 1974, 41-42.

(5) Alla ipotesi del Goffi e alla critica del Rossino fa un accenno (a chi dà ragione?) SERAFINO GUARISE, *Il potere della Chiesa sul matrimonio e la pastorale dei divorziati*, in *Per una pastorale dei divorziati*, cit., 61-62.

monio. Tale significazione verrebbe salvaguardata da una strettissima casuistica. Sarebbe con ciò possibile ammettere i divorziati ai sacramenti. Perché la Chiesa non la fa? Perché — a differenza del caso degli acattolici — la Chiesa resta ancorata al principio della difesa dell'istituzione (la indissolubilità del matrimonio, appunto) (pp. 154-156).

Aspetti che richiedono un'ulteriore spiegazione.

La grossa oscurità nel pensiero dell'Autore sta nel non spiegare, o nel non spiegare chiaramente, perché la Chiesa potrebbe — salvaguardata la significazione dell'indissolubilità — ammettere ai sacramenti i divorziati risposati.

Il Robert configura invero la loro posizione di coscienza come un conflitto tra legge morale e situazione oggettiva. La legge morale (assolutamente indiscutibile) proibisce una seconda unione « coniugale »; la situazione oggettiva è però tale — almeno a volte — per cui una persona, il cui matrimonio sia fallito, non possa vivere per sempre in stato di perfetta castità o non possa ormai più scindere la seconda unione. In tali casi senza alcun rimedio umano — propone l'Autore — la Chiesa dovrebbe usare misericordia, passare dall'affermazione della legge morale (che prende in considerazione le situazioni normali e non prevede anche i casi eccezionali, come, appunto, quelli in questione) a un atteggiamento di comprensione e concedere i sacramenti (per quanto — come si disse — secondo una precisa casuistica, che salvaguardi il principio dell'indissolubilità) (pp. 138-141). L'atteggiamento della Chiesa è invece quello della salvaguardia dell'istituzione; tale affermazione esclusiva la porta a negare i sacramenti (pp. 141-152).

Confessiamo di non capire su quali principi morali il Robert possa affermare la possibilità di concedere i sacramenti. Anche ammesso che si possa garantire la predicazione dell'indissolubilità, la concessione dei sacramenti (si pensi in particolare a quello dell'Eucaristia) *dovrebbe presupporre lo stato di grazia*. Ciò avviene, nel caso degli acattolici, in forza della condizione di « buona fede ». Ma è possibile ritrovare nei divorziati risposati — almeno nella descrizione della loro condizione di coscienza come la prospetta il Robert — lo stato di grazia? La situazione cosiddetta di conflitto oggettivo, il non poter fare diversamente (ma è ciò da ammettersi simpliciter?) giustifica moralmente i divorziati risposati?

5) L'articolo del Robert trova un commento in DIONIGI TETTAMANZI, *Conflitto di coscienza e divorziati risposati: un'ipotesi di ricerca?*, in *La Scuola Cattolica*, 101 (1973) 409-420. L'articolo è prudente e al contempo ricco di problemi e di ipotesi e non risulta facile riferirne in sintesi. Se partiamo comunque dalla nota bipolarità insita nei sacramenti possiamo rilevare quanto segue.

In forza della prima delle indicate polarità, la concessione dei sacramenti, tanto nel caso dei cristiani acattolici quanto in quello dei divorziati risposati, contiene una predicazione. Nel caso della concessione ai divorziati risposati la Chiesa rischierebbe di predicare la non indissolubilità del matrimonio. Non concedendo i sacramenti la Chiesa intende

quindi predicare la inscindibilità del vincolo. Ciò che è, per la Chiesa stessa, compito irrinunciabile.

Il citato Autore si chiede però se detta predicazione non possa venire attuata anche in modi diversi (p. 415). È — in altre parole — la concessione dei sacramenti ai divorziati essenzialmente ed intrinsecamente connessa con la predicazione dell'indissolubilità del matrimonio? (p. 148). « Il fatto che la prassi costante della Chiesa prevede la possibilità di amministrare i sacramenti in foro interno a determinate condizioni prova che non esiste un'incompatibilità intrinseca tra la difesa dell'indissolubilità e l'ammissione ai sacramenti » (p. 418).

Diciamo con tutta sincerità che se l'indicato interrogativo ci pare di estremo interesse, non completamente chiara risulta l'allegata motivazione. I casi sono in realtà di ben diversa natura. Da una parte, infatti, *l'ammissione in segreto, non implicando pubblicità, non può suscitare reazioni negative*; il nostro caso, invece, è quello della concessione pubblica con la connessa predicazione alla comunità. Dall'altra, poi, la detta concessione avviene soltanto per coloro *che già si sono convertiti* e quindi vivono in stato di grazia; il nostro caso, invece, è quello della concessione dei sacramenti ai divorziati risposati che permangono nel loro stato irregolare.

In forza della seconda polarità i sacramenti sono da considerarsi come produttori di grazia. Ora, ciò comporta che essi essenzialmente presuppongano o la disponibilità a recuperare la grazia (è il caso della Penitenza) o la grazia già presente (è il caso dell'Eucaristia). Per i cristiani acattolici i documenti ecclesiali presumono generalmente lo stato di grazia per la generalmente presunta « buona fede » e su tale base concedono i sacramenti (salvata d'altronde l'altra polarità, quella della predicazione). Ma per i divorziati risposati che permangono tali? È possibile ipotizzare lo stato di grazia? Altrimenti non si vede possibile una loro ammissione ai sacramenti. Che ne pensa l'Autore?

Egli indubbiamente presuppone quanto sopra indicato, particolarmente in questo interessante passaggio: « il problema viene condotto all'esame dell'incompatibilità o meno della situazione dei divorziati risposati con il loro accesso ai sacramenti. È questa — secondo noi — la direzione verso cui camminare per la soluzione del problema » (p. 417).

Ciò posto, ci sembra tuttavia che il nostro Autore lasci da parte *il vero nocciolo di tutta la questione*, e cioè i divorziati risposati *che permangono nella loro condizione* e incentri invece l'attenzione solo sui divorziati risposati, che, pur rimanendo, per impossibilità oggettiva, nella seconda unione giungono a conversione e cioè promettono di vivere in modo sessualmente corretto (« *tanquam frater et soror* ») (pp. 418-419, dove si avanzano comunque intelligenti osservazioni al riguardo) (*).

