

IL DIBATTITO SUI DIVORZIATI RISPOSATI

Al di là dell'opposizione tra norma oggettiva e coscienza soggettiva

SOMMARIO: 1. LA VIA 'MORALE' – 1.1. *L'istanza soggettiva* – 1.2. *L'implicazione oggettiva* – 2. LA VIA 'DOTTRINALE' – 2.1. *L'istanza oggettiva* – 2.2. *L'implicazione soggettiva* – 3. L'INTERVENTO MAGISTERIALE – 4. RIPRESA CRITICA – 4.1. *L'esclusione di un nuovo sacramento del matrimonio* – 4.2. *La partecipazione agli altri sacramenti* – APPENDICE: ITER GRADUALE PER L'ODIERNA PASTORALE DEI DIVORZIATI RISPOSATI.

«L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!» (Ef 5,31-32): la nota citazione paolina è il compendio più notevole, per concisione e autorevolezza, del senso del matrimonio cristiano⁽¹⁾. La vicenda dell'amore umano tra un uomo e una donna è segno e strumento (*μυστήριον*, *sacramentum*) dell'amore cristiano, tra Cristo e la Chiesa. Vicenda umana e vicenda cristiana del matrimonio suggeriscono un possibile criterio distintivo per recensire il delicato e ampio dibattito ecclesiale su quanti si trovano in *situazione matrimoniale irregolare*, specificamente sui *divorziati risposati*⁽²⁾. Le molteplici e diverse posizioni possono es-

(1) Come è noto, la citazione rimanda al testo di Gen 2,24, che già Gesù, secondo la testimonianza di Marco (10,7) e Matteo (19,5), aveva indicato quale passo cardine per la comprensione del matrimonio.

(2) L'irregolarità cui si fa riferimento è di tipo canonico. L'irregolarità morale si chiamerebbe peccato. Da questo punto di vista ogni matrimonio sarebbe in certa misura irregolare, poiché non praticherebbe mai pienamente la carità di Cristo, che si pone come regola della morale cristiana. (Per una sintetica presentazione delle esigenze etiche del matrimonio: G. MANZONE, *Il significato etico del legame coniugale indissolubile*, «La Scuola Cattolica» 125 [1997] 109-142). La nozione canonica di situazione matrimoniale irregolare non è univocamente definita nei documenti della Chiesa universale; una maggior uniformità si trova nei documenti della Chiesa italiana (che possono essere facilmente rintracciati, limitatamente al periodo considerato, scorrendo l'indice analitico e tematico di: *Matrimonio e famiglia nel magistero*

sere distinte in base al fatto che facciano leva sulla vicenda storico-personale (umana) dei divorziati risposati piuttosto che su quella sacramentale-ecclesiale (cristiana) del loro precedente vincolo matrimoniale. In termini più formali, anche se più esposti al fraintendimento, si potrebbe distinguere tra le posizioni che si riferiscono alla condizione soggettiva dei divorziati risposati e quelle che fanno riferimento alla loro situazione oggettivamente intesa. Nel primo caso l'attenzione verte sulla coscienza personale dei divorziati risposati e dunque l'indole del discorso è tipicamente 'morale'; nel secondo caso l'attenzione è posta sul loro precedente vincolo matrimoniale e pertanto l'indole del discorso è di carattere più dogmatico-canonico, ovvero 'dottrinale' (3). Validi in ordine alla recensione delle posizioni, la distinzione non deve essere forzata fino a divenire separazione. Come sarà possibile riconoscere, entrando nel merito delle diverse posizioni, la considerazione di una delle due polarità e la soluzione che a partire da essa viene suggerita non può che esserlo tenendo presente l'altra. Proprio questa inevitabile relazione con l'altra polarità è ciò che ci sembra meno riconosciuto nel dibattito odierno e che questo contributo intende porre in luce, nell'intento di indicare la direzione verso cui potrebbe utilmente volgersi la ricerca teologica e la pasto-

della Chiesa. I documenti dal concilio di Firenze a Giovanni Paolo II, a cura di P. BARBIERI - D. TETTAMANZI, Milano, Massimo, 1986). Vale comunque il fatto che «con tale espressione non si intende esprimere un giudizio [di tipo morale] sulle singole persone, ma solo indicare lo stato di vita dei battezzati che vivono coniugalmente senza il sacramento del matrimonio» (DIOCESI DI BERGAMO, *Cammini di fede per i divorziati risposati. Nota dell'ufficio per la pastorale della famiglia*, Bergamo, 1998, 7-8). Dalle situazioni irregolari si distinguono le situazioni difficili, definibili come quelle in cui un battezzato, pur avendo ricevuto il sacramento del matrimonio, interrompe il legame coniugale. Sulla distinzione, peraltro fluida, tra situazioni «difficili» e situazioni «irregolari» potrebbe essere tenuta presente la seguente osservazione: «Mentre coloro che si trovano in situazioni matrimoniali irregolari sono in stato oggettivamente contrario alla legge della Chiesa, coloro che si trovano in situazioni matrimoniali difficili si trovano nel pericolo di cadere in uno stato oggettivamente contrario alla legge della Chiesa» (G.P. MONTINI, *Le situazioni matrimoniali irregolari e difficili*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 3 [1993] 239). In base a questa distinzione e tenendo presente il magistero italiano (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia. Annunciare, celebrare, servire il «Vangelo della Famiglia»*, Roma, Fondazione di Religione 'Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena', 1993, 173-185) possiamo indicare, in linea di massima, la seguente tipologia:

situazioni difficili
divorziati
separati

situazioni irregolari
divorziati risposati
sposati solo civilmente
conviventi.

(3) Cf D. TETTAMANZI, *Il problema pastorale dei divorziati risposati*, in *Matrimonio cristiano oggi*, Milano, Ancora, 1975, 277-282.

rale dei divorziati risposati⁽⁴⁾. Tale direzione mira a superare l'opposizione tra oggettività della norma ecclesiale e soggettività della coscienza personale, mostrandone la possibile reciprocità in un iter di discernimento in cui la coscienza dei fedeli divorziati risposati proceda guidata da criteri ecclesiali oggettivi.

L'indole di questo contributo suggerisce di recensire le posizioni in ordine sistematico. Sacrificando così la scansione cronologica degli interventi, che permetterebbe di meglio comprendere l'evoluzione del dibattito soprattutto per quel che riguarda le ragioni di taluni pronunciamenti del magistero e la risonanza che hanno prodotto, presenteremo così in successione: due soluzioni emblematiche appartenenti rispettivamente alla via 'morale' (I) e alla via 'dottrinale' (II); l'insegnamento del magistero a riguardo (III); una ripresa critica delle istanze in gioco (IV). Aggiungeremo infine in appendice una criteriologia per il discernimento pastorale nella situazione presente (V)⁽⁵⁾. Esplicitando ciò che la successione dei paragrafi vorrebbe mettere in luce, facciamo notare la scelta metodologica di distinguere (per quanto possibile e consapevoli del fatto che non lo è mai del tutto) la recensione delle posizioni (I, II e III paragrafo) dalla loro considerazione critica (IV paragrafo). Lo scopo di tale scelta è duplice: per un verso vorrebbe favorire una presentazione meno pregiudicata delle posizioni in esame; per altro verso, a scanso di eventuali fraintendimenti, differenziare adeguatamente tali posizioni da quella che il presente contributo intende suggerire.

I. LA VIA 'MORALE'

Il tentativo più rilevante⁽⁶⁾ di percorrere la via 'morale' per la

(4) Il carattere indicativo della recensione motiva la scelta delle sole posizioni più significative per fissare lo *status quaestionis*. La recensione ampia, informatissima e critica, è del resto già reperibile in: B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Bologna, EDB, 1996. A questo testo ed in specie alla prima parte relativa alla ricostruzione critica del dibattito senz'altro rimandiamo.

(5) Il lettore già introdotto al tema, o impaziente di sapere dove si va a parare, può passare subito alla valutazione critica proposta al IV paragrafo, risparmiandosi i tre precedenti dedicati all'analisi, eventualmente sempre recuperabile laddove fosse utile.

(6) Lo è per il livello magisteriale su cui si pone, quello del magistero pastorale dei tre vescovi dell'Oberrhein (Oskar Saier, arcivescovo di Freiburg i. Br.; Karl Lehmann, vescovo di Mainz; Walter Kasper, vescovo di Rottenburg - Stuttgart); lo è perché fa tesoro di molteplici esperienze e studi; lo è perché mostra, a differenza anche di documenti successivi, le inferenze di carattere dottrinale della soluzione pastorale proposta; lo è per l'attenzione che gli è stata accordata fino a innescare

pastorale dei divorziati risposati è certamente l'intervento in due tempi dei vescovi della provincia ecclesiastica tedesca dell'Oberrhein. In un primo momento i vescovi si sono espressi nel documento: *Per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati* (10 luglio 1993) (7). Il documento, oltre alla *Lettera di presentazione* indirizzata ai collaboratori pastorali a tempo pieno delle tre diocesi in oggetto, consta di una *Lettera pastorale* (= Lpast) inviata a tutti i fedeli e di una serie di *Principi fondamentali per l'accompagnamento pastorale* (= Pfond). I vescovi sono nuovamente intervenuti nell'ottobre del 1994 con una *Lettera contestuale* (= Lcont) (8) all'intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede contenuto nella *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica circa la ricezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati* (14 settembre 1994) (9). L'intento sistematico già dichiarato ci invita ad una lettura sinottica delle diverse parti in cui si articola il pronunciamento dei vescovi dell'Oberrhein.

1.1. *L'istanza soggettiva*

Il punto focale su cui gravita il documento dei vescovi tedeschi è la coscienza dei divorziati risposati. La via suggerita nel primo dei loro interventi mira infatti ad «aiutare gli interessati a trovare una decisione di coscienza, di cui ci si assume personalmente la responsabilità che da parte della Chiesa e della comunità è da rispettare» (Lpast 4). «Una tale decisione – si afferma in altro luogo – può essere presa soltanto dal singolo, insostituibilmente, in una personale decisione di coscienza» (Pfond IV. 4). Il rilievo riconosciuto alla coscienza

un problema di ordine disciplinare. Nella stessa linea, benché non impegnato nell'argomentazione critica, si muove il sussidio della: DIOCESI DI BOLZANO-BRESSANONE – UFFICIO PASTORALE, *Colloquio con i divorziati risposati*, «Il Regno-documenti» 15 (1998) 518-528, presentato dal vescovo, Mons. Egger, come la «"trascrizione di un colloquio" sui problemi che sorgono quando persone divorziate che abbiano un secondo matrimonio desiderano ricevere i sacramenti». Lo stesso vescovo ha successivamente precisato alcuni punti del documento: W. EGGER, *Divorziati risposati. Il colloquio continua*, «Il Regno-attualità» 22 (1998) 738; Id., *Continuando il "Colloquio dell'operatore pastorale con i divorziati risposati"*, «Orientamenti Pastoral» 47 (1999/1) 92-96.

(7) «Il Regno-documenti» 19 (1993) 613-622. L'originale tedesco di questo e degli altri testi dei vescovi dell'Oberrhein è reperibile nell'appendice al volume: *Geschieden Wiederverheiratet Abgewiesen? Antworten der Theologie*, a cura di T. SCHEIDER, Freiburg i. B. - Basel - Wien, Herder, 1995. Ai contributi di tale volume avremo modo di rimandare in seguito.

(8) *Lettera dei vescovi dell'Oberrhein*, «Il Regno-documenti» 39 (1994) 581-583.

(9) Riportata anche in: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 32-45.

riposa sulla convinzione della funzione imprescindibile che essa svolge nella acquisizione della norma oggettiva. Ciò trova conforto nell'insegnamento conciliare sulla libertà religiosa di *Dignitatis Humanae*, in cui si afferma espressamente che «l'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza» (DH 3). L'argomento conciliare viene giustificato ricorrendo all'argomento tradizionale dell'«epikeia» e dell'«aequitas canonica»⁽¹⁰⁾.

Il riferimento alla singolarità delle situazioni personali cui rimanda la dottrina dell'epikeia non viene lasciato indeterminato, ma svolto abbozzando una casistica in base alla quale si tenta di definire l'ambito di competenza riconosciuto alla coscienza. La competenza della coscienza dei divorziati risposati viene determinata in riferimento alla ricezione dei sacramenti, in specie della penitenza e dell'eucaristia. La considerazione riguarda esplicitamente solo quest'ultima, dando per scontato che non si possa e debba distinguere tra la ricezione dei due sacramenti⁽¹¹⁾. La decisione di coscienza riguardante la comunione eucaristica è sempre ammessa o è ristretta solo a determinati casi? La risposta a questa domanda non è data in modo del tutto chiaro e tuttavia può essere evinta mediante una considerazione analitica e sintetica dell'intero pronunciamento dei vescovi dell'Oberrhein⁽¹²⁾.

La competenza della coscienza circa la comunione eucaristica «vale anzitutto (vor allem) là dove gli interessati sono pervenuti ad una

(10) Il termine *epikeia* (scritto anche *epicheia*) viene usato di preferenza in ambito morale; quello di *aequitas canonica* nell'ambito del diritto canonico.

(11) Su questa sorta di «monoliticità» del settenario sacramentale sarebbe opportuno un supplemento di riflessione. Se è vero che l'eucaristia è il sacramento per eccellenza è altrettanto vero che esso non nega la differenza degli altri. Il riconoscimento di una relativa autonomia di ciascun sacramento potrebbe differenziare la partecipazione ai sacramenti, consentendo per esempio ai divorziati risposati di accedere, se non all'eucaristia, sacramento che realizza ed esprime la comunione piena, almeno al sacramento della riconciliazione. Dal punto di vista della coscienza morale degli interessati, ciò non sarebbe di poco conto, poiché consentirebbe loro di essere sostenuti nel loro cammino di conversione; dal punto di vista dell'oggettività ecclesiale ciò realizzerebbe ed esprimerebbe anche in termini sacramentali la condizione di appartenenza non piena dei divorziati risposati alla Chiesa. Il problema da sondare è soprattutto l'aspetto per cui il sacramento della penitenza non è solo *reconciliatio* del penitente *cum Deo*, ma anche *cum ecclesia*. Questa soluzione, formulata certo troppo brevemente e comunque entro i limiti di una pura ipotesi di studio, viene tuttavia superata dall'ipotesi, emergente nel seguito dell'articolo, che apre il discorso sulla partecipazione all'eucaristia. Nell'attuale situazione ecclesiale, in cui si ricercano soluzioni viabili per la pastorale dei divorziati risposati, l'ipotesi potrebbe tuttavia meritare una qualche attenzione.

(12) A meno che i vescovi non abbiano di proposito scelto un certo grado di indeterminazione; lo giustificerebbe la difficoltà della questione e la delicatezza del problema.

fondata convinzione di coscienza circa la nullità del loro primo matrimonio, la cui prova, tuttavia, non è possibile verificare in un processo davanti al tribunale ecclesiastico» (Lpast IV). Benché la posizione dei vescovi non sia su questo punto cristallina, ci sembra che l'indicazione del cosiddetto «caso di buona coscienza» non escluda altri casi. A prova di questa interpretazione sta l'immediato prosieguo del passo citato che recita: «In questi casi, *e in quelli simili* (ähnlichen), il colloquio pastorale può aiutare gli interessati a trovare una decisione di coscienza...» (Lpast IV, corsivo nostro). La stessa intenzione di precisare senza escludere ci sembra riconoscibile laddove, nei *Principi fondamentali per l'accompagnamento pastorale*, ci si interroga sulla possibilità di una decisione di coscienza del singolo per la partecipazione all'eucaristia: «È questo il caso, tutto particolare (ganz besonders), in cui domina la convinzione di coscienza che il matrimonio precedentemente e insanabilmente fallito non è mai stato valido (cf. anche *Familiaris Consortio*, n. 84)» (Pfond IV.4). Il rimando a *Familiaris Consortio* è un indizio notevole, poiché inserisce il caso della convinzione soggettiva d'invalidità del precedente matrimonio in una più ampia casistica. Citiamo il riferimento preciso:

Sappiano i pastori che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni. C'è infatti differenza tra quanti sinceramente si sono sforzati di salvare il primo matrimonio e sono stati abbandonati del tutto ingiustamente, e quanti per loro grave colpa hanno distrutto un matrimonio canonicamente valido. Ci sono infine coloro che hanno contratto una seconda unione in vista dell'educazione dei figli e talvolta sono soggettivamente certi in coscienza che il precedente matrimonio, irrimediabilmente distrutto, non era mai stato valido (FC 84).

A ulteriore conforto del fatto che l'eventuale comunione eucaristica non è esclusivamente presa in considerazione nel caso in cui gli interessati siano giunti in coscienza alla convinzione dell'invalidità del precedente matrimonio, ci sembrano i seguenti passaggi del capitolo dei *Principi* dedicato, senza più specifica determinazione, a «quelli che dopo il divorzio si sono di nuovo sposati civilmente».

La Chiesa proprio per questa categoria di persone può fare molto, anche se la seconda convivenza matrimoniale non è riconosciuta valida ecclesialmente e non si può permettere nessuna ammissione generale ai sacramenti. Qui è importante smentire informazioni erranee e pregiudizi largamente diffusi. I divorziati non sono espulsi dalla Chiesa. Essi non sono neanche scomunicati, cioè totalmente e fondamentalmente esclusi dalla comunione eucaristica e sacramentale. Poiché queste persone secondo la convinzione della Chiesa stanno in una obbiettiva contraddizione con la parola del Signore, non possono indistintamente essere autorizzate a partecipare ai sacramenti, anzitutto all'eucaristia (Pfond IV).

Ma la considerazione che ci sembra più convincente per non restringere la competenza della coscienza rispetto alla ricezione della comunione eucaristica ai soli casi in cui gli interessati siano convinti della nullità del primo matrimonio sacramentale, emerge dalla lettura comparata della *Lettera* della Congregazione per Dottrina della Fede e della *Lettera contestuale* dei vescovi. Riferendosi alla partecipazione ai sacramenti ed in particolare alla ricezione dell'eucaristia, il documento della Congregazione romana afferma:

Su questo punto negli ultimi anni in varie regioni sono state proposte diverse soluzioni pastorali secondo cui certamente non sarebbe possibile un'ammissione generale dei divorziati risposati alla Comunione eucaristica, ma essi potrebbero accedervi in determinati casi, quando secondo il giudizio della loro coscienza si ritenessero a ciò autorizzati. Così, ad esempio, quando fossero stati abbandonati del tutto ingiustamente, sebbene si fossero sinceramente sforzati di salvare il precedente matrimonio, ovvero quando fossero convinti della nullità del matrimonio, pur non potendola dimostrare nel foro esterno, oppure quando avessero già trascorso un lungo cammino di riflessione e di penitenza, o anche quando per motivi moralmente validi non potessero soddisfare l'obbligo della separazione (n. 3).

Prendendo atto del pronunciamento romano, i vescovi tedeschi precisano il punto su cui si concentra soprattutto la controversia.

La controversia sulla nostra *Lettera pastorale* e sui *Principi* ha riguardato soprattutto un punto: se i principi dell'*epikeia* e dell'equità canonica, in casi ben definiti e in condizioni esattamente determinate, possono essere applicati anche al problema della ricezione della comunione da parte dei divorziati risposati, se quindi, in singoli casi, è pensabile, e può anche essere legittimo, che essi non vengano certo ammessi ufficialmente alla santa comunione, ma che qualcuno di loro, dietro conveniente consiglio da parte di un sacerdote, il quale gli ricordi soprattutto la parola del Signore sulla fedeltà a vita del matrimonio, si ritenga autorizzato dalla sua coscienza orientata alla verità ad accostarsi alla santa comunione (Lcont 5).

Nel corso dei pronunciamenti dei vescovi tedeschi e del magistero romano, la casistica non è mai ristretta al solo caso della convinzione soggettiva di nullità del precedente matrimonio, ma semmai essa viene ampliata configurando casi simili. Ad ogni buon conto, mai si afferma positivamente, neanche nella presa d'atto della *Lettera contestuale* a seguito del pronunciamento della Congregazione per la Dottrina della Fede, che il problema della comunione eucaristica riguarda solo i divorziati risposati convinti in coscienza della nullità del precedente matrimonio. Benché dunque non possiamo decidere con assoluta certezza dell'interpretazione del documento dei vescovi, riteniamo almeno probabile la *lectio* che comprende i casi di divorziati risposati con matrimonio precedente canonicamente valido. E in ogni

caso, qualora anche si volesse interpretare il documento dei vescovi dell'Oberrhein in senso ristretto, resta il fatto che il magistero romano va oltre ⁽¹³⁾.

1.2. *L'implicazione oggettiva*

I vescovi dell'Oberrhein chiudono il loro intervento indicando il nesso inscindibile tra coscienza personale e norma oggettiva (cf Lpast 6). Dopo aver sottolineato il primo termine, si tratta ora di mostrare l'incidenza del secondo. Lungi infatti dall'essere la legittimazione dell'arbitrio soggettivo, l'intervento dei vescovi intende creare le condizioni oggettive che lo impediscano e consentano quindi alla coscienza di giungere ad una decisione responsabile, abile cioè a rispondere dell'oggettivo implicato nelle sue decisioni ⁽¹⁴⁾. Il riscontro di questa intenzione è confermata dal motivo che ha spinto i vescovi ad intervenire rispetto a una situazione pastorale che nel «trattamento a volte arbitrario dei divorziati risposati» o nella «ricezione della comunione qua è là poco attenta e a volte francamente inammissibile» rivela tracce di soggettivismo; da questa situazione i vescovi sono partiti «con l'intento di porvi ordine e sanarla» (Lcont 4). Un simile contesto dà peraltro all'intero pronunciamento dei vescovi una connotazione oggettiva: l'intenzione che li anima va cioè nella linea di richiamare la coscienza soggettiva al confronto con l'oggettività ecclesiale e non, come potrebbe apparire in altri contesti, nell'allentare la necessità del legame tra norma ecclesiale e coscienza personale ⁽¹⁵⁾.

L'istanza oggettiva che sottrae l'interpretazione della competenza della coscienza ad una visione soggettivistica è anzitutto riconoscibile nel limite imposto alla coscienza stessa. Il limite invalicabile oltre il

(13) La conclusione, data la forse eccessiva digressione da cui è tratta, potrebbe apparire ancora insoddisfacente. L'interpretazione autentica del documento dei vescovi tedeschi, chiederebbe una precisazione che può venire solo da loro. Il fatto di avervi dedicato spazio è in ragione del dibattito che, per quanto ci è noto, ha sempre sorvolato questo punto.

(14) Al di là della riduzione moderna della coscienza a istanza autonoma, auto-coscienza, già l'etimologia latina (*cum-scientia*) e greca (*syn-eidesis*) del termine consentirebbe di ben intendere la coscienza come istanza necessariamente relazionata ad altro. La filosofia contemporanea lo attesta ampiamente: «Ogni coscienza è coscienza di... Questa regola aurea della fenomenologia husserliana è oggi tanto nota da rendere inutile un ulteriore commento» (P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario*, Genova, Marietti, 1990, 10).

(15) L'istanza oggettiva dei vescovi dell'Oberrhein è riconosciuta anche dallo stesso Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede: J. RATZINGER, *Introduzione in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 10.

quale la decisione di coscienza non può spingersi è fissato dall'indissolubilità del matrimonio cristiano. Su questo punto è la stessa autorità di Gesù, che a proposito del divorzio si esprime in modo inequivocabile (cf *Mc* 10,6-9). Sebbene già la letteratura neotestamentaria registri l'eccezione matteana sul concubinato (*Mt* 5,32; 19,9) nonché il cosiddetto privilegio paolino, e la successiva tradizione della Chiesa presenti tracce di una prassi in singoli casi tollerante, l'insegnamento di Gesù ha attraversato invalso la storia e ad esso ancora oggi la Chiesa cattolica si attiene fermamente: «Il principio di fondo non è superato: incondizionato divieto di divorzio. Un secondo matrimonio è compreso come adulterio. Non c'è permesso per un nuovo sponsalizio» (Pfond II.1).

L'esclusione della competenza della coscienza circa la possibilità di nuove nozze, stante l'esistenza e la validità delle precedenti, è ribadita più volte in modo perentorio dai vescovi tedeschi. Nella *Lettera pastorale* e nei *Principi fondamentali* si afferma che «il matrimonio, una volta contratto, è sottratto alla volontà facoltativa e al potere discrezionale degli uomini» (Lpast II; Pfond II.1). Nella *Lettera contestuale* poi, gli autori, oltre a puntualizzare che «non era e non poteva essere nostra intenzione introdurre novità dogmatiche o una nuova legislazione canonica» (Lcont 1) e che «è importante per noi constatare che non esiste dissenso di sorta su tutte queste questioni fondamentali della dottrina della Chiesa», dichiarano espressamente che «anche a nostro avviso, un nuovo matrimonio, mentre il primo coniuge di un matrimonio sacramentale valido è ancora in vita, costituisce un'oggettiva violazione dell'ordinamento di Dio rinnovato da Gesù Cristo» (Lcont 3); e ancora ribadiscono che «la Chiesa non può tuttavia, se non vuole tradire il messaggio di Gesù, costruire un ordine giuridico che faccia diventare il divorzio seguito da un secondo matrimonio una cosa normale o addirittura una legittima rivendicazione» (Lpast III). La fedeltà alla dottrina dell'indissolubilità del matrimonio è tradotta dai vescovi tedeschi in una chiara direttiva pastorale. Richiamando esplicitamente la disposizione di *Familiaris Consortio* 84, essi vietano rigorosamente «per qualsiasi motivo o pretesto anche pastorale, di porre in atto, a favore dei divorziati che si risposano, cerimonie di qualsiasi genere» (16).

(16) «Una disposizione liturgica pubblica a questo scopo non solo provocherebbe tra molti credenti incomprensioni relativamente alla seria validità dell'indissolubilità del matrimonio cristiano, ma anche introdurrebbe azioni liturgiche ufficiali gravate da una profonda equivocità, perché si potrebbe dare l'impressione che tutto sia in ordine. [...] Nell'interesse di una pastorale differenziata il pastore può e deve desistere da messe in scena del genere. Gli stessi interessati non devono pretenderlo» (Lcont 6).

Poiché la dottrina dell'indissolubilità matrimoniale è l'oggettività irrinunciabile in base alla quale la disciplina ecclesiastica deve configurarsi, la preoccupazione prima e previa di ogni itinerario per divorziati risposati richiede l'accertamento della validità del precedente matrimonio fallito. S'inserisce qui la competenza dei tribunali matrimoniali vescovili, cui il pastore è tenuto a rimandare «in maniera franca e schietta» (Pfond III 3) le persone interessate⁽¹⁷⁾. Questa esplicita richiesta va a ulteriore prova della preoccupazione per l'oggettività dei vescovi tedeschi, poiché fuga eventuali dubbi sul fatto che essi ritengano il dialogo pastorale come sostitutivo del foro canonico.

L'istanza oggettiva non si limita a fissare i limiti di competenza della coscienza dei divorziati risposati, ma informa la stessa soluzione prospettata dai vescovi. La *ratio* dell'*epikeia* infatti, lungi dall'essere «una soppressione della legislazione vigente e della norma valida» è semmai la sua «applicazione, in situazioni difficili e complesse, secondo "diritto ed equità", in modo da rendere giustizia all'unicità della persona» (Lcont 4). Entro una simile concezione dell'*epikeia*, che lungi dall'intenderla come deroga alla legge ne è piuttosto una miglioria, benché «non si può escludere del tutto il pericolo di abuso» (Lcont 5) resta tuttavia pure escluso che si asseondi «la cosiddetta "pastorale della situazione"» (Lcont 4). La salvaguardia della norma ecclesiale riguardante l'esclusione dei divorziati risposati dai sacramenti risulta ulteriormente chiarita considerando come l'eventuale applicazione dell'*epikeia* non comporta per i divorziati risposati «alcuna possibilità di un'autorizzazione ufficiale, quanto piuttosto la possibilità di un "accostarsi" alla tavola del Signore» (Lcont 5). «Questa differenza fra "ammettere" e "accostarsi" – osservano i vescovi tedeschi – è per noi fondamentale». Essa intende fugare ogni dubbio o ambiguità circa l'atteggiamento pastorale che anche qualora, ispirandosi all'*epikeia*, non impedisse ai divorziati risposati di accostarsi all'eucaristia, mai si configurerebbe come «approvazione di un tale passo», ma al più come «tolleranza» (Lcont 5).

L'istanza oggettiva è poi riconoscibile nello stesso processo decisionale della coscienza. Tale processo viene concepito non come solitario esame di coscienza, ma all'interno del dialogo pastorale. La finalità del dialogo pastorale è quella di assicurare alla coscienza personale la relazione con l'oggettività ecclesiale incarnata anzitutto nella figura del sacerdote⁽¹⁸⁾. La reciprocità delle coscienze è il primo

(17) L'istanza è ribadita in altro luogo nei seguenti termini: «Il pastore deve orientare gli interessati anche ai mezzi e alla vie, esistenti nella Chiesa, per un retto chiarimento della loro situazione» (Pfond IV.3).

(18) La figura del sacerdote non è esclusiva per la conduzione del colloquio, ma diviene imprescindibile qualora si tratti di decidere a proposito della ricezione dei

aiuto e la prima garanzia per un vero discernimento, che sfugge all'alternativa secca e indebita tra autonomia della coscienza ed eteronomia della norma. In questa luce si comprende la preoccupazione di qualificare la figura sacerdotale chiedendo che sia «un prete giudizioso e maturo» (Pfond IV.3) e la convinzione, comunque, che la soluzione del difficile problema della ricezione della comunione «richiede da tutti gli interessati un alto grado di responsabilità» (Lcont 5).

L'oggettività del discernimento non è solo affidata al dialogo pastorale responsabilmente condotto. Il rilievo pubblico della questione richiede che tale dialogo superi l'orizzonte del colloquio privato e tenga concretamente presente il contesto ecclesiale. A tal fine, anche per adempiere al disposto di *Familiaris Consortio* 84, il quale ricorda ai pastori «che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni», i vescovi dell'Oberrhein propongono alcuni criteri di discernimento.

- Dove nel fallimento del primo matrimonio erano in gioco gravi mancanze, si deve riconoscere la propria responsabilità e rinnegare la colpa commessa.
- Si deve credibilmente essere certi che un ritorno dal primo partner è veramente impossibile e che il primo matrimonio non può essere in nessun modo nuovamente vissuto.
- L'ingiustizia commessa e i danni arrecati devono essere con tutte le forze nuovamente riparati, fin dove questo è possibile.
- A questa riparazione appartiene anche il compimento dei doveri verso la donna e i figli del primo matrimonio (cf CJC can. 1071. 1.3).
- Si faccia attenzione se un partner ha rotto il suo primo matrimonio con grande scalpore pubblico e, nell'eventualità, addirittura con scandalo.
- La *seconda convivenza matrimoniale* deve aver dato buona prova di sé in un periodo di tempo molto lungo, nel senso di una decisiva volontà, pubblicamente riconoscibile, di una comunione di vita duratura secondo l'ordinamento del matrimonio e in quanto realtà morale.
- Si deve esaminare se l'adesione al secondo vincolo è diventata un nuovo obbligo morale di fronte al partner e ai figli.
- Si deve sufficientemente essere sicuri – certo non più che in tutti i cristiani – che i partner si sforzano veramente di vivere in modo cristiano e con motivazioni trasparenti, cioè vogliono partecipare anche alla vita sacramentale della Chiesa mossi da ragioni puramente religiose. La stessa cosa vale per l'educazione dei figli (Pfond IV.3).

Come si diceva, il discernimento condotto entro il dialogo pastorale risponde all'esigenza di chiarire e valorizzare la singolarità delle diverse situazioni. La finalità pastorale del discernimento non è tuttavia conclusa nel valutare la situazione, ma si prefigge di favorire la partecipazione attiva dei divorziati alla vita della comunità cristiana.

sacramenti (cf Pfond IV.4). La presenza dell'intera comunità cristiana resta comunque importante nel colloquio personale con i divorziati risposati (cf Lpast III).

La descrizione del percorso mette in evidenza come il raggiungimento dell'obiettivo venga previsto in modo graduale: «Numerosi livelli e forme di partecipazione sono di fatto possibili a seconda della situazione di vita e di fede del singolo. Non si può qui sostenere il punto di vista: "o tutto o niente"» (Lpast IV) ⁽¹⁹⁾. Una considerazione particolare viene riservata al problema specifico della partecipazione sacramentale alla vita della comunità.

Nel dialogo pastorale chiarificatore dei partner di un secondo vincolo matrimoniale insieme a un sacerdote – nel quale è chiarita tutta la situazione sostanzialmente, sinceramente e obiettivamente, può risultare evidente, nel caso singolo, che ambedue i coniugi (o anche per sé solo uno dei coniugi) si sentano autorizzati in propria coscienza ad accedere alla mensa del Signore (cf per questo CIC can. 843, §1) (Pfond IV.4) ⁽²⁰⁾.

In questa eventualità, la soluzione pastorale viene prospettata ricorrendo al principio dell'*epikeia*. In base ad esso,

il sacerdote non esprime nessuna autorizzazione ufficiale, formalmente parlando. Il sacerdote rispetterà il giudizio di coscienza del singolo, che, dopo l'esame della sua coscienza, fosse pervenuto alla convinzione di potersi

(19) Ai fini della partecipazione alla vita della comunità, globalmente considerata, vengono offerti i seguenti ulteriori criteri regolativi: «Per far da padrino nel battesimo e nella cresima è presupposta una conduzione di vita che corrisponda alla fede e al servizio che ci si assume (cf CIC cann. 872 e 874, 893, § 1). Per compiti in ambito pastorale sono richiesti per esempio buoni costumi (cf CIC ca. 512 § 3). Tuttavia il parroco si deve chiedere, insieme agli interessati, se l'attitudine, richiesta per precisi compiti, può essere anche regolarmente soddisfatta. Qui si perviene alla diversificazione, precedentemente presentata, della singola situazione. Dai ministeri ecclesiali e dall'appartenenza a comitati consultivi, i divorziati risposati non sono certamente (*einfachhin*) esclusi. [...] È richiedibile meglio una collaborazione in taluni servizi gratuiti, che non hanno carattere rappresentativo, ma non in compiti pubblici di direzione. Per motivi analoghi non è praticabile nessuna collaborazione nell'itinerario di iniziazione cristiana dei ragazzi e dei giovani ai sacramenti. [...] La responsabilità degli interessati si riferisce non solo alla loro propria vita, ma anche al bene comune della Chiesa. Questo è particolarmente importante in una eventuale assunzione di servizi ecclesiali rappresentativi. Il parroco deve fare attenzione al turbamento e allo scandalo nella comunità. In ogni caso dipende sempre dalla concreta radicazione e dal senso di appartenenza dei divorziati risposati alla vita quotidiana della comunità. Si deve evitare che motivi esteriori, quali per esempio, riconoscimento e miglioramento della posizione o addirittura del prestigio, giochino un ruolo determinante» (Pfond IV.5).

(20) La stessa situazione viene similmente riformulata nella *Lettera contestuale*: «In singoli casi, è pensabile, e può essere legittimo, che essi non vengano certo ammessi ufficialmente alla santa comunione, ma che qualcuno di loro, dietro conveniente consiglio da parte di un sacerdote, il quale gli ricordi soprattutto la parola del Signore sulla fedeltà a vita nel matrimonio, si ritenga autorizzato dalla sua coscienza orientata alla verità ad accostarsi alla santa comunione» (5).

assumere la responsabilità davanti a Dio dell'accesso alla santa eucaristia. [...] Il sacerdote proteggerà la decisione di coscienza, a cui si è in questo modo pervenuti, dai pregiudizi e dai sospetti, ma si preoccuperà anche che la comunità non ne riceva alcun scandalo (Pfond IV.4).

La prospettata partecipazione dei divorziati risposati alla vita della comunità cristiana ed in modo particolare la ricezione della comunione non ha ricevuto il beneplacito del magistero pontificio. Rimandandone per il momento la considerazione concludiamo la presentazione della posizione dei vescovi dell'Oberrhein, lasciando che le loro stesse parole ne fissino il punto nevralgico: «In definitiva, in tutte queste situazioni si tratta di determinare il giusto rapporto fra la norma oggettiva generalmente valida e la decisione della coscienza personale» (Lcont 6). L'affermazione compendia la loro posizione, che per quanto individui nella coscienza personale l'ambito privilegiato per la soluzione pastorale relativa ai divorziati risposati, non è adeguatamente descritta nominando la sola competenza della coscienza, ma implica necessariamente il riferimento di quest'ultima alle molteplici forme in cui si presenta l'oggettività normativa della Chiesa.

2. LA VIA 'DOTTRINALE'

La via 'morale' ha il suo punto focale nella coscienza personale dei divorziati risposati, richiamata all'oggettività della norma ecclesiale nel quadro del dialogo pastorale. Invece che sulla coscienza personale, la via 'dottrinale' s'interroga sul potere dell'autorità ecclesiale rispetto al precedente vincolo matrimoniale dei divorziati risposati. A tale domanda rimanda la realtà dei fallimenti matrimoniali. L'assunzione di tale principio di realtà solleva la questione del rapporto tra fallimento del matrimonio e indissolubilità matrimoniale: in che modo la dissoluzione della comunione di vita e di amore incide sull'indissolubilità del matrimonio cristiano? Fallita la vicenda umana dell'amore tra i due sposi, che ne è del vincolo tra Cristo e la Chiesa implicato nel loro matrimonio? La realtà sacramentale del matrimonio può permanere a fronte del venir meno della realtà coniugale? Se permane, il suo supporto non si riduce ad un vincolo meramente giuridico?