(6) D. TETTAMANZI aveva già avuto occasione di dar resoconto della teoria che avvicina cristiani acattolici e divorziati risposati nel problema della loro ammissione ai sacramenti nell'ambito dell'articolo *Per una pastorale della comunità ecclesiale verso i divorziati risposati*, in *La Scuola Cattolica*, 99 (1971) 110-111 con nota 39 (relativamente al pensiero di L. Rossi) e 118-119 (a proposito di quello di T. Goffi). In entrambi i luoghi l'Autore si limitava comunque a chiedersi se « *datur paritas* » tra acattolici e divorziati risposati, ritenendo « significativo il fatto che Goffi parli di 'analogia' ». Lo stesso Autore accenna alla teoria di Goffi e Rossi

6) Ha sfiorato recentemente il nostro tema FRANCESCO BERSINI, *I divorziati risposati e l'ammissione ai sacramenti*, in *La Civiltà Cattolica*, n. 3096 (1979) 567. L'Autore si rifà all'articolo del Rossi e così commenta: « Il parallelo, che a prima vista appare suggestivo, presta il fianco a parecchie obiezioni ». Confessiamo però di non ritrovare, nelle poche righe che seguono il commento sopra riportato, le « parecchie obiezioni ». L'Autore, infatti, si limita a stilare alcune osservazioni sulla « communicatio in sacris ».

La carrellata sugli Autori ci mostra la presenza di una serie di elementi dottrinali-pratici, in parte comuni a tutti coloro che hanno trattato del nostro argomento. Non possiamo, però, a questo punto, dichiararci pienamente soddisfatti di quanto propostoci dalla dottrina. Si rende pertanto necessario un ripensamento globale e organico di tutto il complesso problema. È quanto tenteremo di seguito.

Il nostro intento vuole essere quello di apportare qualche desiderabile precisazione al pensiero di alcuni degli Autori analizzati nelle pagine precedenti, in modo che, se ci riuscirà, possano risulterne, da una parte, valorizzate le istanze ivi contenute e, dall'altra, chiarita una serie di punti non del tutto calibrati, che potrebbero forse suscitare, specie nell'attuale contesto, qualche difficoltà teorico-pratica. Il nostro discorso vuole peraltro essere al massimo scientifico e rigoroso, costituendo un contributo di ricerca e non già una specie di « ricettario » per pastori desiderosi di facili soluzioni sul piano della prassi.

II. TENTATIVO DI CHIARIFICAZIONE

Riformuliamo innanzitutto con precisione il quesito: se i cristiani acattolici possono essere ammessi, verificandosi le debite condizioni, ai tre sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli Infermi, *i divorziati risposati possono in ciò venire assimilati ai cristiani acattolici, in modo da potere, a loro volta, essere ammessi ai medesimi sacramenti?*

1. Premessa

Per tentare una chiarificazione, teoreticamente soddisfacente, della suddetta questione, pare opportuno considerare *questo particolare caso* nell'ambito e nella prospettiva di *un problema più generale*, e cioè: *chi può essere ammesso ai sacramenti? Chi ha diritto di essere ammesso ai sacramenti? Chi non ha*, al contrario, tale diritto? *Quali sono le ragioni che presiedono alla soluzione del problema?*

Per « *diritto* » vogliamo intendere « *facoltà* » di accedere ai sacramenti. Il « *diritto* », la « *facoltà* » in questione deve pertanto consistere in *un complesso di elementi fondamentali* che rendono a una persona pos-

nell'ambito del contributo *I divorziati risposati e i sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia*, in *Per una pastorale dei divorziati*, cit., 204-205, senza dare una propria valutazione.

sibile l'accesso ai sacramenti medesimi. Tra detti elementi deve sottolinearsi il riconoscimento della competente Autorità ecclesiale (che — per l'Eucaristia — è stato per esempio opportunamente ricordato dal Concilio di Trento, sess. XXI, cap. 2).

Ciò posto, è necessario dire con tutta chiarezza: il complesso di elementi che andremo ricercando deve avere *valore teologico* e non solamente di disciplina ecclesiale, positivo-umana; in altre parole, dovremo stabilire chi ha o chi non ha diritto ai sacramenti *per volontà di Cristo* istitutore della Chiesa e dei suoi sacramenti, e non solo per volontà della Chiesa, ordinatrice positivo-umana della disciplina dei sacramenti stessi.

2. *La comunione ecclesiale fondamento del diritto di partecipare ai sacramenti*

La fonte dottrinale alla quale attingere, tralasciate le altre per meri motivi di spazio e di brevità, pare senz'altro il Vaticano II che si è autorevolmente occupato della questione⁽⁷⁾.

Sempre per motivi di sinteticità rileviamo solo questo: nella dottrina del Concilio la ragione discriminante per il diritto o non diritto di essere ammessi ai sacramenti è *lo stato di comunione ecclesiale*. In effetti il diritto ai sacramenti (parliamo qui in particolare dei sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia) c'è o non c'è in quanto c'è o non c'è lo stato di comunione ecclesiale. Pertanto chi è in comunione ecclesiale ha diritto di accedere ai sacramenti; chi non è in comunione ecclesiale non ha tale diritto⁽⁸⁾.

Sappiamo inoltre che il Vaticano II ha trattato in modo profondo e originale dello stato di comunione *piena e non piena*⁽⁹⁾, con tutte le conseguenze di tale insegnamento.

Si deve, comunque, riconoscere che il diritto *alla Penitenza e alla Eucaristia* c'è o non c'è in quanto c'è o non c'è lo stato di comunione *piena*. È infatti necessario ritenere — e ciò non necessita di dimostrazione — che la Penitenza reintegra nella comunione piena e l'Eucaristia presuppone la comunione piena.

La condizione ecclesiale dei *divorziati risposati* sembra da considerarsi uno dei casi di comunione *non piena*. Così almeno la giudica la Conferenza Episcopale Italiana nel documento sopra citato⁽¹⁰⁾. Certa-

(7) Ho proposto una riflessione sulla dottrina del Concilio in *Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti*, in *La Scuola Cattolica*, 102 (1974) 758-774. Per un'informazione più ampia rimando pertanto a detto studio.

(8) *Ibid.*, soprattutto 769 ss.

(9) Cf. particolarmente: *Lumen gentium* 14-15 e *Unitatis redintegratio* 3, 1-2; 4, 3; 4, 10; 22, 2 ecc. Per comunione « non piena » deve intendersi, nel caso degli acattolici, una comunione fondata sul sacramento del Battesimo, sulla grazia santificante (cf. al riguardo *Lumen gentium* 14, 2) e su un certo grado di professione della fede e di riconoscimento della legittima autorità ecclesiale. La non pienezza della professione della fede e del riconoscimento pastorale determina la non pienezza dello stato di comunione ecclesiale.

(10) « Se ci chiediamo quale sia, nella Chiesa, la posizione dei divorziati risposati, dobbiamo anzitutto riconoscere che la loro condizione di vita è in contrasto con il Vangelo... Tuttavia, in forza del Battesimo che imprime il carattere indelebile

mente la condizione dei divorziati risposati non è uguale a quella degli acattolici! Tuttavia anch'essa può qualificarsi di comunione non piena o, se qualcuno preferisce, di posizione anormale.

Ora, in condizione di comunione *non piena*, stando al principio generale poco sopra indicato, *non dovrebbe esserci diritto ai sacramenti*. Questo, tuttavia, *non è completamente esatto e scontato* e quindi la questione dev'essere sottoposta a più attenta indagine.

Ciò fa il Concilio *relativamente alla condizione degli acattolici*. Richiamando tale insegnamento, potremo gettare una luce sul nostro quesito di fondo, dell'ammissibilità o non ammissibilità dei divorziati risposati ai sacramenti.

3. *Gli acattolici e il diritto di partecipare ai sacramenti*

L'ammissione degli acattolici ai sacramenti è retta da alcuni principi per la cui analitica illustrazione non basterebbe lo spazio del presente articolo. Ci limitiamo pertanto ai dati essenziali⁽¹⁾.

a) *L'insegnamento del Vaticano II*

Il testo probabilmente più importante relativamente alla nostra questione è *Unitatis redintegratio* 8, 4, già più volte usato dagli Autori citati sopra: « ... communicatio (in sacris — e quindi, soprattutto, l'ammissione ai sacramenti) a duobus principiis praecipue pendet: ab unitate Ecclesiae significanda, et a participatione in mediis gratiae. Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat ».

Stando al contenuto del testo e volendo arrivare a stabilire se gli acattolici abbiano diritto di essere ammessi ai sacramenti, in particolare alla Penitenza e alla Eucaristia, sembra necessario soffermare la riflessione sui due principi della significazione dell'unità e della partecipazione alla grazia.

Per quanto concerne la significazione dell'unità, dobbiamo ritenere con tutta sicurezza — come sopra già indicato — che la Penitenza reintegra nella comunione piena e l'Eucaristia presuppone la comunione piena. Com'è noto — però — gli acattolici non sono in comunione piena.

Su tale presupposto, pertanto, apparirebbe necessario concludere che i cristiani acattolici, se e in quanto permangono tali, non possono essere ammessi ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia.

Per quanto concerne la partecipazione alla grazia, il discorso si pre-

dei membri del Corpo di Cristo che è la Chiesa e di una fede non totalmente rinnegata, i divorziati risposati sono e rimangono cristiani e membri del Popolo di Dio: non sono quindi del tutto esclusi dalla comunione con la Chiesa, anche se per il loro stato di vita contrario al Vangelo non si trovano nella necessaria 'pienezza' della comunione ecclesiale» (n. 16).

(1) I documenti principali — come noto — sono i seguenti. Per il Vaticano II: *Orientalium Ecclesiarum* 26-27; *Unitatis redintegratio* 8. Per il periodo post-conciliare: il Direttorio ecumenico *Ad totam Ecclesiam* del 14 maggio 1967 e la Istruzione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani *In quibus rerum* del 1° giugno 1972. Su tale problematica ho edito gli studi: *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica*, Brescia (Morcelliana), 1969; *Comunione ecclesiale e communicatio in sacris*, in *La Scuola Cattolica*, 100 (1972) 458-471.

senta estremamente difficile. Lasciamo però per il momento da parte la complessità dei problemi e atteniamoci unicamente ai testi del Magistero. La Chiesa in effetti insegna che *la grazia dev'essere conferita (gratia procuranda) e deve esserlo non in un modo qualsiasi, bensì per mezzo dei sacramenti*. Ciò vale, senza dubbio, anche per i cristiani acattolici che permangono nella loro condizione. Ma, allora, su quali presupposti, evidentemente teologici?

I presupposti appaiono fondamentalmente tre e si ricavano dalla dottrina conciliare soprattutto di *Orientalium Ecclesiarum* 26-27.

La buona fede nei cristiani acattolici (cf. 27). Tale condizione sembra contenere in modo essenziale: la certezza soggettiva, in forza di una coscienza invincibilmente erronea, della rettitudine della propria posizione ecclesiologica e la grazia santificante.

Si noti accuratamente che la buona fede negli attuali acattolici viene presunta in modo generale, salvo, cioè, consti il contrario in casi peculiari⁽¹²⁾.

La necessità spirituale di provvedere pastoralmente al bene delle anime dei cristiani acattolici (cf. 26-27). Tale necessità spirituale può verosimilmente determinarsi in base a tre fattori: in primo luogo, per il fatto che i sacramenti sono necessari a tutti i battezzati; inoltre per il motivo che essi sono soggettivamente sentiti dai cristiani acattolici come necessari « hic et nunc »; infine per il fatto che gli acattolici non hanno la possibilità di partecipare ai mezzi di grazia « hic et nunc » nelle loro Chiese o Comunità ecclesiali e non possono che richiederli alla Chiesa cattolica⁽¹³⁾.

(12) Il significato e il contenuto della « buona » fede, più che dai documenti conciliari e postconciliari, possono venire desunti dalla stessa dottrina teologica. Quanto al tempo preconciliare cf. *La partecipazione degli acattolici*, cit., 161-168. La presunzione generale di buona fede nei cristiani acattolici non è contenuta in modo espresso nei documenti conciliari, ma vi è presupposta in forma inequivoca come risulta dal testo *Schemata Decreti De Oecumenismo. Appendix: Relatio circa rationem qua Schema elaboratum est*, che accompagnava lo Schema inviato ai Padri il 27 aprile 1964 e discusso in Aula a partire dal giorno 23 settembre dello stesso anno: « Aliqui Patres postulabant, ut in textu explicite dicatur in fratribus sciunctis 'bonam fidem' requiri. Secretariatui unanimiter visum est mentionem 'bonae fidei' nullatenus esse necessariam. Nam sicut bona fides et recte intentio apud Catholicos, tum ministros sacros tum fideles, ultro praesumitur, quando fidem suam profitentur et Missas aliasque actiones sacras peragunt, donec contrarium probetur, similiter apud fratres seiunctos fides et recta intentio in suis professionibus et actionibus sacris peragendis praesumenda est, nisi aliud manifestum sit. Quod confirmatur experientia... (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970 ss., Vol. III, Pars II, 335-336).