Tenendo conto della realtà del fallimento dei matrimoni, la via 'dottrinale' s'impegna nel determinare la competenza della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio sacramentale. Entro questa via dovrebbero essere ascritti diversi tentativi di soluzione, che sono tuttavia riconducibili a due: quelli che s'impegnano sulle condizioni di validità o le cause di nullità del matrimonio e quelli che riguardano

il potere di intervento della Chiesa sui matrimoni validi. Poiché anche i tentativi del primo tipo rimandano al potere di legislazione della Chiesa sui matrimoni, ci concentriamo sui tentativi del secondo tipo, scegliendo tra di essi quello più emblematico, in quanto riconosce un più ampio potere alla Chiesa. In tal modo intendiamo meglio evidenziare la *ratio* soggiacente alla via 'dottrinale', che a proposito dei divorziati risposati privilegia l'oggettività del diritto ecclesiale rispetto alla soggettività della coscienza personale. La presentazione di questa via metterà comunque in luce l'irrinunciabile appello alla soggettività in essa inscritta. Lo studio cui ci affidiamo per descrivere quella che abbiamo nominato via 'dottrinale' è il saggio in cui Basilio Petrà rivisita criticamente e interpreta nuovamente la dottrina tradizionale riguardante il potere della Chiesa sul vincolo matrimoniale⁽²¹⁾. Secondo la logica del presente articolo, la scelta non è tanto dovuta al merito della proposta di Petrà, di cui nella ripresa critica verrà rilevata la problematicità, quanto al suo prestarsi a mostrare come anche la più attenta salvaguardia della competenza ecclesiale sul vincolo matrimoniale non possa prescindere dal riferimento alla coscienza personale degli interessati.

2.1. *L'istanza oggettiva*

Le battute finali dello studio di Petrà fissano chiaramente nella competenza della Chiesa il punto focale della via 'dottrinale' e provvedono a indicarne l'estensione.

La potestà della Chiesa si esercita allora anche sui matrimoni rati e consumati. Niente impedirebbe di conseguenza che tale potestà potesse estendersi, in piena continuità con l'attitudine paolina e *pro bono animarum*, ai matrimoni irreversibilmente finiti sul piano dell'oggettività storica e come tali determinabili da un giudizio della Chiesa (250).

Il riconoscimento dell'estensione del potere delle chiavi sui matrimoni rati e consumati è ipotesi che contrasta la disposizione canonica pacificamente accettata lungo la storia e chiaramente ribadita dal vigente Codice di Diritto Canonico (1983), secondo il quale «il matrimonio rato e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte» (can. 1141)⁽²²⁾. Stante tale tesi, consolidata se non per giustificazione teorica certo per prassi

(21) Si tratta del già citato testo: B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Bologna, EDB, 1996. Ad esso rimanderemo, se non in nota, con la semplice indicazione del numero di pagina tra parentesi.

(22) Per il costituirsi di questa tesi e per l'attuale sua considerazione: B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 222- 233.

ecclesiale, sembra non esista spazio alcuno per l'estensione del potere della Chiesa sui matrimoni rati e consumati. Ma la rivisitazione critica della fondatezza e validità di tale tesi lungo tutto il corso della storia, dai testi paolini ai pronunciamenti di Giovanni Paolo II, più che una solida giustificazione rinviene elementi di tensione che, secondo Petrà, qualora fossero esplicitati indurrebbero a riconoscere come la corretta interpretazione della tradizione apostolica preveda l'estensione del potere della Chiesa sui matrimoni rati e consumati. Gli elementi tradizionali da sottoporre a vaglio critico sono l'idea che la morte sciogla il matrimonio e la preferenza accordata alla casta vedovanza rispetto alle seconde nozze dei vedovi.

L'indagine storico-teologica che conduce Petrà a riformulare la dottrina dell'indissolubilità matrimoniale parte da un'evidenza comunemente data per scontata, quella che «la morte, comunque provocata, sciogla il legame matrimoniale» (115). Un'attenta considerazione della storia lascerebbe tuttavia trasparire come la preoccupazione di chiarire i motivi per i quali la morte fisica sciogla il matrimonio cristiano non appaia molto presente. L'analisi delle singole testimonianze patristiche (Girolamo, Agostino), scolastiche (Tommaso, Bonaventura, Duns Scoto), moderne (Billot), contemporanee (A. M. Abate) mostra che in tutti gli autori ha sempre agito «la forza di un'oggettiva "evidenza", insieme culturale e biblica, quella della fine del vincolo con la morte del coniuge» e che tale «evidenza esonera dall'impegno di una trattazione più dettagliata» (182). «La brevità e l'insufficienza delle argomentazioni è più che abbondantemente soccorsa dall'incontestabile "comune" evidenza che i morti come coniugi sono finiti» (183). L'ovvietà della evidenza fenomenica nasconde tuttavia la fondamentale verità cristiana della resurrezione della carne. Dalla sua esplicita assunzione deriverebbero due conseguenze rilevanti per la dottrina sul matrimonio: l'unità tra corpo e spirito e la continuità tra vita terrena e vita eterna. Prese insieme – osserva Petrà – le due conseguenze impediscono di cadere nel dualismo di matrice platonica e dunque di concepire il matrimonio come realtà solo terrena, destinato pertanto a dissolversi con la dissoluzione della realtà corporea. Il fatto che il matrimonio sia stato ridotto a questa concezione non sarebbe senza legami con la comprensione del matrimonio tendenzialmente limitato al *remedium concupiscentiae* e al *bonum prolis*, che ha contrassegnato per secoli la cultura e la religiosità occidentale. Con l'avvento del XX secolo, ed in specie del cosiddetto «personalismo», il matrimonio è uscito dal recinto naturalistico in cui era stato costretto in precedenza. Con ciò è però venuto al pettine anche il nodo del rapporto tra matrimonio in quanto realtà naturale-giuridica e matrimonio in quanto realtà personale-sacramentale. L'insegnamento magisteriale, segnatamente quello di Pio XII e Paolo VI, con-

fluito nel Concilio Vaticano II (GS 48-49) e nei successivi documenti (CIC; FC 11) benché ribadisca la duplicità delle dimensioni del matrimonio cristiano, sembrerebbe non superare un'impostazione che appare dualistica.

Nella luce di questo dualismo [...] non meraviglia da una parte che la morte del coniuge abbia *canonicamente* l'effetto di sciogliere il vincolo mentre su quello che accade al vincolo *interiore* niente se ne può ricavare dalla morte; dall'altra, che la morte dell'amore (il magistero non contesta che l'amore possa finire ma solo che con tale fine finisca il matrimonio) abbia un significato solo soggettivo ed *in sé* niente dica sulla fine del matrimonio (191).

Il dualismo rinvenibile in tale posizione del problema permetterebbe ad una delle due dimensioni del vincolo matrimoniale di sussistere senza l'altra: la fine del vincolo canonico, per via della morte fisica di un coniuge, non interromperebbe il vincolo interiore; la fine del vincolo interiore, che può avvenire nel corso della vita, non scioglierebbe il vincolo canonico. Come può sussistere l'una dimensione senza l'altra? Non contravviene questo dualismo alla stessa impostazione personalistica fatta propria dal magistero per ricomprendere la dottrina del matrimonio? ⁽²³⁾ Prima di seguire Petrà lungo la sua via propositiva, tratteniamoci ancora sulla sua rivisitazione della tradizione passata, accennando al tema della casta vedovanza e alle seconde nozze dei vedovi. Ciò rinforzerà ulteriormente la tensione presente nella dottrina sull'indissolubilità matrimoniale.

Uno sguardo generale alla tradizione occidentale relativa al coniuge sopravvissuto alla morte dell'altro registra la preferenza accordata alla casta vedovanza rispetto alle nuove nozze, fermo restando la loro liceità ⁽²⁴⁾. Se la ragione preponderante della preferenza della perma-

(23) Proprio la conciliazione tra la tendenza naturalistica della precedente tradizione dottrinale e la successiva ispirazione del personalismo sembra essere un punto delicato del magistero della Chiesa dopo il Concilio Vaticano II. Luogo tipico in tal senso resta l'enciclica *Humanae vitae* e la discussione ad essa relativa. La stessa questione risuona peraltro in tempi ancor più recenti nella costellazione di problemi che ruotano attorno alla *fecondazione artificiale*.

(24) Le ragioni di questa concezione conoscono una modificazione, benché non sostanziale, nel corso della storia. All'epoca dei padri la preferenza per la *casta viduitas* è motivata dalla superiorità riconosciuta alla vita continentale, interamente dedicata a Dio, rispetto a quella coniugale, divisa dalla cura del coniuge e dei figli; in quest'ottica, la liceità delle nuove nozze è concepita come una concessione alla debolezza e rimedio all'incontinenza. La considerazione delle nuove nozze come *solatium miseriae* e *remedium concupiscentiae* viene meglio assunta nel periodo scolastico entro la dottrina agostiniana dei *bona matrimonii* (*fides, proles, sacramentum*) e tomista dei *finis* (*prolis procreatio et educatio, mutuum adiutorium*). Benché meno onorevoli delle prime per via del fatto che l'unicità delle nozze di Cristo con la Chiesa risulta meno significata, le nuove nozze hanno più di un aspetto di utilità.

nenza nella vedovanza consiste nel valore accordato alla castità, nondimeno un'altra idea non risulta assente lungo il corso della storia: «l'idea della fedeltà al marito defunto» (144). Senza che la liceità delle nuove nozze fosse mai contestata, il rinnovamento della spiritualità matrimoniale promosso dal personalismo ha sempre più messo in luce la connessione tra casta vedovanza e permanenza del vincolo spirituale delle prime nozze. Il magistero contemporaneo di Pio XII in specie, avrebbe spostato l'accento sull'indissolubilità del vincolo spirituale dei coniugi quale motivo primario della casta vedovanza. A fronte di questa evoluzione del magistero, appare strano il silenzio sulla vedovanza dell'attuale Codice di Diritto Canonico, tanto più strano poiché rappresenta una novità assoluta rispetto all'intera tradizione latina. La stranezza tuttavia potrebbe avere ragioni obbiettive, che l'attenuata attenzione di Paolo VI e Giovanni Paolo II rispetto al tema del significato nuziale della vedovanza forse comprovano. Le ragioni starebbero nella difficoltà a conciliare le due istanze emergenti dall'attento studio della tradizione: la continuità del vincolo spirituale dei coniugi dopo la morte e lo scioglimento del matrimonio dovuto alla morte. Tale difficoltà suggerisce l'opportunità di porre una domanda: «perché secondo la dottrina cattolica la morte fisica risolve il legame coniugale?» (167).

Per rispondere a questa domanda, sostanzialmente rimasta inesausta nel corso della storia, Petrà ritorna al principio, al momento cioè in cui l'evidenza della morte come fine del matrimonio è divenuta parte della consapevolezza cristiana. L'attenzione si concentra sull'insegnamento di s. Paolo e precisamente sul testo decisivo di 1 Cor 7⁽²⁵⁾. Alcune scelte terminologiche ivi operate, articolano in una scala graduata la valutazione etica che l'Apostolo propone.

Quando parla di ciò che sarebbe davvero vantaggioso – il meglio – per il cristiano, Paolo usa l'espressione *kalon (estin)* (7,1.8.26).

Quando vuole invece indicare soltanto che un certo comportamento non è peccato, o dice semplicemente che non è peccato (7,28.36) oppure usa l'espressione *kalôs poiein* (7,38: cf 7,36); sebbene quest'ultima espressione indichi anche il comportamento corrispondente al *kalon* (7,37).

Quando poi stabilisce una regola di preferibilità morale ricorre alla comparazione: *kreiss(tton) (ê)* (7,9: preferibilità riguardo al *pyrousthai*; 7,38: preferibilità riguardo al *kalôs poiein*) o anche *makariôtêra* (v. 40: si suppone che la vedova che si sposa sia *makaria*).

Tale linguaggio è particolarmente interessante giacché delinea tre possibilità etiche dell'uomo: l'azione migliore o semplicemente corrispondente a ciò che è davvero vantaggioso per il cristiano, l'azione non peccaminosa che

(25) L'unico testo di qualche interesse per l'oggetto della nostra ricerca che si potrebbe aggiungere a 1 Cor 7 è quello di Rm 7,1-4, il cui contenuto peraltro non comporta ulteriori novità.

pur non attuando il *kalon* (= il davvero vantaggioso) *kalôs poiei* e infine l'azione peccaminosa (allusa dal *pyrousthai* o anche dal *porneias* di 7,2)⁽²⁶⁾.

Dalla tripartizione terminologica e rispettivamente etica, Petrà trae la triplice normativa paolina. «La sua regola potrebbe essere così formulata: indicazione del *kalon* e insieme del *kalôs poiein*, invitando in prima istanza al *kalon* e in seconda istanza al *kalôs poiein* se uno non riesce ad attuare il *kalon* e cade nel *pyrousthai* (nel peccato). In altre parole, è meglio il *kalon* del *kalôs poiein*; è meglio, però, il *kalôs poiein* del *pyrousthai*» (215). Sulla base di questa struttura a tre possibilità – meglio-bene-male – Paolo svolge l'etica normativa delle fattispecie morali raccolte in 1 Cor 7. La fattispecie della castità e delle nozze vedovili trova riscontro nei vv. 8-9 e 39-40. Ciò che essi prospettano può essere così sinteticamente riassunto: il meglio è la casta vedovanza, il bene sono le seconde nozze, il male è la fornicazione. I tre stati sono collegati tra loro da due comparazioni: comparazione di gradazione tra il meglio e il bene, comparazione di opposizione tra il bene e il male⁽²⁷⁾.

Il meglio della casta vedovanza rispetto alle nozze vedovili va compresa entro la concezione paolina che riconosce nello stato celibe la condizione migliore per meglio servire il Signore. Lo stato intermedio occupato dalle nuove nozze vedovili potrebbe apparire ambiguo: se in rapporto al meglio della casta vedovanza può essere visto come un bene, benché minore, in rapporto al male della fornicazione potrebbe invece cambiare qualità etica e diventare un male minore. Bene minore e male minore non sono tuttavia sinonimi: tra l'uno e l'altro sta una differenza etica qualitativa. Che le seconde nozze non siano semplicemente un male minore tollerabile per evitare quello peggiore della fornicazione è dovuto al fatto che le nozze, in quanto regolano ordinatamente la vita sessuale dell'uomo e della donna, sono apprezzabili come un bene. Ciò trova riscontro nella valutazione paolina, che da una parte non obbliga al meglio della continenza e dall'altra non imputa come colpa l'incapacità di viverla. In taluni casi, anzi, la scelta del bene delle nozze vedovili rispetto a quella del meglio della casta vedovanza viene non solo concessa ma ordinata⁽²⁸⁾.

(26) B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 213-214.

(27) Petrà appoggia queste considerazioni su: W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7*, Düsseldorf, 1981.

(28) Il caso delle nozze vedovili può trarre ulteriore luce, secondo Petrà, dal paragone con quello del matrimonio misto, di un cristiano cioè con coniuge non credente (vv. 12-16). In questo caso, il meglio è che il credente rimanga con il coniuge, il male che lo ripudi, il bene è la pace derivata dall'acconsentire alla separazione voluta dal coniuge non credente. La pace del separato, non più schia-

Dalla possibilità delle nozze vedovili non è possibile dedurre il pensiero di Paolo circa l'effetto ontologico che la morte induce sul vincolo matrimoniale. Su questo Paolo non si esprime⁽²⁹⁾. Egli si limita a riconoscere l'effetto sociale e giuridico prodotto dalla morte, ovvero l'effetto della morte relativamente alla legge (*nomos*) di cui si parla in Rm 7,3⁽³⁰⁾. Al di là delle divergenze sull'identificazione di tale legge (il diritto romano? la legge veterostamentaria?), ciò che risulta condiviso è che la liberazione da essa non è certamente una prerogativa cristiana, ma deriva da una legislazione che Paolo, e con lui la tradizione successiva, assumono senza preoccuparsi di fondare cristianamente.

Gli elementi raccolti inducono Petrà a concludere che «l'effetto dissolvente della morte, nel caso del matrimonio cristiano, con la conseguente liceità/validità delle seconde e ulteriori nozze vedovili è pertanto *estrinsecamente* fondato» (223). Per quanto non intrinsecamente fondata nello *jus evangelicum*, l'ammissione delle nozze vedovili con i relativi presupposti ha sempre goduto di alto favore nella Chiesa latina al punto da essere riconosciuta almeno come «dottrina cattolica». Dove dunque si pone propriamente il suo fondamento? Secondo Petrà «tutto lascia pensare che si tratti in realtà di una delle regolamentazioni o disposizioni pratiche con le quali l'apostolo Paolo risolve, sulla base della sua autorità *qua apostolus*, alcune delle questioni emergenti nelle giovani comunità cristiane» (224). Ne deriva la tesi conclusiva: «Non è davvero arbitrario affermare che *è stata la disposizione apostolica di Paolo che, mediante l'accettazione di un "nomos" precristiano, ha conferito alla morte la capacità di dissolvere in qualche modo il matrimonio cristiano* e a determinare così la prassi

vo, rassomiglia alla libertà della vedova; il fatto che la libertà della vedova comprenda la libertà di sposarsi trova pure riscontro nel fatto che l'affermazione paolina della non schiavitù del separato da coniuge non credente è assunta nella tradizione della Chiesa latina a fondamento del cosiddetto *privilegio paolino*. La somiglianza dei due casi permette di intenderli come variazione di un unico tema, quello del coniuge abbandonato. La differenza sta nel fatto che mentre nel caso del coniuge pagano si tratta di abbandono volontario, nel caso del coniuge defunto l'abbandono è involontario.

(29) Stando a Petrà, non manca «chi ritiene che nell'insieme del *corpus paolinum* la preferibilità della vedovanza senza nuove nozze dimostri la tendenza, implicita nella teologia paolina del matrimonio, della sopravvivenza del vincolo coniugale alla morte e della sua permanenza nell'era della risurrezione» (*Il matrimonio può morire?*, 220). Nella nota 42 della stessa pagina si rinvia ai seguenti riferimenti: J.-J. VAN ALLMEN, *Maris et femmes d'après saint Paul*, Neuchâtel-Paris 1951, 47-51; P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano, Vita e Pensiero, 1968, 145.

(30) «Essa sarà dunque chiamata adultera se, mentre vive il marito, passa a un altro uomo, ma se il marito muore, essa è libera dalla legge (*ἀπὸ τοῦ νόμου*) e non è più adultera se passa a un altro uomo».

successiva della Chiesa, specie di quella occidentale» (226). La tesi evinta dalla rivisitazione dell'insegnamento paolino, diventa la chiave ermeneutica per comprendere la prassi successiva della Chiesa.

Stando così le cose, allora *non sarebbe vero* che il *rato e consumato* costituisce un limite invalicabile del potere della Chiesa: la Chiesa, infatti, proseguendo nel tempo la disposizione paolina, *di fatto* ha sempre esercitato il potere di aprire la via della liceità/validità delle seconde nozze, o sciogliendo in tal modo il vincolo coniugale o semplicemente dichiarandolo sciolto oppure lasciando al mistero di Dio la conciliazione tra apertura intraterrena alle seconde (e ulteriori) nozze e destino del vincolo coniugale in Cristo. In ogni caso, sarebbe andata al di là della barriera del *rato e consumato* (233).