(13) La « necessità spirituale » è contenuta implicitamente in *Unitatis redintegratio* 8, 4: « gratia procuranda »; più esplicitamente in *Orientalium Ecclesiarum* 26: « necessitas salutis et bonum spirituale animarum urgent »; « ne impedimento... simus iis qui salvantur »; 27: « necessitas aut vera spiritualis utilitas »; viene specificato con maggior esattezza nei documenti postconciliari, cioè nel Direttorio *Ad totam Ecclesiam*, n. 55: « in urgente necessitate... si frater seiunctus ad suae communitatis ministrum accedere non potest... »; Istruzione *In quibus rebus*, relativamente al sacramento dell'Eucaristia, n. 3: « Eucharistia igitur... necessaria est omni credenti, iuxta Domini verba: 'Nisi manducaveritis...' ... Qui enim gratiae vitam impensius vivunt imperiosam sentiunt necessitatem huius cibi spiritualis. Ceterum, Ecclesia ipsa cotidianam Eucharistiae susceptionem commendat »; n. 6: « ... de christianis, qui in gravi necessitate spirituali versantur quique suas commu-

L'assenza di indifferentismo e di conseguente scandalo (cf. 26). A tale riguardo risulta utile la seguente puntualizzazione: se e in quanto la Chiesa ammette una persona ai sacramenti, la Chiesa mostra di approvare, con il suo stesso comportamento, la condizione ecclesiale di quella persona. Relativamente, per esempio, all'Eucaristia, in quanto tale sacramento presuppone la piena comunione, la Chiesa sembrerebbe dichiarare, concedendo l'Eucaristia agli acattolici, che essi sono in piena comunione. In detta ipotesi, pertanto, la Chiesa mostrerebbe di predicare che tra cattolici e acattolici non c'è alcuna diversità (in ciò si colloca l'indifferentismo). Tale falsa affermazione ecclesiologica non può a sua volta non ingenerare, in quelli che ne vengono a conoscenza, una falsa opinione ecclesiologica (e in ciò si ritrova lo scandalo)⁽¹⁴⁾.

Verificandosi i predetti tre presupposti, è possibile concedere ai cristiani acattolici, sia di Oriente⁽¹⁵⁾ sia di Occidente⁽¹⁶⁾, la Penitenza, l'Eucaristia e l'Unzione degli Infermi.

Ciò significa che i cristiani acattolici hanno il diritto, in queste condizioni, di accedere ai sacramenti.

Non si sottolineerà mai a sufficienza che non è qui in questione una norma puramente positiva, puramente ecclesiale-umana; si tratta infatti di principi dogmatici, della struttura della Chiesa, dei sacramenti e della vita soprannaturale dei battezzati. Spiegandoci con altre parole: nel senso sopra indicato i battezzati hanno diritto ai sacramenti non per positiva concessione della Chiesa, ma « ex natura rei ». La Chiesa non crea, non concede tale diritto, ma soltanto lo scopre già esistente e conseguentemente lo riconosce e gli dà attuazione.

b) *La comprensione dell'insegnamento conciliare*

Quanto esposto lascia tuttavia una certa insoddisfazione dal punto di vista strettamente teoretico: sembra infatti più un insieme di affermazioni che non un argomentare organico. Per cui se vogliamo cogliere l'essenza del pensiero conciliare possiamo così procedere.

Per concedere i sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia (lo stesso vale per l'Unzione degli Infermi) si richiede nelle persone la piena

nitates adire nequeunt... Hi fideles saepe carent quovis adiumento ex parte propriae communis, vel eius auxilium petere non possunt nisi magnis cum impensibus et labore ».

(14) Questi principi sono presenti in *Orientalium Ecclesiarum* 26; *Unitatis redintegratio* 8, 4 nonché nel Direttorio *Ad totam Ecclesiam* nn. 40, 2; 55. Più puntualmente sono esplicitati nell'Istruzione *In quibus rerum* n. 4, a) b); 5, dove il testo parla della necessità di non oscurare la relazione essenziale tra l'Eucaristia e la comunione ecclesiale affinché la coscienza dei fedeli non sia da ciò turbata; gli stessi principi sono d'altronde costantemente presenti nella storia del nostro problema anche prima del Concilio (cf. *La partecipazione degli acattolici*, cit., spec. 91-101; 129-138).

(15) *Orientalium Ecclesiarum* 27: « Positis memoratis principiis, Orientalibus qui bona fide seiuncti inveniuntur ab Ecclesia catholica, si sponte petant et rite sint dispositi, sacramenta Paenitentiae, Eucharistiae et Unctionis Infirmorum conferri possunt »; cf. anche *Unitatis redintegratio* 15, 3; inoltre Direttorio *Ad totam Ecclesiam* n. 39 ss. È utile rilevare un'altra condizione richiesta dai documenti e contenuta nell'espressione « si sponte petant ». La Chiesa non concede i sacramenti di sua propria iniziativa, ma risponde solo a una richiesta.

(16) Direttorio *Ad totam Ecclesiam* n. 55; Istruzione *In quibus rerum* n. 4.

comunione. Ora, la piena comunione si verifica soltanto in presenza dei noti, necessari requisiti del sacramento del Battesimo, della professione di fede, del riconoscimento pastorale e della grazia santificante⁽¹⁷⁾. Qual è la condizione degli acattolici relativamente ai requisiti di comunione? La grazia santificante è da ritenersi senz'altro presente negli attuali acattolici per la generale presunzione di buona fede. La professione di fede e il riconoscimento pastorale sono presenti solo imperfettamente. La posizione, quindi, degli attuali acattolici è da qualificarsi di comunione non piena. In tale condizione non si potrebbero concedere i sacramenti predetti in quanto richiedenti la comunione piena.

Ed è qui che il principio della « necessità spirituale » esplica tutta la propria forza. Il Concilio infatti sembra ragionare nel modo seguente. Lo stato di grazia (ricuperabile con la Penitenza o aumentabile con l'Eucaristia) deve essere essenzialmente presupposto; e di fatto c'è negli attuali acattolici. La professione di fede e il riconoscimento dei pastori c'è in realtà, ma solo parzialmente. Questa deficienza può però essere superata, e anzi lo deve, in base al principio della necessità spirituale. Perché questo? Perché — sembra — nella coscienza della Chiesa si è imposta la convinzione — come già sopra rilevato — che al grazia deve arrivare ai battezzati (« gratia procuranda ») *non in un modo qualsiasi, bensì attraverso i sacramenti*. Di qui la necessità spirituale di dare agli acattolici i sacramenti.

Unica condizione indispensabile: l'assenza di indifferentismo e scandalo. Se l'indifferentismo e lo scandalo non possono essere evitati non si possono concedere i sacramenti.

Si noti però: non si possono concedere in modo pubblico; si possono invece concedere in modo privato e segreto. A meno che si tema che tale segretezza non sia sicura e il fatto possa, prima o poi, risapersi pubblicamente incorrendo così nei difetti indicati.

c) *La risposta a un interrogativo*

Ciò posto, resta ancora almeno un quesito, veramente essenziale: se è vero, come dimostrato, che il principio della « gratia procuranda » alle condizioni sopra precisate, permette l'ammissione degli acattolici ai sacramenti, come allora si può salvare l'altro principio (che, in effetti, appare contrario) della « significatio unitatis »?

Sembra che la risposta possa ritrovarsi nella seguente argomentazione. Nel nostro problema devono essere salvaguardati e attuati *due* principi *in modo simultaneo*: significare l'unità della Chiesa e procurare la grazia sacramentale ai cristiani che si trovano in necessità. Ora notiamo bene. *Se si parte dal principio della significazione dell'unità considerato come preoccupazione primaria*, pare si debba giungere ad escludere l'ammissione degli acattolici ai tre sacramenti indicati, peculiarmente a quelli della Penitenza e dell'Eucaristia, in quanto segni di comunione piena e così irrimediabilmente *si perde la possibilità* di attuare l'altro principio, che pure si deve salvaguardare, della necessità di procurare

(17) Per quanto attiene al requisito comunionale della grazia santificante cf. il nostro studio *Quid significant verba « Spiritum Christi habentes » Lumen gentium* 14, 2, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 68 (1979) 253-276.

la grazia. *Se si parte invece dal principio della necessità di procurare la grazia*, possiamo affermare che *non si perde la possibilità* di attuare contemporaneamente l'altro principio. Infatti risulta chiaro che l'ammissione degli acattolici ai sacramenti nei casi di *necessità*, costituisce un'*eccezione*. Orbene il carattere di eccezionalità fa senz'altro apparire l'ammissione degli acattolici ai sacramenti *non certo come segno di comunione piena*, ma, prima di tutto, *come risposta della Chiesa a un'invocazione di aiuto spirituale* rivolta dai figli acattolici, i quali, del resto, sono soggettivamente ben disposti per ricevere i sacramenti, dal momento che si trovano in buona fede. Il carattere di necessità, e quindi di eccezionalità, è tale da salvaguardare, insieme al principio del procurare la grazia, anche quello di significare l'unità, per il fatto che questa non viene offesa, trattandosi di ammissione ai sacramenti del tutto necessaria ed eccezionale⁽¹⁸⁾.

Questa argomentazione — si ripete ancora — deve comunque essere a tutti nota e intelligibile. Il comportamento della Chiesa, in caso contrario, non potrebbe evitare l'indifferentismo e lo scandalo. Il che renderebbe impossibile l'ammissione degli acattolici ai sacramenti, per il semplice e fondamentale motivo che non c'è diritto ai sacramenti se non sono evitabili l'indifferentismo e lo scandalo⁽¹⁹⁾.

Ciò vale — ripetiamo — almeno sul piano pubblico. Resta però sempre possibile l'ammissione privata e quindi segreta.

4. *I divorziati risposati hanno diritto di partecipare ai sacramenti?*

È ormai giunto il momento di porre la nostra questione: se i cristiani acattolici, che permangono in questa posizione, possono accedere ai sacramenti, beninteso alle indicate condizioni, possono i divorziati risposati, che permangono in questa posizione, godere dello stesso diritto?

L'attenzione si rivolge spontaneamente ai sopra indicati principi, che sono la condizione per l'ammissione degli acattolici: la buona fede, la necessità spirituale, l'assenza di indifferentismo e conseguente scandalo. La risposta al predetto interrogativo pare debba ricercarsi nella presenza o meno, nei divorziati risposati, delle indicate condizioni. Si impone pertanto un'attenta indagine.

a) *I divorziati risposati possono essere in buona fede?*

È questa la prima e fondamentale condizione da verificarsi con severità. Mancando, infatti, detto requisito, la nostra questione pare da

(18) Cf. Istruzione *In quibus rerum* n. 4, b): « Hoc principium profecto non obscurabitur, si admissio ad catholicam communionem eucharisticam respiciat in casibus particularibus illos tantummodo fideles, qui fidem consentaneam fidei Ecclesiae quoad hoc sacramentum exprimunt ac veram necessitatem spirituales sentiunt cibi eucharistici, sed nequeunt per longius tempus ad suae communionis ministrum accedere et ideo sponte sua hoc sacramentum expetunt, et sunt ad illud rite dispositi et exhibent vitae modum homini christiano dignum ».

(19) Ricordiamo l'avvertimento contenuto nel Direttorio *Ad totam Ecclesiam* n. 40, 2: « Ad hanc rem pastores sedulo instruant fideles, ut circa eiusmodi communicationem in sacris recta agendi ratio illis clare innoscatur ».

risolversi per la non possibilità di ammettere ai sacramenti i divorziati risposati, a differenza di quanto avviene nel caso dei cristiani acattolici.

Né ci si può appellare al principio della necessità spirituale. Infatti è privo di senso provvedere a procurare la grazia, mediante i sacramenti — si noti — e particolarmente quelli della Penitenza e dell'Eucaristia, a coloro che non sono in buona fede, nel senso sopra spiegato, e cioè non hanno le disposizioni per recuperare la grazia mediante la Penitenza oppure per accrescerla mediante l'Eucaristia.

Qualcuno potrebbe subito osservare che il citato documento della Conferenza Episcopale Italiana afferma che si possono ammettere ai sacramenti della Penitenza e della Eucaristia i divorziati risposati i quali, pur rimanendo nella loro posizione per impossibilità di risolverla, hanno però l'intenzione di vivere in grazia di Dio, in particolare astenendosi dall'attività sessuale; in tali casi ci si preoccuperà comunque di allontanare il pericolo di indifferentismo e scandalo, che potrebbero avere origine dal permanere almeno apparente dello stato di irregolare convivenza (n. 28).