L'insegnamento tratto da Paolo diviene istanza critica per l'oggi: «Si tratterebbe oggi di *passare dall'implicito all'esplicito*, dal non consapevole al consapevole, riformulando adeguatamente la dottrina del potere della Chiesa sul *rato e consumato*» (233). Della riformulazione suggerita Petrà fornisce un'ipotesi, lasciando intravedere la via lungo la quale la Chiesa potrebbe condurre la pastorale dei divorziati risposati. La competenza della Chiesa riguarderebbe non solo i matrimoni rati e consumati sciolti a seguito della morte fisica di un coniuge, ma anche quelli in cui si viene a configurare una «situazione umanamente paragonabile alla morte»⁽³¹⁾. Sarebbero queste le situazioni in cui il primo matrimonio è finito «*per irreversibile separazione dei coniugi*», le situazioni in cui ciascun coniuge diviene per l'altro «*irreversibile passato*» (234). Che tali situazioni siano reali – fa notare Petrà – è riconosciuto, non senza cautela, dallo stesso magistero della Chiesa in due autorevoli documenti. Il primo, del magistero universale, è il testo di maggior riferimento a proposito dei divorziati risposati, ovvero *Familiaris Consortio* 84. Ricordando l'obbligo pastorale di «ben discernere le situazioni» e venendo ai divorziati risposati esso afferma: «Ci sono infine coloro che hanno contratto una seconda unione in vista dell'educazione dei figli e talvolta sono soggettivamente certi in coscienza che il precedente matrimonio, irreparabilmente distrutto (*iam irreparabiliter disruptum*), non era mai stato valido». Poco più avanti, stabilendo le condizioni di ammissibilità sacramentale, si trova un inciso che va nello stesso senso: «Quando l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione

(31) B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 233. Qui si nota l'ispirazione ortodossa che anima lo studio di Petrà. A differenza di altri, l'Autore evita tuttavia un immediato trapianto della dottrina ortodossa dell'*oikonomia* in quella latina, ma assumendola come istanza intende tradurla in armonia con i principi dottrinali della tradizione latina.

dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione (non valeant necessitati separationis satisfacere), “assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi”.

Il secondo documento, del magistero italiano, è la *Nota pastorale della Commissione episcopale per la dottrina della fede, la catechesi e la cultura e della Commissione episcopale per la famiglia della CEI*, dal titolo: *La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili*⁽³²⁾. Valutando le condizioni di ammissibilità ai sacramenti dei divorziati, il numero 28 recita: «Qualora la loro situazione non presenti una concreta reversibilità per l'età avanzata o la malattia di uno o ambedue, la presenza di figli bisognosi di aiuto e di educazione o altri motivi analoghi...».

Il riconoscimento magisteriale della irreparabile distruzione, almeno a livello fenomenico, di un matrimonio canonicamente valido viene ritenuta da Petrà «un'affermazione di grandissima portata teorica e pratica e magisterialmente “nuova”» (236). Simile affermazione renderebbe plausibile, a determinate condizioni, l'ipotesi di nuove nozze per i divorziati risposati.

Nello stesso modo in cui la Chiesa, sulle orme di Paolo, ha sempre e semplicemente accettato la morte come fine del matrimonio e ciò facendo ha stabilito che non si desse più – qualunque fosse l'efficacia di tale determinazione ecclesiastica o canonica: scioglimento del vincolo, dichiarazione del suo essere sciolto o altro – alcun impedimento alle seconde (e ulteriori) nozze in caso di morte del coniuge, perché non potrebbe oggi accettare e ciò facendo stabilire che con l'*irreversibile separazione* adeguatamente stabilita si dia una condizione analoga a quella fissata dalla morte? (236).

Il notevole sforzo ermeneutico svolto da Petrà mira a giustificare e dunque autorizzare l'esercizio della *potestas vicaria* della Chiesa sui matrimoni rati e consumati. Alla Chiesa viene riconosciuta la competenza di decidere sulla situazione dei divorziati risposati. L'ipotesi concreta che viene formulata esprime chiaramente l'istanza di oggettività che la anima.

Per sottrarre la determinazione della condizione di *irreversibile separazione* della coppia considerata all'arbitrio individuale essa potrebbe o, meglio, dovrebbe essere valutata da un organo giudicante costituito dalla Chiesa o a livello diocesano o ad altro livello. [...] Un organo simile più che un tribunale dovrebbe essere uno strumento al servizio del compito pastorale di coloro che nella Chiesa occupano il ruolo degli apostoli. Perciò, a qual-

(32) In *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, vol. 2, Bologna, EDB, 1985, nn. 3406-3467.

siasi livello operasse, dovrebbe operare sotto presidenza episcopale su mandato del vescovo di Roma, al quale rimarrebbe il potere di controllo e al quale il fedele potrebbe in ogni caso ricorrere (236-237).

2.2. *L'implicazione soggettiva*

L'accento posto sull'oggettività del giudizio ecclesiale intende evitare l'arbitrio del soggettivismo; può tuttavia escludere l'implicazione dei soggetti interessati? Può la competenza oggettiva della Chiesa prescindere dalla competenza soggettiva della coscienza? L'oggettività tendente a escludere il soggettivismo, può escludere la soggettività? Un'attenta considerazione della via suggerita da Petrà lascia intendere come essa inevitabilmente implichi il riferimento alla coscienza personale.

L'inevitabile implicazione soggettiva è rilevabile anzitutto nella differenza qualitativa che Petrà riconosce tra la separazione matrimoniale determinata dalla morte fisica, col suo «carattere di oggettiva sovrastante ineluttabilità» e quella per lo più volontaria, «in misura maggiore o minore determinata dall'imperfezione del volere, cioè dai limiti soggettivi, psicologici o *etici* che siano, dei partner»⁽³³⁾. Va qui notato che il riferimento di Petrà alla soggettività non considera solo la dimensione psicologica, alla quale del resto presta una maggiore attenzione anche il recente diritto matrimoniale, ma anche la dimensione propriamente etica, e dunque la coscienza degli interessati.

La salvaguardia dell'istanza oggettiva contro il possibile arbitrio individuale suggerisce a Petrà, come abbiamo appena visto, di attribuire la competenza del giudizio sulle situazioni di irreversibile separazione dei coniugi ad un organo giudicante costituito dalla Chiesa. È tuttavia indicativo che egli precisi subito la fisionomia di tale organo in modo tale che in esso trovino considerazione le «complesse situazioni personali» (236). «In tale organo dovrebbe essere certamente presente la competenza canonistica ma insieme ad altre competenze: teologiche, psicologiche, esperienziali (ad es. coppie di coniugati)» (237). L'implicazione soggettiva della via oggettiva ipotizzata da Petrà trova riscontro oltre che nella fisionomia dell'organo giudicante nel tipo di giudizio previsto. Pur senza sottacere l'importanza del bene comune, la finalità di tale giudizio assume quale criterio ultimo di giudizio il bene dei soggetti.

Il giudizio conclusivo dovrebbe però sempre e decisamente essere proteso al *bonum animarum* (i singoli, la coppia e quanti sono in rapporto immediato con la coppia) nella considerazione prudente del *bonum commune*

(33) B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 234 (corsivo nostro).

dell'intera comunità ecclesiale; inoltre, esso dovrebbe valere nei due fori, interno ed esterno, nella misura e nella modalità stabilita dallo stesso giudizio, in fedeltà sempre al duplice criterio del *bonum animarum* e del *bonum commune* (237).

La rilevanza della soggettività per il giudizio autorevolmente stabilito dalla Chiesa traspare anche nella configurazione concreta che si prevede esso debba assumere.

Per il suo carattere eminentemente pastorale un tale organo non si limiterebbe a emettere una sorta di sentenza giudiziaria; avrebbe anche l'autorità di fissare un percorso di accoglienza (tempi, modi, esito) della nuova coppia nel caso che essa fosse già da tempo costituita, tenendo debito conto della storia del fallimento matrimoniale, degli eventuali obblighi di giustizia ancora esistenti nei confronti del matrimonio precedente e degli elementi che in qualche misura garantiscano riguardo alla serietà e sincerità del richiedente.

Potrebbe anche stabilire un preciso cammino penitenziale qualora se ne configurasse la necessità per l'emergenza di particolari responsabilità soggettive nella rottura della prima unione o un cammino catecumenale verso la seconda unione qualora essa non fosse ancora costituita.

Sussisterebbe inoltre sempre la possibilità che venisse rifiutata l'accoglienza se gli elementi offerti all'attenzione dell'organismo pastorale non fossero sufficienti né riguardo all'irreversibile separazione, né riguardo al pentimento sincero, né all'impegno di fede del richiedente, né alla stabilità della nuova unione eventualmente già formata ecc. (239).

La citazione su cui ci siamo volutamente diffusi è assai indicativa ai fini dell'ermeneutica che andiamo proponendo circa il dibattito sui divorziati risposati. Si sarà notato infatti, come proprio nel descrivere una via che si preoccupa di salvaguardare l'oggettività del giudizio, si finisca per approssimare quella via, concretamente indicata dai vescovi dell'Oberrhein, preoccupata di un adeguato riconoscimento della soggettività delle coscienze.

L'attestazione forse più esplicita dell'irrinunciabilità dell'appello alla soggettività pur in un percorso, come è quello di Petrà, mirante a evitare ogni soggettivismo, si trova nella decisa attitudine realistica dello spirito paolino, che esso tenta di tradurre nell'oggi.

Se chi è uscito da un matrimonio fallito non ha il dono della continenza, nel senso paolino di 1 Cor 7, e non riesce al *kalon*, perché non dovrebbe essere aiutato – se cerca sinceramente il Signore – a vivere tuttavia nella pace? E se le nuove nozze non realizzano tutto e in pienezza il senso del matrimonio, perché non dovrebbe bastare che realizzino in esso almeno alcune delle cose buone (valori) immanenti nel contenuto stesso del matrimonio? Oggi lo stretto ed esemplare legame del matrimonio con l'amore coniugale ha introdotto una comprensione nobilissima dell'unione nuziale che non va ridotta; tuttavia, essa è massimalista e rischia di far dimenticare che nelle

tradizioni cristiane il matrimonio è sempre stato visto come contenente diverse funzioni e qualità, anche separabili, in ordine al bene dell'uomo (242).

L'imperfezione dell'unione nuziale non impedirebbe di per sé qualsiasi riconoscimento sacramentale alle nuove nozze. Come per millenni la Chiesa ha pacificamente accettato la non equivalenza delle nozze vedovili rispetto alle prime nozze, così si potrebbe ipotizzare qualcosa del genere a proposito delle nozze che seguirebbero al giudizio di separazione irreversibile: «In fondo, non è detto da nessuna parte che il matrimonio per darsi validamente tra cristiani debba *perfettamente* significare l'unione di Cristo e della Chiesa» (245).

La recensione di due posizioni paradigmatiche nel dibattito sui divorziati risposati consente di mettere in luce le istanze emergenti in entrambe, benché con diverso peso specifico. Una prima istanza, sostenuta dalla cosiddetta via 'morale', è il rispetto della coscienza personale dei divorziati risposati cui è concessa l'ultima parola sulla decisione di accostarsi all'eucaristia. L'ultima parola è ben lungi dall'essere l'unica parola: essa infatti giunge solo dopo un lungo e laborioso esame di coscienza e un cammino di conversione guidato dall'autorità ecclesiale del sacerdote. L'autorità ecclesiale, implicata nell'esame di coscienza e nel cammino di conversione dei divorziati risposati, risulta in primo piano nella via 'dottrinale'. Ma, come è risultato emblematicamente dalla recensione della posizione di Petrà, il giudizio dell'autorità ecclesiale sul primo matrimonio dei divorziati risposati non è concepibile come estrinseco rispetto alla loro situazione esistenziale; esso fa spazio invece alla valutazione della loro soggettività anche sotto il profilo morale.

La via 'morale' promuove l'istanza soggettiva della coscienza personale non senza l'implicazione oggettiva dell'autorità ecclesiale; viceversa, la via 'dottrinale' promuove l'istanza oggettiva dell'autorità ecclesiale non senza l'implicazione soggettiva della coscienza personale. Entrambe le vie, benché con rilevanza inversa, fanno spazio alle medesime istanze. La reciprocità delle due vie risulta comprovata dal fatto che in vista della traduzione pastorale delle rispettive istanze tutte e due offrono un percorso contrassegnato da criteri simili.

La via 'morale' e la via 'dottrinale' hanno tuttavia una diversa estensione. La prima giunge fino a ipotizzare la partecipazione dei divorziati risposati al sacramento dell'eucaristia; la seconda si spinge fino a immaginare lo scioglimento di un matrimonio rato e consumato. Sottoponiamo le istanze comuni e le rispettive diversità al vaglio del magistero.

3. L'INTERVENTO MAGISTERIALE

La recensione delle vie teologico-pastorali relative ai divorziati risposati aveva un intento paradigmatico, voleva cioè cogliere le istanze rilevanti presenti nel dibattito. Lo stesso intento essenziale guida la considerazione dei pronunciamenti del magistero. Nella ripresa mirata dei punti salienti del discernimento da esso operato, siamo aiutati dal recente documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*⁽³⁴⁾, un «*Sussidio per i pastori* [...] chiesto espressamente dal Sommo Pontefice Giovanni Paolo II per offrire ai Vescovi e ai Sacerdoti un aiuto nella difficile questione dell'accompagnamento pastorale dei fedeli divorziati risposati»⁽³⁵⁾. L'aiuto più precisamente proviene dall'*Introduzione* a firma del Card. Ratzinger, Prefetto della citata Congregazione, il quale, dopo aver descritto il contesto dei più recenti pronunciamenti del magistero in materia, riassume in otto tesi i contenuti essenziali della dottrina della Chiesa e risponde a cinque obiezioni mosse a quest'ultima.

Il discernimento del magistero a riguardo dei fedeli divorziati risposati può essere adeguatamente compreso se collocato entro la tradizionale dottrina sacramentaria della Chiesa. Richiamiamolo brevemente. Come è noto, essa ha un suo cardine nella dottrina dell'*ex opere operato*, definita al Concilio di Trento in polemica contro il principio della *sola fide* sostenuta dalla Riforma protestante⁽³⁶⁾. In base a tale dottrina, la grazia del sacramento dipende dal compiersi stesso del segno sacramentale (*opus operatum*) e non dalla fede di chi lo riceve o lo amministra (*opus operantis*). La dottrina dell'*ex opere operato* non risolve certo l'intera questione del rapporto tra fede e sacramento, che ha attraversato la storia e resta ancora oggi un punto cruciale della dottrina sacramentaria⁽³⁷⁾. Nella logica essenziale dei pronunciamenti dogmatici essa richiama tuttavia la verità irrinun-

(34) Ecco l'indicazione completa: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998.

(35) T. BERTONE, *Prefazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 5.

(36) Sessio VII, can. 8 (DS 1608). La definizione giunge al culmine di una serie di canoni finalizzati ad escludere un inadeguato rapporto tra fede e sacramento. Per una presentazione essenziale e puntuale si veda: F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa, 1995, 121-129.

(37) Per lo sviluppo storico: E. RUFFINI, *Sacramenti*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3, Casale Monferrato, Marietti, 1977, 184-210; per il presente: A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e la 'performance' rituale. Ripensare l'ex opere operato' a partire dall'antropologia culturale*, Padova, Edizioni Messaggero - Abbazia di Santa Giustina, 1999.

ciabile dell'oggettività del sacramento, ovvero di quella dimensione per cui la grazia del sacramento risulta irriducibile alla fede soggettiva di chi lo celebra⁽³⁸⁾. Superando una tendenziale cosificazione della grazia sacramentale, il rinnovamento della teologia sacramentaria prodottosi nel XX secolo per merito soprattutto del movimento liturgico, ha evidenziato ciò che peraltro la genuina tradizione cattolica aveva sempre supposto, ovvero l'indissociabile legame tra *opus operatum* e *Christus operans*: i sacramenti sono «atti di Gesù Cristo»⁽³⁹⁾. L'azione critica operante nel sacramento costituisce l'oggettivo alla quale l'azione della Chiesa è sottomessa e rispetto al quale essa regola la disciplina dei sacramenti. L'autorità ecclesiale è in tal senso limitata, non si estende cioè a determinare l'agire di Cristo ma è semmai da esso predeterminata. D'altra parte, l'autorità ecclesiale si estende fino a determinare le condizioni antropologiche, al minimo non contraddittorie e per quanto possibile più coerenti, per l'incontro sacramentale fruttuoso con Cristo.

Il breve richiamo alla dottrina sacramentale tradizionale dovrebbe ora agevolare la comprensione dei pronunciamenti magisteriali attuali relativi ai divorziati risposati. Riprendendo l'insegnamento della Chiesa già proposto in altra sede, il card. Ratzinger limita anzitutto la competenza della Chiesa sul sacramento del matrimonio: «La Chiesa crede che nessuno – neppure il Papa – ha il potere di sciogliere un matrimonio rato e consumato (cf CIC, can. 1141). Pertanto essa non può «riconoscere come valida una nuova unione, se era valido il precedente matrimonio»»⁽⁴⁰⁾. In sede di risposta ad alcune obiezioni circa le attuali posizioni del magistero, si ribadisce quanto appena considerato, lasciando intendere il riferimento implicito all'ipotesi avanzata da B. Petrà: «L'opinione, secondo cui il Papa potrebbe eventualmente sciogliere matrimoni irrimediabilmente falliti, deve pertanto essere qualificata come erronea. Il matrimonio sacramentale, consumato, non può essere sciolto da nessuno»⁽⁴¹⁾.

(38) L'evoluzione della teologia sacramentaria, uscita dalla contrapposizione tra fede e sacramento, indaga oggi sulla possibilità di mostrare la loro reciprocità, superando il semplice accostamento: S. UBBIALI, *La riflessione teologica sui sacramenti in epoca moderna e contemporanea*, in *Celebrare il Mistero di Cristo, I. La Celebrazione: Introduzione alla Liturgia Cristiana*, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1993, 303-336.

(39) G. COLOMBO, *La santità della Chiesa e i sacramenti. In margine all'opera di Gb. Lafont, Imaginer l'Eglise catholique*, in *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis*, a cura di F. CHICA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER, Casale Monferrato, Piemme, 1997, 366.

(40) J. RATZINGER, *Introduzione*, 12.

(41) *Ivi*, 27. Segnaliamo che sulla questione era pure intervenuto l'*Osservatore Romano* dell'11 novembre 1998, p. 1, con un articolo: *Il potere del Papa e il matrimonio cristiano*, siglato da tre asterischi.

La competenza sul sacramento del matrimonio rato e consumato è preterita anche alla coscienza personale dei coniugi: «Il consenso degli sposi, che costituisce il matrimonio, non è una semplice decisione privata, ma crea per ciascun partner una specifica situazione ecclesiale e sociale. Il matrimonio è una realtà della Chiesa e non concerne solo la relazione immediata degli sposi con Dio. Pertanto non compete in ultima istanza alla coscienza personale degli interessati, decidere, sul fondamento della propria convinzione, sulla sussistenza o meno di un matrimonio precedente e sul valore della nuova relazione»⁽⁴²⁾.