Ma — notiamo — questa ipotesi non comporta difficoltà, per il semplice fatto che in tale fattispecie i divorziati risposati si sono ravveduti e hanno cambiato la loro condotta.

Il vero problema è invece quello dei divorziati risposati *che permangono nella loro situazione, non solo per l'apparente convivenza, ma anche per l'orientamento soggettivo*, allo stesso modo dei cristiani acattolici che permangono tali non solo apparentemente, ma anche realmente. Questa situazione deve formare ulteriore oggetto della nostra riflessione.

Pertanto, procedendo, dobbiamo chiederci: potrebbe forse ipotizzarsi, anche per i divorziati risposati, che permangono nella loro situazione come appena precisato, una condizione di buona fede, nella quale diventerebbero applicabili i principi vigenti per gli acattolici?

Confessiamo sinceramente che la questione appare particolarmente delicata; tuttavia è possibile un tentativo di risposta.

Incominciamo col ricordare che la buona fede non può che implicare *la coscienza soggettivamente certa, per quanto oggettivamente erranea*, della rettitudine morale della propria condizione.

Il quesito, perciò, diventa il seguente: è possibile questo nei divorziati risposati? Ed è possibile questo, in modo particolare, nei divorziati risposati dei nostri giorni e dei nostri luoghi?

È certo che queste persone sono cattoliche e quindi, per la stessa definizione di cattolico, esse devono riconoscere e accogliere l'autorità della Chiesa. Pertanto i divorziati risposati, in quanto sono cattolici, devono riconoscere e accogliere il giudizio della Chiesa sulla loro condizione; e la Chiesa insegna che tale condizione non è corretta. La coscienza pertanto deve oggettivarsi nell'accettazione del giudizio emesso dall'Autorità. Ai nostri giorni, poi, e nei nostri luoghi in cui, da lungo tempo e in tante forme, l'Autorità ha parlato in modo chiaro, la coscienza dovrebbe essere particolarmente formata al riguardo.

Tuttavia non si può negare che anche nei divorziati risposati possano verificarsi *casi di coscienza invincibilmente erranea*. Ciò che del resto può verificarsi anche in altre situazioni morali.

In realtà, *conoscere* la norma di moralità non pare significare necessariamente *riconoscerla come tale*. La distonia tra conoscere e riconoscere può venire in essere per molteplici e complesse cause: per esempio per pregiudizi, per incapacità di ragionare, per percezione forse più acuta di altri principi etici⁽²⁰⁾.

Nel nostro caso, del divorzio, cioè, e della nuova unione, e nel nostro tempo, in cui l'essenza del matrimonio appare molto misconosciuta, la coscienza invincibilmente erronea non sembra essere un fatto tanto impossibile o raro. In particolare, altre esigenze possono a volte imporsi alla coscienza con maggiore forza. Così, per fare un esempio, una donna unita con un divorziato e con figli ancora piccoli potrebbe credere fermamente (con coscienza invincibilmente erronea, e quindi nonostante gli avvertimenti ricevuti dal parroco o dal confessore, che ella potrebbe ritenere giusti e belli in astratto, ma non nel suo caso concreto), potrebbe — dicevamo — ritenere fermamente essere suo dovere rimanere nello stato di convivenza almeno per aiutare i figli; potrebbe anche giudicare come assolutamente impossibile astenersi dall'attività sessuale, per il fatto che, in caso contrario, diventerebbe impossibile la stessa convivenza con il connesso impegno di educazione dei bambini.

Ciò posto, di fronte a una coscienza, per quanto oggettivamente erronea, tuttavia soggettivamente certa, qualcuno potrebbe ritenere legittimo tirare la conclusione che questi cattolici si trovano in condizione di buona fede e, conseguentemente, in stato di grazia (relativamente a questo aspetto). Come, allora, si potrebbe negare che ci troviamo qui in una condizione analoga a quella degli acattolici che in forza della coscienza invincibilmente erronea reputano fermamente di essere in condizione ecclesiologica corretta?

Altri, comunque, potrebbero obiettare che non c'è parità tra coscienza dei divorziati risposati e coscienza degli attuali acattolici, soprattutto per l'ovvia constatazione che questi son nati nell'acattolicità e in essa sono stati educati, mentre i primi sono stati istruiti nella fede cattolica e devono quindi conoscere l'indissolubilità del vincolo coniugale.

Facciamo però attenzione: alla difficoltà sopra esposta, e certo di grande peso, c'è chi risponderebbe che nel valutare la coscienza invincibilmente erronea deve venire in considerazione *lo stato stesso di coscienza e non la causa di questo*, poiché la coscienza è ora invincibilmente erronea *qualunque sia la causa* che ha originato ciò⁽²¹⁾.

Se, dunque, lo stato di coscienza dei divorziati risposati risulta simile a quello degli acattolici è lecito concludere per la concessione dei sacramenti ai divorziati risposati come agli acattolici in forza degli stessi principi vigenti per questi ultimi?

Sorge un'altra obiezione: i documenti della Chiesa prevedono la

(20) Sulla coscienza invincibilmente erronea si vedano i chiari principi proposti da M. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa*, Matriti (BAC), 1957, I, 453 ss., nn. 829 ss. Si notino in particolare le seguenti espressioni: « Conscientia hic et nunc invincibiliter erronea: a) est per accidens regula subiectiva actionum humanarum; b) *excusans peccatum* quod per se implicaret eius sectatio » (453, n. 829).

(21) Cf. M. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa*, cit., I, 453, n. 829: « Hic et nunc invincibiliter erronea: ergo etiam si antea error fuerit vincibilis ac proinde actuale dictamen sit in causa culpabile; in se est modo invincibilis et inculpabilis ».

possibilità di concedere i sacramenti agli acattolici a patto, però, che questi « exhibeant vitae modum homini christiano dignum »⁽²²⁾. Ora, i divorziati risposati non sembrano certo comportarsi in modo degno di un cristiano. Pertanto non si possono concedere i sacramenti.

L'obiezione, però, è speciosa. Infatti, se l'essere divorziati risposati è certamente un modo di comportarsi non degno del cristiano, anche l'essere acattolici, cioè non accettare l'intera fede della Chiesa e non riconoscere i legittimi pastori, è un modo di vita non degno del cristiano. Ma si noti: sia nel caso dei divorziati risposati, sia in quello degli acattolici, è appunto la buona fede, cioè la coscienza invincibilmente erronea, la condizione soggettiva che giustifica *gli uni e gli altri* dal modo di condotta, *nell'uno e nell'altro caso*, non degno del cristiano. Pertanto la dizione sopra riportata « exhibeant vitae modum homini christiano dignum » deve logicamente spiegarsi *ricorrendo a un diverso contenuto*; in altre parole, il documento citato così si esprime: prescindendo dallo stato di acattolicità dal quale la buona fede giustifica gli attuali acattolici, essi devono dimostrare di comportarsi in modo degno del cristiano, non devono, cioè, *per altri motivi, essere in peccato*. La stessa « ratio » dovrebbe valere per i divorziati risposati: prescindendo dalla irregolarità della loro unione, dalla quale li giustificherebbe la buona fede, non siano in altro accusabili di peccato.

Superata la proposta obiezione, si ripresenta la nostra domanda: è dunque possibile concedere i sacramenti ai divorziati risposati? È necessario quindi procedere ed esaminare se nei divorziati risposati si verifichino le altre due condizioni delle quali si è trattato a riguardo degli acattolici.

b) *I divorziati risposati hanno necessità di accedere ai sacramenti?*

Diciamo subito questo: concesso che i divorziati risposati possano essere in buona fede; che per tale condizione siano soggettivamente giustificati dal comportamento oggettivamente errato; che essi siano quindi in stato di grazia santificante (se non sono peccatori per altri motivi); bisogna ritenere che anche nel caso dei divorziati risposati valga il principio della necessità spirituale.

Mi pare che non si possa dubitare che anche nel caso in questione si ritrovano gli elementi fondamentali che determinano lo stato di necessità spirituale per i cristiani acattolici: la « gratia procuranda » per via sacramentale e, molto spesso, il desiderio di partecipare ai sacramenti, a volte fortemente sentito. Non viene ovviamente in questione la impossibilità di accedere ai ministri della propria Confessione cristiana, ma questo — ritengo — non è essenziale.

Più importante sembra invece ricordare il ruolo decisivo del principio della necessità spirituale: è, infatti, su tale base che il Concilio ha mutato la disciplina della concessione dei sacramenti agli acattolici.

Orbene, la convinzione che la grazia deve arrivare ai battezzati non in un modo qualsiasi, bensì attraverso i sacramenti, potrebbe indurre alla conclusione della possibilità, anzi della doverosità, di concedere i

(22) Istruzione *In quibus rerum* n. 4, b).

sacramenti ai divorziati risposati, sempre posto che essi siano, in forza della loro buona fede, cioè della coscienza invincibilmente erronea, in grazia santificante e sempre escluso efficacemente il pericolo di indifferentismo e scandalo o, comunque, in modo solo privato e segreto.

È necessario, però, verificare anche quest'ultimo punto.

c) Se si ammettono ai sacramenti i divorziati risposati si può evitare efficacemente il pericolo di indifferentismo e scandalo?

In astratto la risposta non è difficile: il pericolo di indifferentismo e scandalo potrebbe essere evitato con lo stesso sistema sopra richiamato per il caso degli acattolici e cioè rendendo pubblico che l'ammissione dei divorziati risposati non significa in nessun modo un'approvazione del loro stato e quindi un avallo alla opinione della possibilità di dissolvere il matrimonio, ma deve unicamente considerarsi un'azione materna della Chiesa verso figli bisognosi, che sono, per altro, soggettivamente in grado (per la loro buona fede congiunta con la necessità spirituale) di essere ammessi ai sacramenti. Come abbiamo comunque richiamato a proposito degli acattolici, la motivazione sopra addotta deve essere veramente a tutti nota e a tutti intelligibile.

Ricordiamo ancora che, nel caso di impossibilità di evitare il pericolo di indifferentismo e scandalo, i sacramenti non potrebbero essere concessi in modo pubblico. Potrebbero però, stanti le disposizioni di ordine soggettivo sopra richiamate, essere concessi in modo privato e quindi segreto.

d) La posizione assunta dai documenti ecclesiali

Ritorniamo ora a considerare i recenti documenti della Chiesa, e cioè in particolare quelli della Commissione Teologica Internazionale e della Conferenza Episcopale Italiana.

Si constata che essi non dicono nulla sulla possibilità o meno di ammettere ai sacramenti i divorziati risposati. Non è che la neghino esplicitamente; non la prendono semplicemente in considerazione.

Ciò risulta in modo chiaro soprattutto nel documento edito dalla Conferenza Episcopale Italiana. Il n. 15 infatti distingue tre categorie di attuali divorziati risposati: quelli che vivono lontani dalla Chiesa e nell'indifferenza religiosa; quelli che « non hanno la piena coscienza che la loro unione sia contro la volontà di Cristo e della Chiesa »; quelli che, pur avendo tale coscienza, rimangono vicini alla Chiesa e desiderano partecipare alla sua vita e anche ai mezzi di grazia.

Ciò posto, la Conferenza Episcopale dichiara di volersi occupare « soprattutto » dell'ultimo tipo di attuali divorziati risposati. Quello che invece a noi interessa sembrerebbe piuttosto essere il secondo, nel quale parrebbe ravvisabile la coscienza invincibilmente erronea. Di ciò, tuttavia, i Vescovi nel documento non intendono trattare. Perché questo?

Si potrebbe spiegare il silenzio dell'Autorità, almeno nel caso specifico della Conferenza Episcopale Italiana, asserendo semplicemente che la nostra problematica non è stata messa all'ordine del giorno.

Tale risposta, però, non appare del tutto soddisfacente. Saremmo in effetti dell'avviso che i recenti documenti ecclesiali non vogliano entrare

nella questione per il fatto che non ne vedono una soluzione positiva.

Ci chiediamo pertanto: per quali motivi i documenti ecclesiali sarebbero contrari all'ammissione ai sacramenti dei divorziati risposati? E in particolare: le argomentazioni da noi sopra condotte vengono conseguentemente contraddette oppure rimangono valide? Ma, allora, come concordarle con la posizione dei documenti? Un tentativo di risposta non appare difficile.