L'indisponibilità del sacramento per la coscienza personale è affermata dal magistero anche in riferimento alla confessione e all'eucaristia. L'indisponibilità è però qui legata al permanere della condizione di coniugalità, che nel caso venga interrotta apre la via ai sacramenti. «Questo concretamente significa che essi si pentano di aver infranto il vincolo sacramentale matrimoniale, che è immagine dell'unione sponsale fra Cristo e la Chiesa, e si separino da quella persona, che non è il loro legittimo coniuge. Se questo per motivi seri, ad esempio l'educazione dei figli, non è possibile, essi si devono proporre di vivere in piena continenza (cf *FC* 84)»⁽⁴³⁾. Al di fuori delle condizioni previste, viene esclusa la possibilità dell'ammissione dei divorziati risposati alla sacra Comunione, nonché l'eventualità che essi accedano di propria iniziativa alla mensa del Signore. L'eventualità prospettata dai vescovi dell'Oberrhein, che in taluni casi rispetta la decisione della coscienza personale dei divorziati risposati di accostarsi all'eucaristia, viene esclusa sulla base dell'inapplicabilità dell'*epikeia* e dell'*aequitas* canonica nell'ambito di norme, quali quella dell'indissolubilità del matrimonio, sulle quali la Chiesa non ha alcun potere discrezionale⁽⁴⁴⁾.

«La gravità della materia e le esigenze del bene spirituale della persona e del bene comune della Chiesa» motiva l'obbligo pastorale che viene ingiunto ai pastori «nel caso in cui il fedele che convive abitualmente *more uxorio* con una persona che non è la legittima moglie o il legittimo marito giudicasse possibile la ricezione della comunione eucaristica»: i pastori hanno «il grave dovere di ammonirlo che tale giudizio di coscienza è in aperto contrasto con la dottrina della Chiesa. Devono anche ricordare questa dottrina nell'insegnamento a tutti i fedeli loro affidati»⁽⁴⁵⁾.

(42) J. RATZINGER, *Introduzione*, 18.

(43) *Ivi*, 17-18.

(44) «Se il matrimonio precedente di fedeli divorziati risposati era valido, la loro nuova unione in nessuna circostanza può essere considerata come conforme al diritto, e pertanto per motivi intrinseci non è possibile una ricezione dei sacramenti. La coscienza del singolo è vincolata senza eccezioni a questa norma» (*ivi*, 24-25).

(45) CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi*, n. 6.

La partecipazione alla vita ecclesiale non può essere ridotta alla questione della ricezione dei sacramenti. Sulla base di questo principio il magistero è andato ribadendo la tesi per cui «i fedeli divorziati risposati rimangono membri del Popolo di Dio e devono sperimentare l'amore di Cristo e la vicinanza materna della Chiesa»⁽⁴⁶⁾. L'appartenenza alla Chiesa è precisata in termini di partecipazione attiva: «Siano esortati ad ascoltare la Parola di Dio, a frequentare il sacrificio della Messa, a perseverare nella preghiera, a dare incremento alle opere di carità e alle iniziative della comunità in favore della giustizia, a educare i figli nella fede cristiana, a coltivare lo spirito e le opere di penitenza per implorare così, di giorno in giorno, la grazia di Dio» (FC 84). L'accento finale alla grazia di Dio trova ulteriore sviluppo in chiusura a *Familiaris Consortio* 84, ove con tono impegnato si afferma: «con ferma fiducia essa [la Chiesa] crede che, anche quanti si sono allontanati dal comandamento del Signore ed in tale stato tuttora vivono, potranno ottenere da Dio la grazia della conversione e della salvezza, se avranno perseverato nella preghiera, nella penitenza e nella carità»⁽⁴⁷⁾. La fede nell'agire 'extra-sacramentale' della grazia viene illuminata dall'ulteriore forma di partecipazione alla vita ecclesiale ricordato nella Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, quello della comunione spirituale⁽⁴⁸⁾. La partecipazione attiva alla vita della Chiesa si estende fino al limite della compatibilità con la situazione oggettiva dei fedeli divorziati risposati. Secondo il dettato del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, essi non possono «esercitare certe responsabilità ecclesiali» (n. 1650) quali assumere l'incarico di padrino, servizi liturgici (Lettore, ministro straordinario dell'eucaristia), servizi catechetici (Insegnante di religione, catechista per la prima comunione ovvero per la cresima), partecipazione come membro al Consiglio pastorale diocesano ovvero parrocchiale. Benché non vi siano ragioni intrinseche che lo impediscano, viene sconsigliato che fedeli divorziati risposati fungano da testimoni di nozze⁽⁴⁹⁾.

(46) J. RATZINGER, *Introduzione*, 12.

(47) Similmente si esprime la: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, n. 219: «Senza dimenticare che Dio ha legato la grazia alla Chiesa quale sacramento di salvezza, occorre educarli [i divorziati risposati] a sperare sempre nella grazia di Dio, unico giudice delle coscienze».

(48) CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi*, n. 6.

(49) Cf J. RATZINGER, *Introduzione*, 16-17; cf anche: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, n. 218.

4. RIPRESA CRITICA

La ricognizione sintetica delle due vie, 'morale' e 'dottrinale', e dell'insegnamento del magistero ci ha offerto le istanze principali e i criteri essenziali in gioco nell'odierno dibattito sui divorziati risposati. Punto cruciale di tale dibattito è la partecipazione ai sacramenti. Secondo il dettato magisteriale, i divorziati risposati sono esclusi dai sacramenti, in modo assoluto da un secondo matrimonio, a determinate condizioni dagli altri sacramenti. L'esclusione di un secondo matrimonio limita la via tracciata da Petrà. L'esclusione dall'eucaristia limita invece la via avanzata dai vescovi dell'Oberrhein. Indagando ora criticamente gli elementi acquisiti miriamo a lasciar trasparire la direzione nella quale è possibile e necessario continuare la ricerca di soluzioni per la pastorale dei divorziati risposati.

4.1. *L'esclusione di un nuovo sacramento del matrimonio*

Al di fuori della posizione che egli s'impegna a giustificare, ovvero quella che estendendo la *potestas* della Chiesa ai matrimoni rati e consumati ritiene formalmente possibile lo scioglimento di un matrimonio valido, tutte le altre, secondo Petrà, «aggirano la questione, sia entrando nella storia personale dei nubendi e scavando nel consenso alla ricerca di un qualche filo di invalidità, sia prescindendo da essa e limitandosi a giudicare le realtà della nuova unione: tutto ciò per lo più ricorrendo a qualche forma di foro interno, ma non senza alcuni consistenti spunti di foro esterno»⁽⁵⁰⁾. L'intera serie dei sentieri proposti viene così ricondotto a due principali soluzioni, nominate, in relazione al diverso trauma dottrinale e comunitario che comportano, *via indolore* e *via dolorosa*.

La via indolore «prescinde dalla determinazione oggettiva della prima unione: considera la concreta situazione "in atto" dei divorziati risposati e tende a regolare l'attualità della situazione nella luce della loro consapevolezza e disposizione. È una via che potrebbe non ingiustamente essere qualificata come "indolore", giacché è quella che apparentemente provoca un minor trauma dottrinale e comunitario».

La via dolorosa «si sforza di prendere atto e di riconoscere in qualche modo il fallimento della prima unione, dotando la dottrina cattolica sul matrimonio della possibilità, variamente pensata nelle diverse soluzioni, di fare spazio alla realtà del fallimento matrimoniale e contemporaneamente di offrire una qualche forma di riconoscimento alla nuova unione. È questa una via "dolorosa", giacché sembra la più traumatica sul piano dottrinale e forse anche comunitario»⁽⁵¹⁾.

(50) B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 86.

(51) *Ivi*, 42.

L'apparente vantaggio della via indolore presenta, secondo Petrà, non pochi problemi e nasconde in realtà pericolose insidie. In primo luogo, il riconoscimento anche solo implicito di una nuova unione stante la validità della precedente introdurrebbe «*di fatto* una nuova concezione del matrimonio cattolico: la concezione, cioè, del matrimonio come *praticamente dissolubile*. In secondo luogo, il rilievo concesso alla coscienza personale degli interessati, se per un verso ne rispetta la dignità, di contro «non garantisce affatto contro la lesione della dignità di tutte le persone coinvolte, specie del primo coniuge, spesso inascoltato; espone al rischio di essere psicologicamente influenzati dalla comunicazione diretta e personale nella quale l'oggettività tende frequentemente a essere occultata dalla presenza sofferente della persona; include una banalizzazione del significato del sacramento del matrimonio e del legame coniugale»⁽⁵²⁾.

A queste principali obiezioni, che riguardano generalmente le diverse soluzioni della cosiddetta via indolore, Petrà ne aggiunge di specifiche per quanto riguarda la principale tra di esse, quella dei vescovi dell'Oberrhein.

Il ruolo dell'accompagnatore non assomiglia più a quello del consulente che non a quello del responsabile della comunità? E se la valutazione del ministro o del parroco è totalmente diversa da quella del divorziato risposato devono forse i primi limitarsi a essere i notai della volontà individuale? E ancora, se la coscienza del divorziato risposato consapevole della validità della prima unione ma nell'impossibilità di ritorno lo abilita all'eucaristia pur vivendo tranquillamente *more coniugali* con il secondo coniuge, allora come conservare la dottrina che l'esercizio della sessualità è vero nel matrimonio e che il matrimonio cristiano è vero nel sacramento? Ancora, il fatto che sia lecita nelle diocesi dell'Oberrhein questa prassi può essere limitato ai confini di quelle Chiese locali, dal momento che la condizione dei divorziati risposati non è certamente legata a fattori locali e delimitati? Ciò che è lecito e non rifiutato per alcune Chiese locali, anche da Roma, come potrebbe essere considerato assolutamente lecito e non accettabile in un'altra Chiesa locale? E in mancanza di esplicita proibizione di un vescovo non potrebbe questa stessa prassi essere applicata senza turbamenti da un qualsiasi prete-accompagnatore in qualsiasi parte del mondo⁽⁵³⁾?

La serie di obiezioni e interrogativi critici convince Petrà a cercare in altra direzione la risoluzione del problema pastorale costituito dai divorziati risposati. Prima di passare alla valutazione critica della sua proposta, conviene però già valutare le ragioni appena viste che l'hanno indotto a scartare la via emblematicamente tracciata dai vescovi dell'Oberrhein. Esse si raccolgono intorno alla preoccupazione per la

(52) *Ivi*, 87.

(53) *Ivi*, 101.

duplice salvaguardia della dottrina dell'indissolubilità e dell'oggettività del giudizio, che la via 'morale' porrebbe in pericolo. A proposito della prima preoccupazione, si deve dire che se la via 'morale' introduce una concezione del matrimonio come praticamente dissolubile, non si vede come la via 'dottrinale' suggerita da Petrà non faccia altrettanto. La dissolubilità matrimoniale che nel primo caso sarebbe introdotta «di fatto», nel secondo caso diventerebbe sancita «di diritto». Il singolo caso di fallimento che in quanto tale non pregiudica la dottrina, viene nell'ipotesi di Petrà assunto come motivo per riconfigurare la dottrina dell'indissolubilità. In tal senso, ci sembra che la possibilità di sciogliere un matrimonio canonicamente valido getti maggiori ombre sulla dottrina dell'indissolubilità matrimoniale che non la possibilità per i divorziati risposati di accostarsi all'eucaristia.

La preoccupazione per l'oggettività del giudizio porta Petrà a sottolineare il rischio di soggettivismo che il rilievo dato alla coscienza in soluzioni come quelle dei vescovi dell'Oberrhein potrebbe favorire. Che la coscienza soggettiva possa incorrere in questo rischio è innegabile. Si può d'altro canto non correrlo? Si può cioè, per garantirsi contro ogni abuso, togliere alla coscienza ogni voce in capitolo per consegnare il giudizio alla sola istanza oggettiva? L'analisi della posizione di Petrà ha messo in luce come anche la rivendicazione dell'istanza oggettiva non possa prescindere dall'implicare la soggettività della coscienza. Che poi l'istanza oggettiva non sia costituita dal solo sacerdote, ma da un organo quale quello ipotizzato da Petrà, non toglie il fatto che anch'esso, essendo composto di persone che devono non semplicemente applicare la legge (cosa che peraltro non esclude mai il problema dell'interpretazione) ma giudicare in scienza e coscienza, possa incorrere in pericoli simili a quelli del singolo sacerdote. In ogni caso ciò che non può essere evitato, a prezzo dei possibili rischi, è il coinvolgimento della coscienza personale nella determinazione del giudizio sul fallimento irreversibile di un matrimonio.

Il punto di leva della via oggettiva proposta da Petrà sta nell'estendere la *potestas* della Chiesa sui matrimoni rati e consumati. Ciò viene giustificato mediante l'indagine critica dell'evidenza comune, biblica e culturale, per la quale la morte fisica del coniuge pone fine al vincolo matrimoniale e consente quindi ai vedovi di accedere a nuove nozze. La tesi avanzata è che l'esclusione della competenza della Chiesa sui matrimoni rati e consumati sia frutto dell'ingenua accettazione da parte della Chiesa di tale evidenza. L'implicito in essa contenuta, ovvero il potere apostolico di sciogliere il matrimonio valido, andrebbe esplicitato in modo che possa essere esteso alle situazioni di irreversibile separazione tra i coniugi assimilabili a quelle della morte fisica di uno dei due. Una simile tesi ritiene che l'accettazione pacifica dell'incompetenza della Chiesa sui matrimoni rati e consuma-

ti sia dovuta a una carenza di consapevolezza. Non potrebbe invece l'accettazione pacifica di tale incompetenza costituire il riconoscimento pratico della sua validità? Che la Chiesa non abbia mai esteso la sua competenza sui matrimoni rati e consumati è per inconsapevolezza tematica del proprio potere o per consapevolezza atematica dei suoi limiti? L'assenso pratico non può contenere delle ragioni che, benché non esplicitate criticamente, sono da esso implicitamente presupposte? La tradizione non semplicemente veicola verità: le interpreta. L'assenso pratico non è dunque necessariamente solo ratifica ingenua, ma potrebbe essere riconoscimento implicito di una verità. Da questo punto di vista, se è vero che l'indagine critica può aiutare nel distinguere gli elementi spuri del *depositum fidei*, è altrettanto vero che il discernimento autorevole spetta, per ragioni non argomentative ma carismatiche, al magistero. In tal senso, l'esplicita coscienza dell'incompetenza sui matrimoni rati e consumati di ogni autorità della Chiesa, compreso il Papa, che è andata emergendo soprattutto negli ultimi due secoli non può non essere considerata. Per quanto la via ipotizzata da Petrà non sia priva di ragioni, non si può negare che essa vada in un'altra direzione rispetto a quella del magistero, che tra l'altro, come abbiamo visto, ha ultimamente qualificato la tesi come erronea.

Ammesso pure per ipotesi la validità della tesi che riconosce la competenza alla Chiesa sui matrimoni rati e consumati, resta ancora il problema della sua estensibilità al di là del caso di morte fisica del coniuge. La diversità tra questa fattispecie e quella determinata dalla decisione, più o meno colpevole, dei coniugi irreversibilmente separati sta nel fatto che in questo secondo caso l'economia terrena, la sola in cui vale il matrimonio nella forma che conosciamo, vede ancora la presenza del coniuge, pur irrimediabilmente separato. La vicenda storica di una libertà si conclude con la morte fisica, e non con le scelte, per quanto irreversibili possano essere, che essa pone. In questo senso, l'irreversibilità storica di un matrimonio sciolto per la morte fisica di un coniuge o per definitiva separazione dei due mantiene una differenza qualitativa che potrebbe anche rendere ragione del perché il sacramento del matrimonio, in quanto realtà storica, possa essere reiterato solo laddove la realtà storica, ovvero la libertà stessa del coniuge, è non solo moralmente ma ontologicamente impedita a esercitarsi. Per quanto la vicenda dei coniugi possa incorrere nel fallimento, va infatti considerato che essa resta vicenda sacramentale, ovvero coinvolge l'amore indissolubile di Cristo, il quale non viene meno rispetto a quella storia. La dimensione sacramentale è profondamente implicata in quella morale-canonica; quest'ultima è epifenomeno storico di un realtà cristologico-ecclesiale. L'indissolubilità della vicenda coniugale è il risvolto etico dell'indissolubilità ontologi-

ca dell'amore di Cristo per la sua Chiesa. La fine del vincolo coniugale non è peraltro la fine di ogni vincolo etico tra coloro che l'hanno vissuto: si pensi alla responsabilità anche solo civile che il coniuge mantiene rispetto all'altro e tanto più alla responsabilità comune dei due coniugi divorziati rispetto agli eventuali figli.

La non contraddittorietà di più legami coniugali storici rispetto alla condizione escatologica è stata chiaramente affermata, benché non argomentata, da Gesù, sancita per autorità apostolica e trasmessa dalla tradizione ecclesiale⁽⁵⁴⁾. La non chiarezza e ambiguità dell'incidenza della morte fisica rispetto al vincolo matrimoniale, viene assunta da Petrà a conforto della non chiarezza e ambiguità dell'incidenza del divorzio irreversibile e delle seconde nozze sul precedente matrimonio sacramentale⁽⁵⁵⁾. Dal punto di vista metodologico sembrerebbe più adeguato, prima di estendere un'oscurità, di tentare di far luce laddove non fosse presente. Ciò non toglie il fatto segnalato da Petrà della scarsa intelligenza escatologica, in specie relativa al matrimonio, finora presente nella Chiesa⁽⁵⁶⁾.

4.2. La partecipazione agli altri sacramenti

A differenza del sacramento del matrimonio, non reiterabile stante la validità del precedente, la partecipazione dei divorziati risposati agli altri sacramenti, in specie a quelli della Riconciliazione e dell'Eucaristia⁽⁵⁷⁾, non è necessariamente esclusa, ma vincolata a determinate condizioni, quelle cioè di impegnarsi ad astenersi dagli atti propri dei coniugi e di evitare lo scandalo. Benché «la partecipazione alla vita ecclesiale non può essere ridotta alla questione della ricezione della comunione»⁽⁵⁸⁾, nondimeno proprio questo si presenta come

(54) Cf Mt 22, 23-33 par.; 1 Cor 7.

(55) «A esso – al giudizio di *irreversibile separazione* che configura una situazione analoga a quella della morte – dovrebbe essere attribuita la stessa capacità risolutiva del vincolo che viene attribuita alla morte, con le stesse ambiguità e non-chiarezze che ancora permangono in riferimento alla morte» (B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 238).

(56) Un'ulteriore difficoltà, meno rilevante ma non insignificante, che si potrebbe rinvenire nella soluzione di Petrà è di carattere ecumenico. Benché infatti la sua tesi si sia sviluppata facendo tesoro della tradizione ortodossa dell'*oikonomia*, essa giunge a proporre un ampliamento della potestà del Papa, che non può non avere ripercussioni proprio su quella tradizione cui ci si è ispirati.

(57) Si dovrebbe aggiungere anche il sacramento dell'Unzione degli Infermi, il quale peraltro, data la situazione esistenziale che prevede – grave malattia, prevedibile morte, rischio di vita – comporta normalmente meno problemi, poiché è normale che l'interessato/a a causa di tale condizione viva la relazione con l'altro coniuge *tamquam frater et soror*.

(58) J. RATZINGER, *Introduzione*, 14.

il vero *punctum dolens* dell'attuale pastorale dei divorziati risposati. Che la Chiesa abbia competenza sulla disciplina dei sacramenti è fatto pacifico: spetta ad essa indicare a quali condizioni la pratica della vita cristiana non contraddice ma è piuttosto in grado di esprimere il senso oggettivo del sacramento. Il problema nel caso dei divorziati risposati è se le condizioni poste siano giustificabili sotto il profilo della dottrina ed esigibili in ogni caso, a prescindere dalla peculiarità delle singole situazioni.

Le ragioni soggiacenti alla prassi della Chiesa di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati sono due. La prima, di ordine dottrinale, è dovuta al fatto che «il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'eucaristia». La seconda, di ordine pastorale, sostiene che «se si ammettessero queste persone all'eucaristia, i fedeli rimarrebbero indotti in errore e confusione circa la dottrina della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio»⁽⁵⁹⁾.

La ragione pastorale può essere anticipata nella breve considerazione che intendiamo fare, poiché riteniamo non comporti grosse difficoltà ad essere superata. Lo è anzitutto per il fatto che l'eventuale ricezione della eucaristia da parte dei divorziati risposati, comporta per loro l'obbligo, come per ogni altro comportamento di ogni altro membro della Chiesa, di evitare lo scandalo agli altri fedeli. A questo proposito andrà ricordato che la responsabilità affinché la dottrina della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio sia compresa dai fedeli, senza errore e confusione, non è prerogativa dei soli divorziati risposati. Gli altri fedeli, debitamente istruiti dai pastori, hanno pure il dovere di accrescere la loro fede, in modo tale che siano in grado di comprendere le ragioni di determinate scelte pastorali. In riferimento alla soluzione prospettata dai vescovi dell'Oberrhein va poi comunque sottolineata la distinzione, cui essi attribuiscono importanza fondamentale in ordine alla corretta comprensione della loro proposta, tra «ammettere» e «accostarsi» alla comunione eucaristica (Lcont 5). La possibilità da essi aperta rispetto alla ricezione dell'eucaristia non prevede in alcun modo un'autorizzazione ufficiale e nemmeno una semplice concessione da parte della Chiesa. Essa si giustifica semmai in riferimento al ruolo imprescindibile che viene riconosciuto alla coscienza personale nell'ambito delle scelte che implicano la fede.

Questa ragione ci introduce nella valutazione della prima e più rilevante ragione che viene addotta dal magistero per non ammettere i divorziati risposati alla comunione sacramentale, e cioè la *contraddizione oggettiva* tra l'amore umano che essi vivono e l'amore cristia-

(59) *Familiaris Consortio*, 84.

no, significato e attuato nell'eucaristia. È anzitutto necessario chiarire il significato dell'oggettiva contraddittorietà rilevata dal magistero, per via dell'evoluzione che essa ha avuto⁽⁶⁰⁾. Il *terminus a quo* è rappresentato dal *CIC* del 1917, il quale, assimilando la condizione dei divorziati risposati a quella dei bigami, li ritiene «*ipso facto infames*» (can. 2356) e come tali esclusi dai sacramenti. Il *terminus ad quem* sotto il profilo canonico, in cui peraltro risuona l'eco del rinnovamento della dottrina matrimoniale e familiare promossa dal Concilio Vaticano II e sviluppata in *Familiaris Consortio*, è il *CIC* oggi vigente, nel quale decade la qualifica di bigami per i divorziati risposati, ma in cui viene ribadita l'impossibilità di accedere all'eucaristia per coloro che «ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto» (can. 915)⁽⁶¹⁾. Benché la categoria di peccato grave sia quella che il *CIC* adotta quale criterio di non ammissione ai sacramenti, essa non viene in tale sede chiarita. Di necessità si è rimandati ad altra sede. Luogo autorevole di riferimento può essere ritenuta l'Esortazione post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia*, nell'ambito della quale il Papa, proprio in riferimento alla distinzione teologica dei peccati afferma che «il peccato *grave* si identifica praticamente, nella dottrina e nell'azione pastorale della Chiesa, col peccato *mortale*». In linea con l'insegnamento tradizionale della Chiesa, il Papa ricorda inoltre che «è *peccato mortale* quello che ha per oggetto una materia grave e che, inoltre, viene commesso con piena consapevolezza e deliberato consenso» (RP 17). Il concetto di peccato mortale, con i suoi tre elementi costitutivi⁽⁶²⁾, si presenta quale concetto interpretativo di quella oggettiva contraddittorietà che costituisce la ragione dottrinale dell'esclusione dei divorziati risposati dalla ricezione dei sacramenti. Se l'interpretazione è corretta ciò significa che tale oggettività non può essere

(60) Il cammino del magistero è sinteticamente richiamato da: J. RATZINGER, *Introduzione*, 8-11. Per una considerazione maggiormente analitica e riccamente documentata si veda invece: B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 25-40.

(61) La medesima espressione viene impiegata per indicare coloro ai quali non va conferita l'unzione degli infermi (can. 1007). Il concetto di «peccato grave» è pure impiegato per indicare ciò che obbligatoriamente il fedele deve confessare «per ricevere il salutare rimedio del sacramento della penitenza» (cann. 987-988). Il riferimento esplicito ai divorziati risposati non è fatto, ma è tuttavia stato affermato dalla Commissione per la riforma del Codice nella *Relatio complectens syntheses animadversionum ab em. mis atque exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Città del Vaticano, 1981, 214. Il riferimento ai divorziati risposati è, in ogni caso, chiaramente supposto da: J. RATZINGER, *Introduzione*, 10.

(62) La dottrina tradizionale insegna che l'assenza di uno dei tre elementi determina il passaggio dal peccato mortale a quello veniale, il quale può così dipendere dall'assenza di materia grave (*ex parvitate materiae*) o di uno degli altri due elementi (*ex imperfectione actus*).

pensata in modo meramente oggettivo, poiché implica elementi soggettivi. Che i divorziati risposati possano trovarsi in stato di peccato mortale non è certo impossibile; che però lo siano necessariamente, per il solo fatto che sono divorziati risposati sembra deduzione indebita. Ammesso infatti che la loro situazione costituisca materia grave, resta ancora da determinare la loro condizione soggettiva. La situazione in cui si trovano è frutto di piena consapevolezza? E nel caso lo sia, anche di deliberato consenso? Che questo non possa essere automaticamente stabilito, oltre che per l'incompetenza che la Chiesa stessa ha sull'intimità della coscienza personale, appare anche per via del riconoscimento da parte del magistero di talune situazioni in cui né il ripristino del precedente matrimonio, né il porre fine alla successiva convivenza coniugale si presentano come soluzioni possibili. L'irreversibilità della prima separazione e la consistenza – anche di obbligo morale, per esempio rispetto ad eventuali figli – assunta dalla seconda unione impediscono altre scelte. Il principio classico della dottrina morale cattolica – *ultra posse nemo tenetur* – sembrerebbe sufficiente in questo caso almeno per escludere che la permanenza dello stato di divorziato risposato corrisponda *sic et simpliciter* a quello di ostinazione in peccato grave manifesto.

L'esclusione di tale corrispondenza viene ancora più in luce qualora si tenga conto della fede della Chiesa relativamente ai fedeli divorziati risposati, ovvero di come «con ferma fiducia essa crede che, anche quanti si sono allontanati dal comandamento del Signore ed in tale stato tuttora vivono, potranno ottenere da Dio la grazia della conversione e della salvezza, se avranno perseverato nella preghiera, nella penitenza e nella carità»⁽⁶³⁾. La fede della Chiesa nel loro possibile stato di grazia è pure implicitamente espressa nella richiesta rivolta ai fedeli divorziati risposati di partecipare attivamente alla vita della comunità cristiana, partecipazione che non può essere cristianamente concepita se non come suscitata e sostenuta dalla grazia dello Spirito⁽⁶⁴⁾. Se tale interpretazione è corretta sembra doversi però rilevare una «dissonanza» nell'insegnamento magisteriale relativo ai divorziati risposati⁽⁶⁵⁾. Per un verso essi si troverebbero in stato di peccato mortale, il che escluderebbe la grazia; per altro verso, la

(63) *Familiaris Consortio*, 84.

(64) In particolare un indizio di come il magistero sembri riconoscere la relazione di grazia possibile ai divorziati risposati deriva dall'invito a che essi facciano la comunione spirituale. Su questo tema: B. WEISS, *Geistliche Kommunion – eine Hilfe für wiederverheiratete Geschiedene?*, in *Geschieden Wiederverheiratet Abgewiesen?*, 226-235.

(65) W. BREUNING, *Der Gnadenstand als Voraussetzung für den Kommunionempfang und die Situation wiederverheirateter Geschiedener. Die Bedeutung des Gewissensurteils*, in *Geschieden Wiederverheiratet Abgewiesen?*, 216.

partecipazione alla vita ecclesiale ad essi richiesta necessiterebbe della grazia. La soluzione che ricompone la dissonanza sembra rinvenibile nella condizione posta affinché non sia contraddetta la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio, quella della continenza perfetta. Che la condizione sia onerosa è certamente riconosciuto dal magistero, il quale insiste perché se ne tenga conto nella prassi pastorale. Che essa possa tuttavia essere prospettata come via pastorale è possibilità legittima autorevolmente affermata dal magistero. Che essa sia condizione esigibile da tutti merita di essere problematizzato.

Una prima considerazione, di ordine morale, fa riferimento alla legittimità e all'utilità di richiedere ad una coppia la piena continenza e insieme il mantenimento del legame affettivo. Si dirà che questo può essere paragonabile a ciò che può capitare per altri motivi, di salute per esempio, anche nei matrimoni regolari. La differenza è che ciò che nei matrimoni regolari sarebbe un male inevitabile, qui diventerebbe un bene auspicabile. E se invece che un bene ciò rischiasse di compromettere, come lo rischia in relazioni matrimoniali, quella relazione che date le circostanze è bene che si mantenga⁽⁶⁶⁾? L'eventuale abolizione dell'astensione dagli atti propri dei coniugi quale condizione per l'ammissione ai sacramenti configurerebbe tuttavia una situazione in cui l'esercizio della sessualità avviene al di fuori del matrimonio sacramentale. È immaginabile la situazione di due battezzati che pur vivendo *more uxorio* non realizzano il sacramento del matrimonio? Ciò indurrebbe a riconoscere la non coincidenza tra matrimonio sacramentale e unione coniugale. Questo ci induce a passare a un altro tipo di considerazione, riguardante la concezione del matrimonio che sembra soggiacere all'attuale disciplina canonico-sacramentale.

La rinnovata teologia del matrimonio, che se è vero che non ha dissolto la nozione di «contratto» l'ha certamente integrata in quella di «patto», invita nondimeno a concepire il primo come emergenza istituzionale del secondo e non come realtà meramente oggettiva⁽⁶⁷⁾. Se tale è l'evoluzione della teologia del sacramento del matrimonio, sembra doversi riconoscere che non basta il contratto per parlare di realtà sacramentale del matrimonio. La non coincidenza tra contratto e sacramento, tuttavia, non esclude di per sé che un contratto, pur

(66) Conoscendo i pericoli, il realismo paolino offre per la stabilità dell'unione coniugale la seguente raccomandazione: «Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione» (1 Cor 7,5).

(67) Lo si può indurre dalle parole dello stesso: J. RATZINGER, *Introduzione*, 26-28. Per lo sviluppo di questo tema si veda: J. GRÜNDEL, *Ehescheidung und Wiederheirat. Moraltheologische Erwägungen*, in *Geschieden Wiederverheiratet Abgewiesen?*, 284-298.

senza essere sacramento, nondimeno presenti delle ragioni di bene. Non ha per questo la Chiesa a disposizione la dottrina del matrimonio naturale? Non è forse il tempo di riconoscere che la distinzione tra le due realtà, umana e sacramentale del matrimonio, va preferita alla identità, e non solo per i divorziati risposati? ⁽⁶⁸⁾ Nell'ipotesi di differenziare tra contratto e sacramento, si aprirebbe lo spazio per riconoscere legittimità almeno a quelle unioni tra coniugi cristiani, quali quelle dei divorziati risposati, in cui l'accesso al sacramento del matrimonio si presenta *iure divino* impossibile, ma l'unione appare come il bene maggiore da loro realizzabile. Al di là dell'eventuale rilievo canonico che simile ipotesi potrà trovare in futuro, è opportuno chiedersi se fin da oggi non sussistano soluzioni, che senza compromettere la dottrina dell'indissolubilità matrimoniale (escludendo quindi un secondo matrimonio sacramentale stante la validità del primo) non escludano la possibilità ai divorziati risposati che vivono tale condizione come la migliore possibile dal punto di vista morale (poiché altre soluzioni come quella del ritorno al precedente coniuge, o della separazione dall'attuale, o dell'astinenza completa dai rapporti coniugali risultino impossibili) di accostarsi agli altri sacramenti.

Nel tentativo di offrire una via che verificasse tali condizioni, i vescovi tedeschi dell'Oberrhein hanno assunto, all'interno della tradizione dottrinale della Chiesa, il concetto di *epikeia* e di *aequitas* canonica. A questa eventualità si oppone il magistero pontificio, sul presupposto della inapplicabilità dell'*epikeia* nell'ambito di norme di «diritto divino», come è quella dell'indissolubilità matrimoniale. Affermando questo criterio, il card. Ratzinger rimanda esplicitamente a due contributi, rispettivamente di P.G. Marcuzzi e A. Rodríguez Luño, contenuti nel *Sussidio pastorale*. Cerchiamo di intendere la questione relativa all'*epikeia* in dialogo critico con tali contributi.

«Lo studio delle fonti classiche non lascia alcun dubbio sul fatto che l'*epicheia* è stata vista, a tutti gli effetti e nel senso più rigoroso, come una virtù morale» ⁽⁶⁹⁾. Differenziandosi dalla logica dell'eccezione, della tolleranza o della dispensa «l'*epicheia* è principio di una scelta eccellente, e non significa né ha mai significato che, per eccezione, sia moralmente possibile ammettere un po' di ingiustizia, un

(68) Questa soluzione è ipotizzata da: G. COLOMBO, *La santità della Chiesa*, 367, come la più pertinente all'attuale contesto socio-religioso.

(69) A. RODRÍGUEZ LUÑO, *L'epicheia nella cura pastorale dei fedeli divorziati risposati*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 75. Il contributo rimanda a due precedenti studi: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, «Acta Philosophica» 6 (1997/2) 197-236; *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (II)*, «Acta Philosophica» 7 (1998/1) 65-88.

po' di lussuria e via dicendo, fino ad arrivare al compromesso desiderato con le tendenze culturali in atto»⁽⁷⁰⁾. In quanto eccelsa virtù morale, l'*epikeia* è «il principio di scelte non solo buone, ma addirittura eccellenti e ottime»⁽⁷¹⁾, tanto da poter essere definita da s. Tommaso come *superior regula humanorum actuum*⁽⁷²⁾. Ogni comprensione dell'*epikeia* che la intenda come scusante piuttosto che come miglioramento nell'applicazione della legge generale a singoli casi particolari, non potrà che pervertirne il senso.

In quanto virtù morale, legata cioè all'esercizio della libertà umana, l'applicazione dell'*epikeia* non è senza vincoli. Come abbiamo appena ricordato, la sua applicazione non può valicare il limite delle norme *iure divino*. Il limite fissato all'applicazione dell'*epikeia* spiega la sua incompetenza in ambito sacramentale: «Se il matrimonio precedente di fedeli divorziati risposati era valido, la loro nuova unione in nessuna circostanza può essere considerata come conforme al diritto, e pertanto per motivi intrinseci non è possibile una ricezione dei sacramenti. La coscienza del singolo è vincolata senza eccezioni a questa norma»⁽⁷³⁾.

L'inammissibilità dei divorziati risposati ai sacramenti è concepita come implicazione intrinseca della loro impossibilità di accedere a un nuovo matrimonio sacramentale. L'impossibilità di applicare l'*epikeia* rispetto alla validità del sacramento del matrimonio, ne impedirebbe l'applicazione anche rispetto alla partecipazione agli altri sacramenti⁽⁷⁴⁾. Benché la posizione del magistero sull'esclusione dell'*epikeia* nell'ambito del sacramento del matrimonio appaia perentoria, nondi-

(70) A. RODRÍGUEZ LUÑO, *L'epikeia nella cura pastorale*, 81-82.

(71) P.G. MARCUZZI, *Applicazione di «Aequitas et Epikeia» ai contenuti della Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 14 settembre 1994*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 75.

(72) S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, q.120, art.2, c.

(73) J. RATZINGER, *Introduzione*, 24-25.

(74) Questa interpretazione viene sostenuta da: P.G. MARCUZZI, *Applicazione di «Aequitas et Epikeia»*, 88-98, cui lo stesso Ratzinger esplicitamente rimanda (J. RATZINGER, *Introduzione*, 24). Tirando la conclusione della sua analisi sull'*aequitas canonica* ed estendendola a quella di *epikeia*, Marcuzzi afferma che a riguardo dei divorziati risposati «non si tratta tanto di applicare l'equità canonica al disposto del can. 915, quanto piuttosto della impossibilità di applicarla al can. 1056, che ha come conseguenza il can. 915. Il can. 1056 espone una legge di diritto naturale, confermata dal diritto divino, perciò questa legge non ha, per sua stessa natura, alcuna possibilità di allentamento del cosiddetto rigore della legge, come appunto avverrebbe con l'applicazione della equità». Per facilitare la comprensione riportiamo i due canoni citati. Can. 915: «Non siano ammessi alla sacra comunione gli scomunicati e gli interdetti, dopo l'irrogazione o la dichiarazione della pena e gli altri che ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto»; can. 1056: «Le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità, che nel matrimonio cristiano conseguono una peculiare stabilità in ragione del sacramento».

meno un'ulteriore considerazione sembra mettere in luce come essa, di fatto, non lo sia. A seguito dell'avvenuta revisione del Diritto Canonico, si dovrebbe poter «escludere per quanto possibile ogni divario tra la verità verificabile nel processo e la verità oggettiva conosciuta dalla retta coscienza»⁽⁷⁵⁾. Per quanto remota possa essere divenuta l'eventualità di tale divario, la sua possibilità non è tuttavia esclusa in assoluto. È lo stesso card. Ratzinger che lo conferma. Pur non mancando infatti di opporre le ragioni del nuovo diritto processuale ai «molti [che] propongono di permettere eccezioni dalla norma ecclesiale sulla base dei tradizionali principi dell'*epikeia* e della *aequitas canonica*»⁽⁷⁶⁾, egli non manca di aggiungere la seguente precisazione: «Certamente non è escluso che in processi matrimoniali interven-gano errori. In alcune parti della Chiesa non esistono ancora tribunali ecclesiastici che funzionino bene. Talora i processi durano in modo eccessivamente lungo. In alcuni casi terminano con sentenze problematiche. Non sembra qui in linea di principio esclusa l'applicazione della *epikeia* in "foro interno"»⁽⁷⁷⁾.

Che l'*epikeia* non solo non sia di principio esclusa in ambito sacramentale, ma già vi operi, sembra del resto attestato dallo stesso studio di Marcuzzi, il quale la rileva presente nel principio richiesto ai divorziati risposati di «astenersi dagli atti propri dei coniugi» (FC 84). «Questo principio eccezionale, se in certo modo supera la prima e fondamentale ragione del principio generale [la negazione delle proprietà essenziali del matrimonio naturale: l'unità e l'indissolubilità], non sembra però che possa eliminare del tutto la *ratio scandali*, in quanto la vita in comune continuerebbe, nonostante l'interruzione dei rapporti sessuali. Già in questo c'è un evidente applicazione dell'equità canonica»⁽⁷⁸⁾.

La questione dell'applicazione dell'*epikeia* in ambito sacramentale meriterebbe di essere approfondita: le brevi considerazioni qui proposte si limitano ad indicare un compito che andrebbe svolto. Da tale compito possiamo in questa sede astenerci, poiché l'applicazione dell'*epikeia* che andiamo valutando non pretende di estenderla oltre i limiti delle norme *iure divino*, quale è quella della indissolubilità del matrimonio sacramentale. I vescovi dell'Oberrhein sottraggono decisamente alla competenza della coscienza la possibilità di giudicare la sacramentalità di un matrimonio successivo al precedente valido. L'ambito in cui ammettono l'*epikeia* è quello dell'esame della coscienza personale dei divorziati risposati circa la propria responsabilità morale ed eventualmente circa il proprio stato di colpevolezza relativamente

(75) CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi*, n. 9.

(76) J. RATZINGER, *Introduzione*, 24.

(77) *Ivi*, 25-26.

(78) P.G. MARCUZZI, *Applicazione di «Aequitas et Epikeia»*, 90.

alla rottura del primo matrimonio e al perdurare della seconda convivenza matrimoniale. È possibile e legittimo escludere tale competenza della coscienza? Una certa interpretazione della condizione canonica di esclusione dall'eucaristia, riferita ai «in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes» sembrerebbe affermarlo:

L'espressione «obstinate perseverantes», che perseverano con ostinazione, del can. 915 del Codice di Diritto Canonico comprende primariamente la cattiva volontà dei fedeli divorziati, che si sono risposati contro la legge di Dio e della Chiesa; ma pure la semplice volontà dei fedeli divorziati, i quali, pur essendosi pentiti del grave peccato commesso di aver attentato matrimonio civile, continuano a convivere insieme *more uxorio*, anche se la situazione non si presenta più come «ostinata», ma solo «necessaria»⁽⁷⁹⁾.

Una simile deduzione però, oltre che implicare una concezione morale del peccato grave discutibile, poiché, come abbiamo visto, astrae dagli elementi soggettivi, appare problematica in riferimento alla stessa normativa canonica, la quale, come nota lo stesso autore della deduzione appena riportata, per l'infrazione di una pena ecclesiastica esige sempre la grave imputabilità del reo per dolo o per colpa (can. 1321 § 1)⁽⁸⁰⁾. L'equiparazione canonica della volontà cattiva alla semplice volontà – necessaria peraltro, se consideriamo la possibilità ammessa dal magistero che la seconda unione costituisca un obbligo morale – non è indebita? Si deve necessariamente escludere che i divorziati risposati, che per ragioni moralmente gravi siano tenuti a non separarsi, manchino dello stato di grazia necessario per accedere all'eucaristia? Si potrebbe obiettare che

anche se talvolta si parla esclusivamente della ricezione dell'eucaristia, tuttavia il vero problema è se questi fedeli possono ricevere il sacramento della Penitenza, vale a dire, se sono in grado di ricevere *validamente* l'assoluzione sacramentale. Quest'ultima questione deve essere posta, anche in riferimento ad altre eventuali colpe passate di questi fedeli, perché sulla necessità dello stato di grazia per ricevere l'eucaristia non è possibile richiamarsi all'epicheia, giacché tale necessità risponde al diritto divino e sta nella natura stesse delle cose⁽⁸¹⁾.

A questo riguardo occorre però tenere conto, ancora una volta, che il peccato impediente lo stato di grazia necessario per ricevere l'eucaristia e obbligante pertanto *iure divino* a ricevere il sacramento

(79) *Ivi*, 91. L'autore arriva a questa conclusione sulla base di due documenti, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 34 e *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.1650.

(80) P.G. MARCUZZI, *Applicazione di «Aequitas et Epicheia»*, 89.

(81) *Ivi*, 87.

della penitenza è quello, e solo quello, del peccato mortale⁽⁸²⁾. Si può ritenere che tutti i divorziati risposati, senza eccezione, abbiano commesso in relazione alla loro travagliata vicenda coniugale precedente e attuale o comunque in altre circostanze, peccato mortale? Si dovrebbe in ogni caso, per stabilire questo, far appello alla coscienza morale degli interessati, a meno che non si voglia identificare, contravvenendo alla dottrina morale e canonica tradizionale, la materia grave (divorzio e secondo matrimonio civile) col peccato mortale. Si supponga tuttavia, come può capitare, che il divorziato risposato abbia gravemente peccato relativamente alla fine del precedente matrimonio sacramentale: il pentimento e l'impossibilità di ripristinarlo non sono condizioni sufficienti per essere ammessi al sacramento della penitenza e dell'eucaristia? Si potrà obiettare che questo non basta, fintantoché la seconda unione resta *more uxorio*, non s'impegna cioè alla piena continenza. Gli atti propriamente coniugali sono anche in questo caso sempre e senza eccezioni peccato mortale, tale da richiedere la confessione sacramentale per consentire la ricezione dell'eucaristia? A questo riguardo non è di poco conto tener conto della condizione in cui i due vivono, situazione che il lessico della morale tradizionale definirebbe *occasione prossima necessaria di peccato*: senza che ciò sia automatico, non potrebbe tale situazione già incidere sul consenso degli interessati privandolo di quella deliberazione prevista come elemento essenziale del peccato mortale? Stabilito che non si tratta per motivi morali, dal momento che ciò sanzionerebbe l'impossibilità per i divorziati risposati di convertirsi, e fatto salvo la condizione di evitare lo scandalo, in nome di quale ragione deve ancora essere rifiutata l'assoluzione e la comunione sacramentale? La Chiesa ha tutto il diritto e il dovere di stabilire le condizioni dell'ammissibilità, ma non dovrebbero tali condizioni essere possibili? *Ad impossibilia nemo tenetur*: non è la coscienza, debitamente formata certo, che infine può dire della sue possibilità?

A fronte di tutte le problematiche indicate, resta la questione circa l'esigibilità, senza eccezioni, della piena continenza a persone che, per gravi ragioni morali, sono irreversibilmente legate. Gli eventuali rapporti coniugali che essi dovessero intrattenere in tale situazione di irreversibilità sono senz'altro da ritenere peccati o possono contenere una ragione di bene? Non potrebbe per esempio capitare, in singole circostanze, che la piena continenza rischi di diventare quel *meglio* nemico del *bene* che finisce per favorire un *male*, per esempio l'incrinarsi di una relazione che per gravi ragioni dovrebbe permanere? Anche su questo punto, sulla valutazione cioè del possibile morale esigibile in campo sessuale riteniamo che non sia illegittimo, data le

(82) *DS* 1707; *CIC* can. 988.

circostanze particolari, il ricorso all'*epikeia*. Il problema dell'esigibilità della piena continenza dovrebbe inoltre tenere conto della cosiddetta concezione personalistica del matrimonio, che informa ormai ampiamente il magistero cattolico, secondo la quale l'espressione corporea dell'amore, non è semplicemente estrinseca rispetto all'interiorità dell'amore personale. La richiesta di vivere *tamquam frater et soror* a due persone che si amano di amore coniugale non risente in tal senso di una concezione dell'amore che semplicemente giustappone l'amore spirituale agli atti corporei?

I vari casi considerati, senza la pretesa di esaurire le fattispecie, sono stati proposti con l'intenzione di mostrare l'imprescindibile riferimento alla coscienza degli interessati qualora si voglia disciplinare canonicamente la situazione dei divorziati risposati. In relazione alla valutazione della responsabilità della coscienza e non sulla necessità della confessione sacramentale per la remissione dei peccati mortali o dello stato di grazia per ricevere l'eucaristia ci sembra legittimo, se non necessario, ricorrere all'*epikeia*. Tale ricorso non ci sembra dovuto al solo fatto di venire incontro alle debolezze della «coscienza erronea». Si può parlare ancora, infatti, di coscienza erronea laddove una coscienza, pur non facendo il massimo bene oggettivamente immaginabile, si determina per il miglior bene concretamente possibile?

Il ricorso all'*epikeia* resta gravato di un sospetto ben espresso nelle battute conclusive dello studio di Luño.

Alla fine di queste considerazioni si può osservare che l'*epikeia* è la virtù morale che individua il comportamento da tenere di fronte a *singole situazioni* che, per il loro carattere eccezionale, non rientrano nelle previsioni ordinarie dell'ordinamento canonico. Le recenti proposte riguardanti i fedeli divorziati risposati la invocano, invece, come eventuale fondamento di una soluzione alternativa per un *problema generale*, il che evidenzia che il loro richiamo all'*epikeia* è assai improprio, e senz'altro estraneo alla grande tradizione della teologia morale cattolica. Quello che tali proposte prospettano è un nuovo criterio generale di tolleranza, la cui compatibilità con l'indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio cristiano è tutta da dimostrare, e che sembra piuttosto essere funzionale ad un concetto di coscienza che la Chiesa non può accettare ⁽⁸³⁾.

Ci sembra di scorgere in posizioni come quella espressa il rischio di polarizzare il discorso sull'alternativa tra norma oggettiva e coscienza soggettiva. Nella misura in cui quest'ultima viene sospettata di volersi semplicemente liberare dalla norma per divenire totalmente autonoma, è evidente che si finirà per ribadire ad oltranza l'oggetti-

(83) P.G. MARCUZZI, *Applicazione di «Aequitas et Epikeia»*, 87.

vità della norma⁽⁸⁴⁾. Che la cultura contemporanea corra questo rischio e lo corra in modo maggiore rispetto ad altre epoche non ha bisogno di essere mostrato. Che la coscienza dei divorziati risposati rischi di essere sedotta da questa mentalità è altrettanto vero. Che tuttavia il ruolo della coscienza e, nel caso specifico, dell'*epikeia* possa essere adeguatamente inteso sulla base di tale visione della coscienza ci sembra tuttavia problematico. Se non altro ciò non rende ragione della vita cristiana di quei divorziati risposati che non si rassegnano a percorrere scorciatoie private ma, non senza sofferenza, ricercano il dialogo con la Chiesa.

Quanto abbiamo cercato di mostrare, ricapitolando sinteticamente il dibattito sui divorziati risposati intorno ad alcune posizioni emblematiche e all'insegnamento del magistero, è l'impercorribilità di quell'alternativa che pretenda di salvaguardare un'istanza, sia quella della norma o della coscienza, sacrificando l'altra. L'alternativa tra competenza della norma oggettiva o della coscienza soggettiva è una falsa alternativa. La via realisticamente percorribile, che i vescovi dell'Oberrhein lasciano intravedere, è quella di uscire dall'alternativa tra oggettività e soggettività fornendo dei criteri che consentano alla coscienza personale di condurre un discernimento oggettivo. Ciò che in realtà si deve prospettare è una competenza della coscienza soggettiva che risponde a criteri oggettivi. Può la Chiesa rinunciare alla dottrina che riconosce uno spazio intangibile di contatto tra Dio e l'uomo?

L'impercorribilità di tale via decretato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede non impedisce di apprezzarne le istanze e di meglio valutarne la fondatezza. A tal fine indichiamo in chiusura i punti meritevoli di ulteriori studi. Concludendo la *Lettera contestuale* al pronunciamento della Congregazione della Dottrina per la Fede, i vescovi dell'Oberrhein fissano il problema cruciale della pastorale dei divorziati risposati, ritenendolo peraltro «la chiave per comprendere molti altri conflitti della pastorale». Si tratta della determinazione del «giusto rapporto fra la norma oggettiva generalmente valida e la decisione della coscienza personale» (Lcont 6). Oggettività della norma e soggettività della coscienza sono le due istanze di cui indagare l'identità e la reciprocità. Tale compito, tradizionalmente e tipicamente a carico della teologia morale, nella misura in cui viene riferito alla pastorale dei divorziati risposati coinvolge altri ambiti. In particolare, in riferimento alla partecipazione sacramentale la questione del rapporto soggettivo-oggettivo si traduce nella questione di teologia fondamentale e sacra-

(84) Che la coscienza venga intesa da Luño in questo senso ci pare chiaro per via del suo rimando in nota al capitolo dell'enciclica *Veritatis Splendor*, nn. 54-64 dedicato alla contestazione di un'interpretazione «creativa» della coscienza (cf A. RODRÍGUEZ LUÑO, *L'epikeia nella cura pastorale*, 87, n. 8).

mentale del rapporto tra fede e sacramento. Inoltre, data la peculiarità del diritto canonico, la rivisitazione di tale rapporto non può escludere un'adeguata riformulazione delle condizioni giuridiche atte a determinare il matrimonio cristiano. L'importanza delle istanze ora richiamate trova autorevole conferma nelle parole con cui il card. Ratzinger indica i futuri sentieri della ricerca teologica sul matrimonio:

Ulteriori studi approfonditi esige invece la questione se cristiani non credenti – battezzati, che non hanno mai creduto o non credono più in Dio – veramente possano contrarre un matrimonio sacramentale. In altre parole: si dovrebbe chiarire se veramente ogni matrimonio tra due battezzati è «ipso facto» un matrimonio sacramentale. Di fatto anche il Codice indica che solo il contratto matrimoniale «valido» fra battezzati è allo stesso tempo sacramento (cf CIC, can. 1055, § 2). All'essenza del sacramento appartiene la fede; resta da chiarire la questione giuridica circa quale evidenza di «non fede» abbia come conseguenza che un sacramento non si realizzi⁽⁸⁵⁾.

La natura dell'approfondimento teologico, essendo la teologia *intellectus fidei*, rimanda alla fede vissuta dei credenti e all'evoluzione che essa avrà in futuro. È immaginabile che nella misura in cui la sovrapposizione tra Chiesa e società civile verrà meno, verrà anche meno per un verso la preoccupazione di gravare esageratamente la coscienza dei singoli fedeli, poiché si potrà supporre che vivano una vita di fede più matura, e per altro verso, proprio per questo ci si potrà liberare maggiormente dal sospetto di soggettivismo tipico della coscienza contemporanea⁽⁸⁶⁾. In questo quadro, potrà risultare più facile il superamento della falsa alternativa tra oggettività della norma e soggettività della coscienza. La via che emerge dal dibattito odierno sui divorziati risposati e che si è cercato di giustificare, quella cioè di elaborare dei criteri che pur rispettando la competenza della coscienza personale garantiscano l'oggettività del discernimento, si propone in tal senso, non solo come esperimento regionale, ma come esperienza paradigmatica per una nuova evangelizzazione, nella convinzione che «a lungo andare la forza della norma oggettiva può essere fatta valere in modo convincente, soltanto se si presta attenzione non

(85) J. RATZINGER, *Introduzione*, 27-28. Offrono spunti a riguardo: G. L. MÜLLER, *Glaubensvollzug und Sakramentalität der Ehe*, in *Geschieden Wiederverheiratet Abgewiesen?*, 202-212; S. DEMEL, *Der Empfang des Ehesacramentes – bewußter Glaubensakt oder automatische Folge der Taufe? Zum Konzept einer Stufung des Ehesacramentes*, «INTAMS Rewiew» 5 (1999) 36-51; G. CANOBBIO, *Il matrimonio* (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 9), Brescia, Morcelliana, 1999, 121-148.

(86) L'importanza del contesto ecclesiale in ordine all'indissolubilità matrimoniale è sottolineata da: G. LOHFINK, *Per chi vale il divieto di Gesù sul divorzio?* in Id., *Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, Brescia, Queriniana, 193-197.

solo alla complessa situazione di vita delle persone, ma anche alla dignità personale unica di ogni singola persona, così come essa deve esprimersi in una coscienza formata» (Lcont 6).

Nella situazione attuale non si può negare che soprattutto sui fedeli divorziati risposati grava la fatica di chiarimento che la Chiesa sta perseguendo. Se è vero che questo è un fardello che rischia di aggiungersi ad un carico già pesante, è anche vero che l'obbedienza presente alla Chiesa voluto a fronte di personale sofferenza, non è ragione evangelica di poco conto e come tale, osiamo sperare, è accompagnata dalla promessa di frutti futuri. In funzione di un presente che favorisca la maturazione di future soluzioni, proponiamo in appendice una criteriologia per il discernimento pastorale riguardante i divorziati risposati.

APPENDICE

Recensendo il dibattito sui divorziati risposati intendevamo mostrare l'opportunità di uscire dalla falsa alternativa tra oggettività della norma ecclesiale e soggettività della coscienza personale. La direzione emersa come più adeguata prospetta un iter di discernimento, in cui il progressivo incedere della coscienza dei divorziati risposati viene orientato da criteri ecclesiali oggettivi. Qualora diventasse riferimento comune nell'azione pastorale, l'iter graduale prospettato aiuterebbe a sottrarre le singole decisioni pastorali al sospetto di arbitrarietà, poiché ammesso pure che si registri dissenso sulla possibilità di accedere ai sacramenti, si giungerebbe a tale punto sulla base di criteri di discernimento oggettivi ed esibibili. L'assenza di simili criteri lascia la sola alternativa secca tra il dettame della coscienza e l'esigenza della norma, alternativa che nella pastorale concreta rischia poi di risolversi in base alla sensibilità pastorale e all'emotività personale dei singoli pastori e interessati. Benché l'iter proposto non risolva l'intera questione dei divorziati risposati e per quanto riguarda l'aspetto più spinoso, quello dell'ammissione ai sacramenti, non deroghi ai vincoli attualmente fissati dal magistero, va osservato che esso si propone come un itinerario di conversione e di salvezza. L'esclusione dai sacramenti – ribadisce convintamente il magistero – non è esclusione dalla salvezza. Un'altra valenza dell'itinerario suggerito sta nella sua possibile funzione esemplare. La pastorale della Chiesa attuale registra ampiamente lo scollamento tra la vicenda della fede personale e quella della ricezione dei sacramenti. Il problema si riduce spesso nel contesto odierno al concedere o rifiutare il sacramento. I criteri in base a cui si decide sono spesso di ordine meramente canonico, come quando si sostiene che due battezzati, per il semplice fatto che lo sono, hanno diritto al matrimonio sacramentale. L'iter graduale che andiamo a indicare è un esempio di come gli itinerari pastorali potrebbero passare dall'essere un mero vaglio canonico al diventare percorsi di conversione e di fede. In tal senso la pastorale per le situazioni matrimoniali irregolari potrebbe ispirare la pastorale in genere, ed in specie gli itinerari per le ricezioni dei sacramenti. L'iter di cui si parla è rappresentabile in una serie di otto successivi passi, nella forma di una graduale criteriologia per la valutazione morale nel dialogo pastorale⁽⁸⁷⁾. All'elencazione dei singoli criteri seguirà un commento puntuale, affidato soprattutto a passi scelti del magistero.

(87) La singolarità delle situazioni matrimoniali irregolari e dell'itinerario percorribile dagli interessati consiglia che essi mantengano fisso il sacerdote con cui conducono il dialogo.

ITER GRADUALE PER L'ODIERNA PASTORALE DEI DIVORZIATI RISPOSATI

1. Assicurarsi che non sussistano dubbi sulla validità del precedente matrimonio.
 2. Discernere la peculiarità della situazione.
 3. Confermare l'appartenenza attiva alla comunione ecclesiale.
 4. Esaminare la coscienza personale:
 - a. *circa il primo matrimonio*
 - Dove nel fallimento del primo matrimonio erano in gioco gravi mancanze, si deve riconoscere la propria responsabilità e rinnegare la colpa commessa.
 - Si deve credibilmente essere certi che un ritorno dal primo partner è veramente impossibile e che il primo matrimonio non può essere in nessun modo nuovamente vissuto.
 - L'ingiustizia commessa e i danni arrecati devono essere con tutte le forze nuovamente riparati, fin dove questo è possibile.
 - A questa riparazione appartiene anche il compimento dei doveri verso la donna [o l'uomo] e i figli del primo matrimonio (cf CJC can. 1071 1.3)
 - Si faccia attenzione se un partner ha rotto il suo primo matrimonio con grande scalpore pubblico e, nell'eventualità, addirittura con scandalo
 - b. *circa la seconda convivenza matrimoniale*
 - La seconda convivenza matrimoniale deve aver dato buona prova di sé in un periodo di tempo molto lungo, nel senso di una decisiva volontà, pubblicamente riconoscibile, di una comunione di vita duratura secondo l'ordinamento del matrimonio e in quanto realtà morale.
 - Si deve esaminare se l'adesione al secondo vincolo è diventata un nuovo obbligo morale di fronte al partner e ai figli.
 - Si deve sufficientemente essere sicuri – certo non più che in tutti i cristiani – che i partner si sforzano veramente di vivere in modo cristiano e con motivazioni trasparenti, cioè vogliono partecipare anche alla vita sacramentale della Chiesa mossi da ragioni puramente religiose. La stessa cosa vale per l'educazione dei figli.
 5. Considerare l'esclusione dai sacramenti come forma singolare per dire l'indissolubilità matrimoniale da parte di chi si trova in situazione irregolare.
 6. Ricordare la via 'extra-sacramentale' della grazia: comunione spirituale; dottrina tradizionale del *votum sacramenti*.
- L'ammissione ai sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucaristia richiede due ulteriori condizioni:
7. Astenersi dagli atti propri dei coniugi.
 8. Evitare di arrecare scandalo circa l'indissolubilità del matrimonio.

1. «Poiché il matrimonio ha essenzialmente un carattere pubblico-ecclesiale e vale il principio fondamentale “Nemo iudex in propria causa” (“Nessuno è giudice nella propria causa”), le questioni matrimoniali devono essere risolte in foro esterno. Qualora fedeli divorziati risposati ritengano che il loro precedente matrimonio non era mai stato valido, essi sono pertanto obbligati a rivolgersi al competente tribunale ecclesiastico, che dovrà esaminare il problema obiettivamente e con l'applicazione di tutte le possibilità giuridicamente disponibili⁽⁸⁸⁾. Certamente non è escluso che in processi matrimoniali intervengano errori. In alcune parti della Chiesa non esistono ancora tribunali ecclesiastici che funzionino bene. Talora i processi durano in modo eccessivamente lungo. In alcuni casi terminano con sentenze problematiche. Non sembra qui in linea di principio esclusa l'applicazione della *epicheia* in “foro interno”. Nella Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1994 si fa cenno a questo, quando viene detto che con le nuove vie canoniche dovrebbe essere escluso “per quanto possibile” ogni divario tra la verità verificabile nel processo e la verità oggettiva (cf Lettera 9). Molti teologi sono dell'opinione che i fedeli debbano assolutamente attenersi anche in “foro interno” ai giudizi del tribunale a loro parere falsi. Altri ritengono che qui in “foro interno” sono pensabili delle eccezioni, perché nell'ordinamento processuale non si tratta di norme di diritto divino, ma di norme di diritto ecclesiale. Questa questione esige però ulteriori studi e chiarificazioni. Dovrebbero infatti essere chiarite in modo molto preciso le condizioni per il verificarsi di una “eccezione”, allo scopo di evitare arbitri e di proteggere il carattere pubblico – sottratto al giudizio soggettivo – del matrimonio»⁽⁸⁹⁾.

«Per il magistero non può esserci in linea di principio una vera difficoltà di prova in foro esterno giacché, appunto, con il *CJC/1983* è ammessa la forza probante della testimonianza delle parti. Tuttavia, come è noto, la realtà non si conforma sempre ai principi; nel caso di onere eccessivo (a vario titolo) per le parti di ricorrere a tali procedure in foro esterno la possibilità di appoggiarsi alla prassi della “buona coscienza” non può essere esclusa. Di fatto, il magistero nella sua unanimità non ha respinto tale prassi in quanto in sé illegittima, ma in quanto non necessaria e esposta al rischio di arbitrio. Quel che

(88) Sotto il profilo canonico, aiutano ad orientarsi: F. BERSINI, *È valido il mio matrimonio? Per chi si prepara alle nozze o vuole ottenere l'annullamento*, Leumann – Torino, LDC, 1990; G. LANFALONI, *Il matrimonio religioso. Guida pratica per conoscere le norme che determinano la validità o la nullità del matrimonio canonico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998; P. BIANCHI, *Quando il matrimonio è nullo? Guida ai motivi di nullità matrimoniale per pastori, consulenti e fedeli*, Milano, Ancora, 1998.

(89) J. RATZINGER, *Introduzione*, 25-26.

si può dire, in coerenza con le sottolineature del magistero, è che ordinariamente in tali casi di ricorso oneroso al foro esterno si deve adire la via della sacra Penitenzeria, senza che però possa essere escluso in assoluto il caso di semplice applicazione della prassi della "buona coscienza", con o senza successivo ricorso alla sacra Penitenzeria»⁽⁹⁰⁾.

2. «Sappiano i pastori che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni. C'è infatti differenza tra quanti sinceramente si sono sforzati di salvare il primo matrimonio e sono stati abbandonati del tutto ingiustamente, e quanti per loro grave colpa hanno distrutto un matrimonio canonicamente valido. Ci sono infine coloro che hanno contratto una seconda unione in vista dell'educazione dei figli e talvolta sono soggettivamente certi in coscienza che il precedente matrimonio, irreparabilmente distrutto, non era mai stato valido»⁽⁹¹⁾.

3. «I fedeli divorziati risposati rimangono membri del Popolo di Dio e devono sperimentare l'amore di Cristo e la vicinanza materna della Chiesa. Sebbene questi fedeli vivano in una situazione, che contraddice il messaggio del Vangelo, essi non sono esclusi dalla comunione ecclesiale. Essi "sono e restano sue membra, perché hanno ricevuto il battesimo e conservano la fede cristiana". Per questo motivo i documenti magisteriali parlano normalmente di fedeli divorziati risposati e non semplicemente di divorziati risposati»⁽⁹²⁾.

«Come battezzati i fedeli divorziati risposati sono chiamati a partecipare attivamente alla vita della Chiesa, nella misura in cui questo è compatibile con la loro situazione oggettiva. A molti adempimenti vitali della Chiesa i fedeli divorziati risposati possono senz'altro partecipare: "Siano esortati ad ascoltare la Parola di Dio, a frequentare il sacrificio della Messa, a perseverare nella preghiera, a dar incremento alle opere di carità e alle iniziative della comunità in favore della giustizia, a educare i figli nella fede cristiana, a coltivare lo spirito e le opere di penitenza per implorare così, di giorno in giorno, la grazia di Dio" (FC 84). [...] È importante ribadire sempre che i fedeli interessati possono e debbono partecipare in molteplici forme alla vita della Chiesa. La partecipazione alla vita ecclesiale non può essere ridotta alla questione della ricezione della comunione, come purtroppo spesso avviene»⁽⁹³⁾.

(90) B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 107. La citazione trae le conclusioni dell'analisi condotta alle pp. 52-63.

(91) *Familiaris Consortio*, 84.

(92) J. RATZINGER, *Introduzione*, 12.

(93) *Ivi*, 13-14.

«A motivo della loro situazione obiettiva i fedeli divorziati risposati non possono “esercitare certe responsabilità ecclesiali” (CCC 1650). Questo vale ad esempio per l’incarico di padrino. Secondo il vigente Diritto Canonico il padrino deve condurre “una vita conforme alla fede e all’incarico che assume” (CIC, can. 874 § 1, 3°). I fedeli divorziati risposati non corrispondono a questa norma, perché la loro situazione contraddice obiettivamente al comandamento di Dio. [...] Anche altri compiti ecclesiali, che presuppongono una testimonianza di vita cristiana particolare, non possono essere affidati a divorziati che sono risposati civilmente: servizi liturgici (Lettore, ministro straordinario dell’eucaristia), servizi catechetici (Insegnante di religione, catechista per la prima comunione ovvero per la cresima), partecipazione come membro al Consiglio Pastorale diocesano ovvero parrocchiale. [...] È anche da sconsigliare che fedeli divorziati risposati fungano da testimoni di nozze, anche se in questa circostanza non vi sono ragioni intrinseche che lo impediscano. Anche su questo punto non si può obiettare che i fedeli interessati vengano discriminati. Si tratta piuttosto di conseguenze intrinseche alla loro oggettiva situazione di vita. Al riguardo il bene comune della Chiesa esige che si eviti la confusione ed in ogni caso un possibile scandalo. D’altra parte anche in questa problematica la questione non può essere ristretta unilateralmente ai fedeli divorziati risposati, ma deve essere affrontata in modo più profondo ed ampio»⁽⁹⁴⁾.

4. Riprendiamo questa proposta per l’esame di coscienza dal documento dei tre vescovi tedeschi della provincia ecclesiastica dell’Oberrhein⁽⁹⁵⁾: il valore dei criteri proposti sta nel fatto che emergono da una lunga e corale riflessione ed esperienza pastorale⁽⁹⁶⁾.

5. «A motivo della loro situazione obiettiva i fedeli divorziati risposati non possono essere ammessi alla sacra comunione e neppure accedere di propria iniziativa alla mensa del Signore. [...] Questa norma non è un regolamento puramente disciplinare, che potrebbe essere cambiato dalla Chiesa. Essa deriva da una situazione obiettiva, che rende impossibile in sé l’accesso alla sacra comunione. Giovanni Pao-

(94) *Ivi*, 16-17.

(95) O. SAIER - K. LEHMANN - W. KASPER, *Per l’accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati*, «Il Regno-documenti» 19 (1993) 613-622.

(96) I criteri indicati fanno tesoro di molteplici precedenti proposte, a partire da quella di: H.B. MEYER, *Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden? Diskussionsbeitrag zu einer drängenden Pastoralfrage*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 91 (1969) 121-149. Informazioni dettagliate in: B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 63-69.

lo II esprime questo fondamento dottrinale con le seguenti parole: "Sono essi a non potervi essere ammessi, dal momento che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'eucaristia" (FC 84). A questo motivo primario se ne aggiunge un secondo, che è di natura più pastorale: "se si ammettessero queste persone all'eucaristia, i fedeli rimarrebbero indotti in errore e confusione circa la dottrina della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio" (FC 84). [...] È importante spiegare bene ai fedeli il senso di questa norma vincolante. Non si tratta di escludere qualcuno in qualsivoglia maniera o di discriminarlo. Si tratta "soltanto di fedeltà assoluta alla volontà di Cristo che ci ha ridato e nuovamente affidato l'indissolubilità del matrimonio come dono del Creatore". Se i fedeli, che si trovano in una tale situazione, la accolgono con convinzione interiore, essi rendono con questo a loro modo testimonianza all'indissolubilità del matrimonio e alla loro fedeltà alla Chiesa» (97).

6. «I fedeli devono essere aiutati ad approfondire la loro comprensione del valore della partecipazione al sacrificio di Cristo nella messa, della comunione spirituale, della preghiera, della meditazione della parola di Dio, delle opere di carità e giustizia» (98). Il recupero della dottrina del *votum sacramenti* in riferimento al digiuno eucaristico richiesto ai divorziati risposati è proposto in particolare dal domenicano p. Giordano Muraro (99), il quale fa appunto appello al principio tradizionale secondo cui la via sacramentale non esaurisce le vie della grazia. Il luogo teologico tradizionale di riferimento per intendere questa via alternativa viene individuato nella dottrina sacramentaria di s. Tommaso, là dove tratta della comunione spirituale. Secondo la spiegazione dell'Aquinate «la realtà di un sacramento può essere ottenuta prima della ricezione rituale di questo sacramento, per il solo fatto che si aspira a riceverlo» (100). La fiducia nella possibilità che il principio dell'esclusione dalla comunione possa essere accettato da una persona divorziata risposata sta nel fatto che «l'esclusione non è certamente un giudizio sulla soggettiva indegnità, o la dichiarazione

(97) J. RATZINGER, *Introduzione*, 14-15.

(98) CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi*, n. 6. A proposito della comunione spirituale la *Lettera* rimanda in nota ad alcuni precisi riferimenti: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcune questioni concernenti il Ministro dell'eucaristia*, III/4, AAS 75 (1983) 1007; S. TERESA D'AVILA, *Camino de perfección*, 35, 1; S. ALFONSO M. DE' LIGUORI, *Visite al SS. Sacramento e a Maria Santissima*.

(99) G. MURARO, *I divorziati risposati nella comunità cristiana*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1994.

(100) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 80, a. 4

che il divorziato risposato si trova in situazione di peccato grave»⁽¹⁰¹⁾. La valenza della via 'extrasacramentale' della grazia trova riscontro nel fatto che la Chiesa «con ferma fiducia crede che, anche quanti si sono allontanati dal comandamento del Signore ed in tale stato tuttora vivono, potranno ottenere da Dio la grazia della conversione e della salvezza, se avranno perseverato nella preghiera, nella penitenza e nella carità»⁽¹⁰²⁾.

7. «Se fedeli divorziati si separano ovvero vivono come fratello e sorella, possono essere ammessi ai Sacramenti. Perché i divorziati, che hanno contratto una nuova unione civile, possano ricevere validamente il sacramento della riconciliazione, che apre l'accesso alla sacra comunione, devono essere seriamente disposti a cambiare la loro situazione di vita, di tal maniera che non sia più in contrasto con l'indissolubilità del matrimonio. Questo concretamente significa che essi si pentano di aver infranto il vincolo sacramentale matrimoniale, che è immagine dell'unione sponsale fra Cristo e la sua Chiesa, e si separino da quella persona, che non è il loro legittimo coniuge. Se questo per motivi seri, ad esempio l'educazione dei figli, non è possibile, essi si devono proporre di vivere in piena continenza (cf FC 84). Con l'aiuto della grazia che tutto supera e del loro deciso impegno, la loro relazione deve trasformarsi sempre più in un legame di amicizia, di stima e di aiuto reciproco. Questa è l'interpretazione, che *Familiaris Consortio* dà della cosiddetta "probata praxis Ecclesiae in foro interno". [...] È chiaro per ognuno che questa soluzione è esigente, soprattutto se si tratta di persone giovani. Per questo motivo è di importanza particolarmente grande l'accompagnamento prudente e paterno di un confessore, il quale guidi passo passo i fedeli interessati, che desiderano vivere come fratello e sorella. Su questo punto molte più iniziative pastorali dovrebbero ancora essere sviluppate»⁽¹⁰³⁾.

A integrazione delle indicazioni proposte riportiamo alcune precisazioni: «Siamo nello stretto ambito morale e di foro interno; il confessore non può esigere garanzie assolute, deve guardare al pentimento sincero con il connesso proposito (la volontà *attuale*) di non peccare; non c'è motivo di esigere di più nel caso dei divorziati risposati. Bisognerà chiedere il fermo ed efficace proposito come nel caso di ogni altro peccato, ma non di più, ricordando anzi che la condizione irreversibile dei divorziati risposati può configurarsi, secondo la terminologia tradizionale, come *un'occasione prossima*

(101) G. MURARO, *I divorziati risposati*, 99.

(102) *Familiaris Consortio*, 84.

(103) J. RATZINGER, *Introduzione*, 17-18.

necessaria di peccato» ⁽¹⁰⁴⁾. «Non si può escludere, naturalmente, che possano verificarsi, in questo campo, cadute. Una convivenza diuturna di due che si vogliano bene lo può anche, su un piano di realismo, prevedere. Queste cadute che i due non accettano per principio ma non riescono neppure a escludere del tutto, *non vanificano la loro conversione*, ciò che accade contro un impegno assunto è peccato come ogni altro peccato, che va naturalmente confessato. Sarà, tutt'al più, *compito del confessore temperare opportunamente la frequenza ai sacramenti* a seconda della capacità effettiva della coppia a mantenersi coerente» ⁽¹⁰⁵⁾.

8. È nella *Lettera* della Congregazione per la Dottrina della Fede che alla condizione del proposito di vivere in piena continenza, viene aggiunta la clausola: «fermo restando tuttavia l'obbligo di evitare lo scandalo» ⁽¹⁰⁶⁾. A proposito dello scandalo è utile considerare la precisazione che il vescovo di Bolzano-Bressanone ha fatto seguire al sussidio della sua diocesi da lui stesso presentato ⁽¹⁰⁷⁾: «Il testo del sussidio, per quanto riguarda il rifiuto della s. comunione, è troppo breve. La frase *«coloro che distribuiscono la comunione sanno però anche che non possono rifiutarla a coloro che la richiedono, perché essi non sono nella condizione di conoscere a fondo la coscienza di chi desidera ricevere la comunione»*, va integrata in questo modo: il rifiuto deve esserci almeno nei casi in cui lo scandalo è evidente, per esempio in casi in cui appare un atto pubblico di sfida, di spregio del sacramento o di evidente offesa alla parte «innocente»» ⁽¹⁰⁸⁾.

ARISTIDE FUMAGALLI
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inferiore (VA)

31 agosto 1999

(104) B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 108-109.

(105) G. PERICO, *Situazioni matrimoniali non regolari o difficili. Considerazioni pastorali*, in *Un Sinodo per la famiglia. Problemi e prospettive per gli anni '80*, a cura di C.G. VELLA, Milano, Libreria della Famiglia, 1980, 251.

(106) CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi*, n. 4.

(107) DIOCESI DI BOLZANO-BRESSANONE UFFICIO PASTORALE, *Colloquio con i divorziati*, 518-528.

(108) W. EGGER, *Divorziati risposati. Il colloquio continua*, 738.