Diciamo subito che i ragionamenti da noi sopra condotti si collocano su un piano non solo *teoretico*, ma anche *astratto*. I documenti, invece, prendono in considerazione le situazioni *concrete*. Noi abbiamo detto: se i divorziati risposati sono in buona fede, se è possibile evitare il pericolo di indifferentismo e scandalo. I recenti documenti ecclesiali sembrano invece partire da una constatazione della realtà⁽²³⁾ tale da escludere che dette condizioni si trovino verificate. Essi sembrano infatti ritenere che né i divorziati risposati si trovano in buona fede né è possibile evitare il pericolo di indifferentismo e scandalo. In queste condizioni di fatto diventa impossibile il discorso sull'ammissibilità ai sacramenti almeno degli attuali divorziati risposati e almeno nell'attuale stato di cose. Non sarebbe dunque — ci si permetta di ipotizzare — la contrarietà ai principi sopra esposti e tanto meno la ignoranza di questi, quanto invero il giudizio concreto sulla situazione attuale che renderebbe inabborracciabile il nostro discorso.

In ogni modo valgano ancora, sul giudizio concreto emesso dall'Autorità, le seguenti puntualizzazioni.

Quanto alla presenza della buona fede o coscienza invincibilmente erronea negli attuali divorziati risposati, abbiamo detto che i documenti ecclesiali sembrano escluderla. Bisogna al riguardo fare una distinzione.

I documenti non presumono la presenza della buona fede. E ciò è sapientissimo. Infatti riflettiamo: « presumere » null'altro significa che « ritenere in modo generalizzato » che una realtà è o non è. Ma si noti: è possibile « presumere » solo dopo avere esperito una indagine sulla realtà e avere constatato che le cose stanno così almeno quasi sempre. Ciò si verifica per esempio nel caso degli attuali acattolici. Ma chi potrebbe sostenere che gli attuali divorziati risposati sono in buona fede almeno quasi sempre? In tali condizioni la « presunzione » si presenta come impossibile.

I documenti, però, non ignorano che vi sono o, comunque, possono esserci casi singoli di divorziati risposati in buona fede. Non ignorano allora che almeno in questa fattispecie diventa applicabile il principio della necessità spirituale, sempre che si riesca a escludere il pericolo di

(23) I documenti della Chiesa esigono sempre, circa la possibilità della comunicazione in sacris, il giudizio concreto dell'Autorità locale. Cf., p. es., *Orientalium Ecclesiarum* 29; *Unitatis redintegratio* 8, 4; « De modo concreto agendi, attentis omnibus circumstantiis temporum, locorum et personarum, prudenter decernat auctoritas episcopalis localis... »; 15, 3: « approbante auctoritate ecclesiastica »; *Direttorio Ad totam Ecclesiam* nn. 40-41; 55,2; Istruzione *In quibus rerum* n. 4 verso la fine: « Insuper, pastoralis cura invigilandum erit ne, etiamsi hae conditiones iam actu vigent, admissio aliorum christianorum ad communionem eucharisticam periculum afferat vel fidem conturbet fidelium catholicorum »; n. 6.

indifferentismo e di scandalo. Perché dunque tacciono al riguardo? Sembra che la risposta non possa provenire se non dal pericolo testé citato.

Quanto infatti alla esclusione del pericolo di indifferentismo e scandalo è probabile che i documenti siano convinti della impossibilità concreta di evitare il formarsi di opinioni errate sulla condizione di divorzio e nuova unione e, più in là, sull'indissolubilità del matrimonio. E anche questo appare sapiente, per il fatto che nella società nella quale viviamo è prevedibile che si giunga facilmente a concezioni negative al riguardo.

Pertanto, visto che non è possibile evitare dette conclusioni, i nostri documenti non prendono in considerazione *neppure casi singoli* di co-scienza invincibilmente erronea.

E, aggiungiamo, non prendono in considerazione *neppure la possibilità* di ammissione ai sacramenti *in privato e in segreto*. Infatti anche da qui — riteniamo a giudizio dei documenti — potrebbero provenire indifferentismo e scandalo. In realtà, prevedere tale ammissibilità *in un documento ufficiale e pubblico* potrebbe dare luogo, nella concreta situazione descritta, ai temuti, pericolosi fraintendimenti.

Si può opportunamente aggiungere che anche per quanto concerne il caso dei cristiani acattolici, la posizione della Chiesa prima del Concilio di non concessione dei sacramenti se non in casi particolarissimi era peculiarmente motivata da un giudizio concreto sulla realtà, soprattutto per quanto concerneva la non possibilità di evitare il pericolo di indifferentismo e scandalo. Ciò che ormai appare superato, almeno fondamentalmente, nel clima creato dal movimento ecumenico.

Abbiamo la speranza che da quanto esposto risultino più chiare due tematiche, una particolare e l'altra più generale.

La prima, quella particolare, attiene alla possibilità o meno di ammettere ai sacramenti i divorziati risposati. Si è cercato di esaminare compiutamente i molteplici aspetti che, come sembra, non sono dagli Autori approfonditi e calibrati con eccessiva cura.

In particolare vorremmo ricordare e far ben risaltare: se è vero, da una parte, che la posizione del Concilio verso gli acattolici ha la originalità di esaltare il fatto che la grazia deve arrivare ai battezzati non in un modo qualsiasi, bensì per via sacramentale, *appena vi sia un appiglio sufficiente* (buona fede e assenza del pericolo di indifferentismo e scandalo), il che, quindi, *spinge la Chiesa* alla concessione dei sacramenti, non si può dimenticare, d'altra parte, che i recenti documenti valutano sapientemente *la situazione concreta* e concludono responsabilmente che *non ci sono nel caso appigli sufficienti* per tale concessione ai divorziati risposati a differenza di quanto si verifica nel caso dei cristiani acattolici. Appare quasi inutile, tanto è evidente, sottolineare che il giudizio concreto dato recentemente dall'Autorità deve costituire il parametro di valutazione da seguirsi scrupolosamente nella prassi pastorale.

La predetta tematica — come si notò all'inizio del discorso — ne coinvolge una più generale e — forse — più interessante da un punto di vista squisitamente teoretico, quella, cioè, della struttura del « diritto », ossia della « facoltà » di partecipare ai sacramenti.

A tale riguardo sembra importante — a parte il contenuto della so-

luzione proposta — sottolineare il fatto che ci troviamo in presenza di un tipico esempio di realtà giuridica di natura dogmatica, così che si può arrivare a concludere, una volta ancora, che il diritto nella Chiesa ha la peculiarità di non essere riducibile alla pura norma stabilita dal legislatore, ma affonda le radici e si colloca direttamente nell'essenza della Chiesa.

FRANCESCO COCCOPALMERIO

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano