

GIORGIO ZANNONI

EUCARISTIA E COMMUNIO:  
PASTORALE DEI «FEDELI IRREGOLARI»

1. Un punto di vista adeguato rispetto alla questione eucaristica. — 2. Il fedele divorziato interroga la Comunione. — 3. Tre polarità: sacramento, coscienza, Corpo di Cristo. — 4. Il matrimonio attende il colmarsi di un « deficit » antropologico. — 5. È il Magistero a muoversi in direzione del « matrimonio evento ». — 6. Superare la tensione oggettivo — soggettivo significa inevitabile soggettivismo? — 7. La questione dal punto di vista della prassi pastorale. — 8. Prassi penitenziale e « peccato della rottura »: una complessa svista. — 9. Pastorale è la vita stessa della comunità cristiana. — 10. È sintomatico il vicolo cieco delle « famiglie separate cristiane ». — 11. Omogeneità tra l'ecclesialità e l'io persona, ossia il *christifidelis*. — 12. Una conferma dal diritto processuale canonico. — 13. Conclusioni: dall'accoglienza/tolleranza alla verifica della verità - Cristo.

Se dopo alcuni interventi problematici avanzati nell'ultimo Sinodo dei Vescovi che si è celebrato nel 2005 doveva emergere che il nesso tra l'Eucaristia ed i fedeli legati a un secondo affetto viaggia tutt'altro che in acque tranquille, ecco un articolo della rivista della facoltà Teologica di Milano che pretende porsi in netta controtendenza rispetto al Magistero già appositamente intervenuto in merito<sup>(1)</sup>. La pratica penitenziale vigilata — vi si sostiene — rende consono all'Eucarestia un legame affettivo stabile, pure seguito ad un patto contratto in forma canonica.

Evidentemente il tema coinvolge i fattori decisivi della fede cattolica e, tenuto conto della rappresentatività della rivista, l'Au-

---

(1) Si allude all'articolo di A. Bonandi - in *Teologia*, Rivista della Facoltà Teologica di Milano e Italia settentrionale (numero di giugno 2006, pp. 222-248) che sarà direttamente poi ripreso.

torità ecclesiastica potrebbe ritenere opportuno confortare la chiazza dei fedeli e dei loro ministri.

Certo non può non sentirsi provocato chi è responsabile della fede, perché è in gioco la *Communio* nella sua densità reale, e non simbolica. La novità della vita cristiana è realtà consegnata alla capacità del credente, opera di spessore puramente morale oppure frutto della Grazia che introduce a partecipare ad una novità ontologica?

1. *Un punto di vista adeguato rispetto alla questione eucaristica.*

L'intervento magisteriale più impegnativo e completo circa la Comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati resta quello della Congregazione della Fede che porta la data 14 settembre 1994.

Gli altri pronunciamenti in merito infatti, sia precedenti che susseguenti<sup>(2)</sup>, non godono della stessa autorevolezza. Ma soprattutto tale Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica si distingue in forza del preciso criterio con cui procede nel trattare dell'ammissione o meno del fedele al sacramento, che consiste nell'evidenziare senz'altro il fondamento — di spessore teologico e allo stesso tempo antropologico — della prassi in merito cui tutti nella Chiesa si è tenuti.

Perciò non può certo dirsi superato riflettere, a distanza di alcuni anni, sull'autorevole lettera firmata dall'allora Card. Ratzinger,

---

(2) Con l'Esortazione *Familiaris Consortio* del novembre 1981 Giovanni Paolo II conferma la dottrina dell'indissolubilità e ne fa il criterio guida per la soluzione delle diverse situazioni di irregolarità circa il matrimonio (nn 79-84). Il fondamento dell'azione pastorale è posto nella difesa della verità informata dalla carità. Seguì poi la Lettera, appunto della Congregazione della Fede, datata 14 settembre 1994 AAS 86 (1994) pp. 974-979. Per volontà del pontefice fu pubblicata dalla stessa quale *Sussidio per i pastori* con presentazioni e commenti nel 1998, Città del Vaticano pp. 5-129. Poi il tema fu ripreso dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi con la *Dichiarazione sull'ammissione alla comunione eucaristica dei fedeli divorziati risposati*, 24 giugno 2000. La ammissione cui fa riferimento il titolo è motivata dal fare uno speciale riferimento al Can. 915 CJC. È infine da citare il *Direttorio di pastorale familiare* della CEI del 1993, interessante come tentativo di trovare un'armonia appunto tra diritto ed azione pastorale, coniugando verità ed accoglienza fino alla misericordia verso il fedele che si trova in una situazione matrimoniale irregolare.

circa lo *status* ecclesiale del *christifidelis* già divorziato ed ora risposato, ovviamente in forma civile.

Ma al di là dello spessore argomentativo della Lettera, l'accostarsi al sacramento, che consiste nel partecipare a Cristo presenza misterico/ecclesiale reale in forma suprema<sup>(3)</sup>, nel contesto odierno ripropone e rimanda all'effettiva rilevanza del gesto dell'accedere all'Eucaristica rispetto alla vita cristiana.

In altri termini l'ammissione all'Eucarestia è tema di assoluto rilievo, non tanto o non solo in quanto la condizione di « divorziati-risposati » è ormai realtà così diffusa tra i fedeli da imporre convegni e dibattiti inerenti. È chiaro che l'affronto di problematiche condizioni di vita dei fedeli è argomento comunque legato a una rinnovata e più precisa consapevolezza della fede in Cristo quale reale legame comunitario.

Ebbene queste pagine intendono mostrare che la problematica attinente ai fedeli già divorziati ed ora risposati o in vario modo coinvolti in legami affettivi non riconducibili al legittimo patto, è posta normalmente a partire da un'ottica incompleta, parziale, circa la Comunione. Addirittura si incontra, come nell'articolo testé citato, una sfasatura di livelli — quindi un duplice ordine di realtà — tra l'esistenza del fedele e Cristo stesso.

Ciò avanzato, le considerazioni che seguono, non proprio benevole, circa il normale affronto della cosiddetta « pastorale dei divorziati », muovono non da un mero ossequio alle regole pur motivate dalla *disciplina Ecclesiae*, ma dal fatto che la « sana doctrina » circa la *Communio* — quale realtà di vita di natura sacramentale — apre ad uno sguardo più adeguato e quindi ragionevole sul citato « caso pastorale ».

La vita cristiana, cui può partecipare pure il fedele convivente, viene in altri termini a suggerire un ripensamento della « pastorale » stessa, nozione oggi troppo spesso abusata ed evidentemente bisognosa di una più rigorosa formalizzazione<sup>(4)</sup>.

---

<sup>(3)</sup> Per affermare la ripresentazione sacramentale del sacrificio di Cristo nella S. Messa evento « reale », e quindi la specialissima presenza reale di Cristo sotto le specie sacramentali quale presenza « non per esclusione quasi che le altre non siano reali », nell'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* Giovanni Paolo II ha ripreso la formula « per antonomasia perché sostanziale » (ASS XCV (2003), 443 n. 15), che già era stata avanzata da Paolo VI nell'Enc. *Mysterium fidei* ASS 57 (1965) 764.

<sup>(4)</sup> Pare da condividersi il giudizio sulla pastorale riferito da M.J. Le Guillou,

## 2. *Il fedele divorziato interroga la Comunio.*

Per cogliere la portata del testo della Dottrina della Fede sul nesso tra Eucarestia ed i fedeli divorziati-risposati, va tenuto presente che il documento seguì ad un incalzante paragone con alcuni Vescovi tedeschi, a quel tempo noti come punta avanzata verso nuove « diverse soluzioni pastorali, proposte negli ultimi anni in molte regioni »<sup>(5)</sup>.

E la forma scelta per il pronunciamento — appunto una Lettera ai Vescovi — già di per se stessa indica la seria preoccupazione del Magistero circa il tema affrontato.

Insieme è evidente che tale intervento afferma che il tema della Comunione eucaristica al « fedele irregolare » perché legato avanti all'autorità civile con persona diversa da quella con cui entrò in matrimonio in forma canonica, riveste connotazioni di natura propriamente dogmatica.

Ma l'argomento riveste una rilevanza ancora più radicale: riguarda le coordinate stesse della genuina immanenza ecclesiale.

Nell'accesso alla comunione eucaristica si pone una questione decisiva che, tramite i divorziati, viene a toccare il cuore della *Comunio* cristiana. E da questo punto di vista emerge che il primo merito della Lettera consiste nel formalizzare lo *status questionis*, ossia, rispetto all'accostarsi all'Eucarestia, il nesso vigente

nel volume *Il Mistero del Padre*, Milano 1979 (p. 18), facendo un bilancio della ricerca teologica nei secoli passati, offre una lucida e profonda disamina della crisi che oggi attraversa la Chiesa. Ebbene a riguardo della « pastorale » si riporta un'affermazione di E. Gilson che oggi può dirsi attuata: « Se si ammettesse che la pastorale possa impunemente fare a meno della dogmatica, il peggio non sa-rebbe più da temere, sarebbe già arrivato ».

<sup>(5)</sup> La risposta dei Vescovi della regione dell'Oberrhein (Regno Documenti 39/94 pp. 581-83) inizia dal resoconto dei Colloqui intercorsi nei mesi precedenti appunto la Lettera della Congregazione.

Circa il titolo va canonicamente precisato che si tratta non esattamente dei fedeli divorziati risposati bensì dei fedeli legatisi « more uxorio » ad un nuovo stabile legame affettivo (n. 6, cf *Fam. Cons.* n. 6 e l.c. p. 582 nota 3). I citati Vescovi tedeschi riconoscono comunque il grave momento della questione, giacché affermano: « Il problema cruciale di una pastorale dei divorziati risposati e anche la chiave per comprendere molti altri conflitti dell'odierna pastorale... » (n. 6 l.c. p.583). Circa l'intero scambio tra il citato episcopato e la Congregazione della Fede cf Regno/documenti 39 (1993) pp. 613-622; Regno/documenti 39 (1994) pp. 577-580.

nell'io del fedele tra l'identità ontologica appunto di battezzato e la sua attuale condizione affettiva.

E allo stesso tempo è chiaro pure l'intento del documento: riproporre il senso adeguato, ed in tal senso genuinamente cattolico, del partecipare appunto al sacramento in quanto presenza reale del Signore. Perciò l'Autorità ha evidentemente ritenuto opportuno ed anzi necessario, nel contesto odierno della vita ecclesiale, riaffermare punti decisivi.

### 3. *Tre polarità: sacramento, coscienza, Corpo di Cristo.*

Passando ad esaminare il testo emerge del tutto evidente il puntuale iter seguito dalla Lettera la quale procede svolgendo il tema attorno a tre punti dottrinali, ognuno oggetto di una propria singolare, benché sintetica diretta analisi.

La considerazione iniziale concerne la natura personale — ma affatto soggettivistica — dell'accedere al sacramento, vista in relazione al matrimonio ed alla Chiesa stessa.

Anzitutto si afferma il nativo rilievo proprio dell'Eucarestia, col sottolineare il fatto che il sacramento del Corpo di Cristo è «una realtà pubblica» (n. 7). Così è dalla nozione di sacramento propriamente cattolica che consegue il porsi del consenso come insostituibile fattore che «fa» il patto matrimoniale (Can. 1057 § 2), ed accade allo stesso tempo che da tale assenso del «soggetto» emerge all'essere si «crea, per ciascuno dei coniugi e per la coppia, una situazione specificamente ecclesiale e sociale» (n. 8).

Il patto nuziale implica perciò la cosiddetta «mediazione, ecclesiale» quale elemento e fattore costitutivo. Realtà di per sé ecclesiale, il legame coniugale — peculiare *status* di vita nel popolo di Dio (Can. 226) — specifica la vocazione battesimale, per cui in forza del patto nuziale il *christifidelis* è rivestito dell'identità di coniuge. In tal modo mentre le nozze pongono una specifica vocazione nella-e-per la Chiesa, accade reciprocamente che nel patto tra i due fedeli è la Chiesa stessa che viene a realizzarsi, come famiglia.

Esattamente si pone, nel caso, la Chiesa nella sua «forma domestica»<sup>(6)</sup>.

(6) Due volte il Vaticano II indica non l'identificazione, bensì una profonda

Ebbene pure l'Eucarestia, cuore del settenario sacramentale, è incontro non individualistico, ha forma pubblica<sup>(7)</sup>. Forma che corrisponde esattamente alla Chiesa che si è posta, come attestato fin dal primo Suo apparire tra gli uomini, quale realtà pubblica per sua stessa natura. E lo affermò in forza della solida coscienza di essere il nuovo, definitivo Popolo di Dio, cui ogni uomo è gratuitamente chiamato.

La Chiesa rifiutò «fin dall'inizio di essere collocata sul piano delle assemblee culturali private o di qualsivoglia raggruppamento di diritto privato»<sup>(8)</sup>.

Certo, la Chiesa non opera, nel sacramento, indipendentemente da Cristo. Interviene nella genesi del patto sacramentale in Suo Nome, ovvero nella forza del Signore che la edifica quale realtà di natura sacramentale. Lui stesso l'ha costituita ministra di tale Sua modalità operativa. Mai nei secoli, di fronte alle circostanze più diverse, la Chiesa si è infatti arrogata il potere di disporre dei sacramenti.

---

analogia tra la Chiesa e la famiglia (LG 11, AA 11). Matrimonio-famiglia è forma di vita in cui emerge la Chiesa che si realizza nella sua interezza appunto tramite una pluralità di forme. Di cui vive e si alimenta. In esse scorre l'esistenza degli uomini che, avendo incontrato Cristo, camminano verso il loro compimento.

(7) Potente risuona nell'Enciclica *Deus Caritas* che in Cristo l'agape è «ora diventata anche un nome dell'Eucaristia». Infatti «in essa l'agape di Dio viene a noi corporalmente, per continuare il suo operare in noi e attraverso noi. E dal nativo fondamento cristologico — sacramentario dell'amore deriva il più netto superamento di ogni dualismo e deduttivismo tra la fede e la vita morale. Il culto è avvenimento del Mistero: dalla «riattualizzazione» di Cristo operante nella «modalità del sacramento», deriva infatti che «fede, culto ed ethos si compenetrano a vicenda come un'unica realtà che si configurerà nell'incontro con la agape di Dio» n. 14.

(8) Il Card. J. Ratzinger trattò del carattere pubblico della Chiesa in una conferenza luglio '90 oggi pubblicata nel prezioso opuscolo *La Chiesa una comunità sempre in cammino* Torino 1991. «La Chiesa si realizza nella celebrazione dell'Eucarestia che è un farsi presente della parola dell'an-nuncio. Ciò implica anzitutto l'aspetto locale: la celebrazione eucaristica avviene in un luogo concreto con le persone che vi vivono. Qui incomincia la fase della riunione. Ciò significa che per Chiesa non si intende un club di amici o un'associazione per il tempo libero in cui si ritrovano delle persone con uguali tendenze e con interessi affini. La chiamata di Dio va a tutti coloro che sono in quel luogo; la Chiesa è pubblica per sua natura... avesse accettato un riconoscimento di realtà di natura privatistica avrebbe goduto della piena protezione del diritto romano, che alle organizzazioni di diritto privato riservava un largo spazio. Volle invece essere pubblica proprio come lo Stato...» ibi p. 56.

E ancora oggi il Magistero manifesta di custodire una tale coscienza in merito, quando espressamente riafferma: la Chiesa « non ha alcun potere di dispensa » sulle condizioni che ammettono o escludono alla comunione con lei (n. 6).

Certo, non si tratta di una questione particolare, di un dettaglio. Se infatti la Chiesa manomettesse, rispetto all'accostarsi all'Eucarestia, tale criterio/incarico che Le viene dall'Alto — il « *jus divinum* » — contraddirebbe alla responsabilità verso Cristo. Verrebbe a smarrire se stessa, la propria identità. Piuttosto che servire gli uomini si perderebbe pure Lei nei meandri della storia e delle culture.

Secondo perno dell'iter dottrinale della Lettera, in logica connessione con il fatto del sacramento, segue la corretta nozione di coscienza, proposta come realtà esattamente speculare alla natura ecclesiale dello status affettivo del *christifidelis*.

Per il cristiano infatti la coscienza è realtà personale, anzi personalissima<sup>(9)</sup>, però non soggettiva nel senso individuale — privatistico del termine, in quanto riveste una nativa, genetica, e in tal senso insuperabile, dimensione comunionale.

Ora per tale ragione la Congregazione afferma esattamente « inammissibile » rimettere, lasciare alla coscienza il giudizio circa il potersi accostare all'Eucarestia (n. 7).

Coscienza e matrimonio sono evidentemente realtà tra loro correlative, ma non tra loro intercambiabili. È vero il nubente « conrea » — « *facit* » — il patto sacramentale, in forza del suo libero assumersi la responsabilità dell'altro. D'altra parte però la *communio vitae* non è realtà adeguatamente definita dai due soggetti. È bensì evento ecclesiale.

Perciò la coscienza, affrontato o meno un previo paragone in foro interno, non può ergersi a criterio sufficiente del sacramento, realtà « essenzialmente pubblica » (n. 7). La coscienza verrebbe nel caso a sostituirsi alla Chiesa nel Suo Tribunale — al foro esterno (n. 9) —disconoscendo in tal modo il fatto che l'alleanza coniugale

---

(9) Sovviene alla memoria, in merito, l'ancora famoso brindisi dal futuro Card. H. Newman elevato alla coscienza che gode della precedenza rispetto al Romano Pontefice. Di lui, uomo di spessore di fede e intellettuale difficilmente superabile resta emblematica l'iter di conversione che ebbe la stella polare appunto nel personalismo che lo portò lui anglicano ad individuare il compimento della propria nativa tradizione nell'aderire alla professione di fede propria della Chiesa cattolica.

nasce in quanto sta come forma di vita nuova «nella» Chiesa, di più «della» Chiesa. È la Chiesa Colei di cui vive la stessa famiglia e per tale ragione ne è parimenti la «ministra».

Il terzo ultimo punto fermo del testo, né secondario né senza precisa coerenza rispetto ai primi due, sta infine nel doversi far riferimento alla Chiesa quale «corpo di Cristo».

Fedele all'ecclesiologia di comunione che coglie l'appartenenza ecclesiale connessa con l'accoglienza della Parola e dei sacramenti, la Lettera viene ad equiparare il legame alla comunione ecclesiale, al «vivere nel Corpo e nutrirsi del Corpo di Cristo».

Conseguenza evidente è il fatto che l'accostarsi al sacramento dell'Eucarestia «non può mai essere separato dalla comunione con i Suoi membri... e dal rispetto dell'ordinamento della comunità ecclesiale» (n. 9).

In altri termini Dio, nel fatto dell'incarnazione, ha posto per sempre pure il metodo del Suo comunicarsi all'uomo: non tramite la sola coscienza — pur moralmente certa — bensì tramite un vero incontro umano, un legame storicamente percepibile. E la dizione o meglio l'immagine «Corpo di Cristo» applicata alla Chiesa esprime conseguentemente la stessa quale prolungamento di Cristo, modalità operativa della Sua presenza.

La natura della comunità consiste perciò nell'essere la «via», ossia, più esattamente, il metodo proprio dello Spirito di Cristo nell'evidenziarsi ed operare nella storia.

Ora, una volta risaliti, con quanto accennato finora, al nesso tra le (tre) nozioni che indicano in modo palese l'impianto di fondo della Lettera (sacramento, coscienza, Chiesa/Corpo, nn. 8, 7, 9), ne segue evidente come l'accesso alla comunione sacramentale non possa prescindere dal costitutivo spessore ecclesiale del legame con Cristo.

L'appartenenza ecclesiale è legame di spessore sacramentale, vincolo cioè socialmente rilevabile che implica una dimensione pubblica, dotato di più di spessore non appena sociologico. «Dire Cristo» sottende un nesso storico ed in tal senso oggettivo, fornito di un rilievo non meramente interiore, ultimamente intenzionale.

Ne deriva che se l'accostarsi all'Eucarestia è questione che tocca in modo particolare i fedeli cosiddetti «irregolari»<sup>(10)</sup>, con-

(10) Suona male tale dizione. Perché oggi non richiama «la» grande regola

duce però a ripensare al cuore stesso della fede, alla vita sacramentale come oggi è amministrata e vissuta da parte dei fedeli in genere, di ogni fedele. Pare infatti spesso insicuro lo stesso termine «salvezza», tanto da correre il rischio di ridursi a qualcosa di ultimamente vago ed astratto. La Redenzione ha invece spessore non circoscrivibile all'intimo della coscienza fedele, indipendentemente dal nesso comunitario e dal riconoscere Cristo nell'impatto di se stessi con la realtà. Cristo è il «mistero Presente», conoscibile in senso biblico, in quanto verificato. È realmente presente perché Lo si può constatare all'opera, rigenerante l'esistenza.

Emerge decisivo, allora, riaffermare la fede cristiana quale «esperienza», cioè vero e proprio incontro umano che viene da fuori — un fatto obiettivo — e giunge a dare forma ai fattori in cui consiste il soggetto, nel caso l'io fedele. Cristo non connota appena una illuminazione interiore, come fosse evento di natura privatistica, bensì avvertito albore del compimento dell'io personale. È in forza dell'inserimento nel vincolo comunitario che si diventa personalmente Suoi fedeli, convinti di Lui. Perché si attinge un'effettiva corrispondenza, la certezza perciò sulle domande ultime, quando l'io dell'uomo attinge la possibilità del senso del suo concreto esistere.

Senza disconoscere limiti e peccati, fin dal suo esordio la Chiesa si è percepita e detta «continuità di Cristo», ove la creatura è toccata dal Suo Destino che viene incontro. È stata vissuta come grembo di quella «vita eterna» che nel Vangelo è promessa fin da ora a chi, riconoscendo Cristo, può in effetti rinascere alla «vita che non muore più».

Va sottolineato come solo la genuina appartenenza a Cristo come a un Noi storico, ed in tal senso pubblico-comunitario, solo un legame comunitario può opporsi alla disarmonia, all'incompiuta integrazione delle dimensioni implicate nella mensa eucaristica.

Resta altrimenti invincibile la mancanza di armonia tra le dimensioni del sacramento quale «via» per poter attingere il riporsi oggi dell'incontro evangelico.

---

della Communio — in cui «sta» la Chiesa stessa in quanto organicità vivente che nasce ed in Cristo si edifica tra gli uomini — ma evoca «le regole», intese in modo morale/moralistico — ossia comportamentali — non esprimenti l'io.

Innanzitutto permane il dualismo tra la « polarità oggettiva » e quella « soggettiva ».

D'altronde la presa di posizione del Magistero non è forse motivata dal vedere presente nella cristianità, rispetto alla Communiono così come all'Eucarestia, un'irrisolta tensione tra uno spessore esteriore/pubblico — cosiddetto « oggettivo » — e le ragioni del « soggetto », più precisamente le ragioni del credente?

Non si procede forse spesso dando come assodato l'esistenza di un netto dualismo tra i due livelli — l'uno impersonale/oggettivo l'altro personale — cui corrisponde un ulteriore parallelismo situato tra i cosiddetti « piano giuridico » e « livello pastorale »?

Ma in tal modo non è obliterata alla sua radice l'omogeneità di fondo sottesa tra norma canonica e salvezza, che è la caratteristica propria della prospettiva cattolica<sup>(11)</sup>?

#### 4. *Il matrimonio attende il colmarsi di un « deficit » antropologico.*

Rilevata la fisionomia di natura sostanzialmente teologica/dottrinale dell'intervento della Congregazione, il pur argomentato e lucido procedere dell'intervento può lasciare comunque spazio al percepire una debolezza e quindi una insoddisfazione.

---

<sup>(11)</sup> Senz'altro si annida un dualismo nella « posizione tedesca »: si invoca la « mediazione » della norma giuridica « generalmente valida (ma) non generalmente capace di regolare tutti i singoli casi » (p. 582). Ne consegue il cercare una riconciliazione dei fedeli che esprima « né severità esagerata né debole accondiscendenza » (p. 616). Dallo iato, appunto premesso, tra « dottrina » e « disciplina » deriva una ottica di riflessione impropria, la quale viene poi ad assestarsi definitivamente a « livello pastorale ». È improprio invocare qui l'*epikeia* e l'*aequitas* — sua traduzione canonica — attinenti l'atto morale, cioè relative alla sfera della coscienza. Dal punto di vista ecclesiologicalo e perciò canonistico, l'accesso alla Eucarestia si lega allo status ecclesiale del fedele, realtà di natura evidentemente pubblica (p. 582 n. 4). Al di là delle norme umane il criterio della *epikeia* ha rilievo pure nell'ambito di quelle ecclesiali, però non delle norme su cui la Chiesa non dispone di un potere discrezionale. Si tratta dell'ambito dello *Jus divinum*, ed è evidente che l'indissolubilità del matrimonio si muove nell'ordine di tali realtà. Virtù morale, l'*epikeia* è tesa ad individuare il comportamento appropriato a singole situazioni che non rientrano nelle previsioni ordinariamente previste dall'ordinamento canonico. È quindi improprio invocarne il ricorso a proposito della condizione di coscienza dei divorziati risposati. Non è comunque questo l'unico luogo ove si deve notare confusione tra giuridicità e moralità; si veda ad esempio il testo citato — Regno/Doc 39/94 p. 615 — ove parla di « perdono ».

Certo la natura della preoccupazione che la sollecita, indicata dall'Autorità stessa, è la retta dottrina in ordine a una precisa questione collegata alla verità del matrimonio. Non si riferisce e non tratta, la Lettera ai Vescovi, del matrimonio in quanto tale. Ebbene proprio a tale proposito pare rilevabile il permanere al fondo una incompiutezza che impaccia l'accoglienza convinta della Lettera stessa.

La « questione matrimonio » è ritornata attuale nella Chiesa per la grave non sintonia, per la discrepanza tra le ragioni dell'uomo e quelle « divine », tra dottrina e esperienza.

Fino all'instaurarsi di una grave distanza — se non un vero dualismo — tra l'esigenza non eludibile della (cosiddetta) oggettività, la pretesa del *jus* divino-naturale e le esigenze dell'io. Va colto che il *jus* connesso al « Sì » nuziale si lega davvero alle ragioni dell'io.

È infatti nella logica del dono di sé per cui l'io è creato, che nel consenso l'uno « l'altro si concede il diritto » e lui e lei accettano le « esigenze del dono », reciprocamente<sup>(12)</sup>.

In modo del tutto sintetico si può osservare che la Lettera lascia aperta una duplice questione, due punti nel contesto odierno decisivi in ordine al poter rendere ragione della *disciplina Ecclesiae* che non ammette all'Eucarestia i fedeli « irregolari ».

Intanto pare urgente che il matrimonio venga espresso in termini di esperienza personale dei nubenti, fino al formulare — ecco il secondo punto — l'adeguata risposta alla urgenza « pastorale » evocata dal fedele reduce da una sconfitta matrimoniale.

Urge, in altri termini, esprimere in categorie personalistiche — ancora oggi avvertite come « non istituzionali » — la *ratio* per cui la Lettera viene a riaffermare un invincibile contrasto tra la « legge di Dio » e la partecipazione del fedele risposato in forma civile alla *Communio* nella sua forma piena. Così da non potersi accostare all'Eucarestia.

---

(12) L'osservazione non è esagerata se si confronta quanto Giovanni Paolo II n. 5 alla Rota nel 1982, col nucleo dell'Allocuzione di Benedetto XVI, nell'udienza annuale 26 gennaio 2006, ove esplicitamente si pone: « l'amore per la verità » essere « punto di incontro tra diritto e pastorale », inteso senza mezzi termini a scalfire « una pretesa contrapposizione tra diritto e pastorale in genere » (n. 6).

5. *È il Magistero a muoversi in direzione del «matrimonio evento».*

In relazione alla distanza se non a un dualismo che permane — in dottrina e quindi nel parametro del canonista — tra le ragioni del nubente e quanto richiesto del *jus divinum*, ossia una sconnessione tra metro di natura «oggettiva»<sup>(13)</sup> e le attese del fedele, occorre senz'altro fare attenzione al Magistero rivolto alla Rota Romana di questi ultimi anni.

È meritevole di una precisa e attenta lettura quello che ritengo possa definirsi un vero e proprio salto di qualità offerto negli ultimi anni dal Pontefice nel suo rituale rivolgersi ai membri del Tribunale Apostolico. Da tale sede, deputata a punto di riferimento circa la custodia del «vero matrimonio», viene un'accelerazione circa la piena coincidenza tra verità sacramentale del patto e verità personale del contraente.

Basti indicare almeno i punti nodali di tale ricognizione antropologica circa il patto.

Negli ultimi Suoi interventi alla Rota sul tema, in relazione al lavoro del Tribunale, Giovanni Paolo II ha rivolto uno sguardo coerente all'antropologia adeguata che l'ha già portato a rivisitare l'incontro uomo-donna sì da giungere a dire che l'indissolubilità, in quanto qualificante il patto, si evince esattamente in termini di ragione e non di fede<sup>(14)</sup>.

(13) Mi permetto rimandare al mio volume *Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto*, Genova-Milano 2002, teso a mostrare che «il dono di sé» non solo «ha» risvolti legali — giuridici bensì che «l'amore è vita giuridica», titolo dell'ultimo capitolo. Ora, tralasciando gli apprezzamenti, nessuna recensione ha contestato la tesi della coincidenza tra mutazione dell'io — in cui consiste e cui termina il consenso — ed il porsi di una realtà giuridica pubblica. Purtroppo accade che si ripropone la lettura del patto in base all'obsoleta contrapposizione tra soggetto nubente ed oggetto/consensuale, prospettiva evidentemente incongrua alla lettura personalista del matrimonio ormai fatta propria dal Magistero.

(14) Giovanni Paolo II il 1° febbraio 2001 affermò provenire dalla moderna tendenza «ad ideologizzare la nozione» il darsi di due concezioni di matrimonio, quella «di un credente o di un non credente, di un cattolico o di un non cattolico. Quasi il sacramento fosse una realtà successiva ed estrinseca al dato naturale e non lo stesso dato naturale evidenziato dalla ragione» (n. 4). Poi il 28 gennaio 2002 ribadì: «è la dimensione naturale dell'unione, e più concretamente la natura dell'uomo plasmata da Dio stesso, a fornire l'indispensabile chiave di lettura delle proprietà essenziali del matrimonio» (n. 3). È a cominciare dalla natura stessa del matrimonio, l'in-

E da subito, in coerenza al suo magistero, Benedetto XVI ha ripreso il tema del diritto collegato al tema delle verità, intendendo superare «una pretesa contrapposizione tra diritto e pastorale in genere». Si da affermare che la verità relativa al processo non solo non è «una verità astratta, avulsa dal bene delle persone», quanto bensì «una verità che si integra nell'itinerario umano e cristiano di ogni fedele»<sup>(15)</sup>.

Appare così evidente: il Magistero ha effettivamente rivisitato il matrimonio se non nei termini di una nuova definizione — impresa sempre rischiosa in diritto — comunque un nuovo ordine di considerazione circa il matrimonio, così da raggiungere una lettura meno approssimativa dello stesso.

Il patto non è più identificabile, e quindi non è più da doversi rintracciare dal canonista e dal giudice, quale realtà posta nell'ambito degli impegni morali che il nubente è chiamato ad assumersi con buona volontà, bensì in quello degli eventi che portano il fedele verso la verità piena di sé, del proprio Io.

La *communio totius vitae* viene incontro ai nubendi come promessa di vita affacciata ad entrambi, per cui tendono appunto a mettere in comune l'esistenza. Questo dà corpo all'attesa della realizzazione di sé, in termini esattamente personalizzanti.

Allora è il consenso che crea il matrimonio, ma il consenso non si pone come opera della volontà bensì quale adesione della libertà, di lui e lei singolarmente<sup>(16)</sup>, al patto. Si crea così l'alleanza che nasce dal dono di sé di tutta e per tutta la propria vita.

La lettura antropologica del patto suggerita dal Magistero approfondisce la dottrina sotto ogni aspetto, ecclesiologico e giuri-

dissolubilità, che si formula il «ti amo» quale espressione di un coinvolgimento che sta accadendo tra lui e lei, protagonisti di una realtà nuova. Il *consortium totius vitae* del Can. 1055, in cui consiste il patto da cui i nubenti nascono riformulati in quanto coniugi, è l'esperienza dell'evento unico che in forza della ragione — non in nome della fede — si coglie dotata di quei parametri configurati come i «*tria bona*» di agostiniana memoria.

<sup>(15)</sup> Magistrale il breve primo intervento di Benedetto XVI, 28 gennaio 2006, che direttamente afferma la problematicità del processo essere legata alla centralità del fedele come alla retta «pastorale».

<sup>(16)</sup> La lettura del matrimonio muta se considerato in nome di un'antropologia che poggia sul fatto che in quanto creatura l'io «è» libertà e non appena «ha» libertà. «La volontà è strumento della libertà: è la libertà che decide», avanza L. GIUSANI, *L'autocoscienza del cosmo*, Milano 2000 (p. 161).

dico, ridicendone il dato tradizionale in quanto verità che « si fa » in atto, nel consenso in quanto evento. Particolare e unico tra gli eventi che nel cammino dell'io verso il suo personalissimo Destino ne configurano il volto.

6. *Superare la tensione oggettivo-soggettivo significa inevitabile soggettivismo?*

Si può così esprimere in termini nuovi la « polarità oggettiva » della fede, in quanto vita ecclesiale. Questo è ormai possibile non solo per una riflessione teologica bensì in forza dei più recenti interventi magisteriali, particolarmente di Giovanni Paolo II, che avanza una lettura dell'umano emancipata dall'antropologia di impronta neo-scolastica.

Quale premessa interpretativa dell'incontro uomo-donna sta l'esclusione di una verità naturale circa la sessualità posta accanto a una verità cristiana sulla medesima, in modo da poter oltrepassare così il grave perdurante dualismo « natura-soprannatura ».

Al contrario è proprio la verità, ossia il significato cristiano circa la sessualità, a svelare il nocciolo più intimo della verità sulla sessualità dell'uomo.

E analogamente, in una più ampia prospettiva, la verità cristiana sull'uomo evidenzia il nucleo più proprio, offre la chiave appropriata per leggere l'umano dell'uomo<sup>(17)</sup>.

Ebbene il dato più significativo risultante da tale trattazione consiste nel rendere possibile la convergenza tra il dato rivelato e l'esperienza che l'uomo fa dell'umano. In tal modo si verifica un profondo raccordo tra la fenomenologia e l'ontologia della persona, che supera il multiforme dualismo presente nel trattato del matrimonio.

---

(17) Si allude ovviamente *in primis* alla trattazione personalista che Giovanni Paolo II ha offerto, imminente il Sinodo '80 circa la famiglia, nelle 136 Catechesi — « Uomo e donna lo creò » Roma 1987 — ove il tema trova un prezioso commento ed ancor meglio un'adeguata fondazione antropologica. L'intenzione di tale imponente proposta magisteriale è detta *explicitis* nella XIII Catechesi: « porgere alla Chiesa e quindi a ogni uomo quella visione che raggiunga l'*integrum* dell'uomo ». Tutto ciò grazie alla « teologia del corpo » elaborata appunto trattando dell'amore umano con un procedimento fondato filosoficamente. Così da risultare ben identificato, ricostruibile ed evidenziabile.

Fino a poter passare a riformulare le grandi questioni di antropologia teologica.

Ora rispetto al tema dell'Eucarestia al divorziato, grazie alla lettura personalistica del patto va superato *in primis* il dualismo « matrimonio naturale » e « matrimonio sacramento » della restaurata alleanza. Fino all'evidenziarsi delle vere ragioni della risposta dottrinale della Chiesa qui commentata, che conferma la prassi tradizionale, non fluttuante, circa l'amministrazione dei sacramenti (18).

Di seguito, secondo punto, si richiede che la sessualità trovi la sua nativa verità. E ciò è possibile se l'elemento biologico/emozionale proprio dell'esperienza sessuale viene attratto nell'ambito della relazione interpersonale. Ove del resto si trova posto all'inizio.

Per indicare considerazioni di spessore personalistico risulta utile una sintetica ripresa di Giovanni Paolo II sull'amore umano compreso nel Suo « Principio », di cui si parla in Genesi. È noto infatti come in forza della « teologia del corpo », ossia dell'antropologia autodefinitasi « adeguata », l'incontro uomo-donna viene riportato al Suo inizio, là ove la coniugalità si trova situata in quanto promessa del proprio compimento.

Portatori ciascuno del Destino infinito, lui e lei appaiono entrare in relazione veramente umana solo nel reciproco abbraccio come destino. « L'essere uno » nell'intimità dei corpi si realizza di fatto tramite il loro reciproco accogliersi in quanto fine.

A tal punto infatti si spinge il significato sponsale del corpo, giacché il dato proprio dell'uomo, creato ad immagine di Dio, non è andato smarrito a motivo della colpa (19).

E tale significato sponsale riveste evidentemente una valenza fondamentale in ordine al fatto di poter effettivamente assumere nella carne il patto matrimoniale.

Inserito infatti nel mondo materiale, e non solo *accidentaliter*, l'uomo appare comunque persona spirituale e di per sé dice rela-

(18) Scorrendo i titoli dei giornali il giorno seguente la pubblicazione della Lettera della Congregazione c'era da sorridere, mestamente. Letteralmente si poteva leggere che la Chiesa finalmente accoglieva i divorziati, così come, all'opposto, che la Chiesa « chiudeva loro le porte ». Quasi il Pontefice — il fatto più grave dei mezzi di comunicazione è il farlo pensare — disponesse a suo piacimento del Suo magistero e non fosse, viceversa, garante nell'oggi dell'appartenenza a Cristo col proteggere i sacramenti, gesti di Cristo. Così appunto da sottrarli alla mutabile sensibilità dei tempi.

(19) È utile confrontare sia la Cat. XXI n. 6-7 che la Cat. XIII n. 4.

zione ad un'altra persona. Ed in quanto corporeità è assieme configurato in modo così correlativo da implicare in tale vincolante relazione dell'io gli ultimi significati del vivere, della materialità della propria esistenza.

Orbene tale antropologia può infine davvero affrontare il matrimonio nella sua più precisa realtà di evento. L'amore umano non consiste in un sentimento né propriamente in un proposito ma in un decisivo fatto personale. Perciò un «evento» che segna l'io dei soggetti coinvolti nel profondo ed in modo non riformabile.

E nell'unica reale economia salvifica si dovrà senz'altro riconoscere che il patto nuziale non può venire alla luce se non come e in quanto evento sacro-sacramentale.

L'amore, obiettiva responsabilità per/e/nella Chiesa, è l'evento interpersonale duale che porta in sé il precisarsi dell'identità umana del fedele: dal reciproco libero dono di sé fatto in quanto accolto, questi viene appunto configurato (quale «io uomo-uomo» e «io uomo-donna») in relazione all'io dell'altro/a. Dire «io» implica infatti un rapporto.

Dal dire «Sì» l'io del fedele è segnato nel profondo; gli si imprime una precisa identità. L'incontro tra i due coincide precisamente con l'accadere dell'umanità di «quell'uomo in-quanto-uomo» attraverso quella donna. E viceversa, in una piena reciprocità; perché si tratta di una relazione personalizzante.

Il matrimonio è infatti istituzione nel senso che riveste dimensione istituzionale, cioè opera una novità in colui che lo contrae. È istituzione, il patto, in quanto plasma il coniuge, il fedele contrassegnato nell'ordinamento da un'appartenenza che ne determina il volto, individuato da peculiari e precisi reciproci diritti-doveri<sup>(20)</sup>.

Sul patto emerge così la nozione «evento», da precisare quale più vera definizione del matrimonio, a salvaguardia, si noti, della nativa ecclesialità dello stesso (Can. 226).

Basti notare ancora che la dizione dice l'imprescindibile costitutivo carattere personale del patto ed insieme non cede ad una pericolosa autonoma centralità del «soggetto».

Pure le proprietà del patto risultano riformulate nella loro riduzione canonistica.

---

(20) Il verbo «*instituere*» è infatti traducibile in diversi modi, quali «disporre, porre in essere, erigere, in-traprendere una costruzione cominciare ecc.», tutti convergenti a dire l'inizio d'un fatto umano nuovo.

Né vivono né si concepiscono quali impersonali doveri esigiti dal matrimonio, perché è realtà di natura istituzionalistica — avvertita rispetto ai nubenti dualisticamente — sul cui metro, da lungo tempo ormai, si è appiattito il patto. Mentre i tradizionali « *tria bona matrimonii* » indicano e rimandano semmai alle dimensioni assiologiche della relazione interpersonale uomo-donna. E trovano il loro fondamento appunto nella *communio* di specie duale alla quale ineriscono.

Forma dell'amore lui-lei, il matrimonio da ogni punto di vista va detto quale « fatto » personale unico e irriducibile. E poiché l'altro/a sta oltre la misura e l'immagine di chi lo assume in sé, condividere il proprio io con l'io dell'altro coincide con un sostanziale oltrepassare se stessi. Porta ad assumere l'altro/a nella definizione del proprio io.

Sicché il gratuito accadere del matrimonio che compie l'innamoramento è evento che supera i contraenti per ogni verso. In tal senso è *res sacra* che implica il Mistero.

E una volta identificato che di fatto il « Sì » comporta modificazione dell'identità — il patto connota la « coniugalità » — si coglie il motivo in forza del quale il patto, evento con-partecipato col consenso, non è realtà a disposizione di alcuno.

Né dei nubenti stessi né della Chiesa, la quale ne è solamente « ministra »<sup>(21)</sup>.

Allora il consenso sta come atto libero che permette la modificazione dell'io nubente, l'io costituito quale parte integrante (*coniugatum*) di un compito comune (*con-iugum*).

Come annunciato il patto uomo-donna non riveste perciò, di per sé, i connotati di decisione o proposito o impegno morale del quale il contraente ne possiede la misura. Ma neppure quelli di un vincolo assimilabile alle obbligazioni derivanti da una privata iniziativa, ultimamente riconducibile ad un vincolo contrattato.

L'alleanza matrimoniale vede infatti il nubente protagonista in quanto la (sua) libertà risponde ad una vicenda interpersonale, all'iniziativa che ingiunge/propone a lui e lei di non disporre più

---

(21) Non si vuole toccare qui il dibattito circa il ministro del matrimonio — il sacerdote oppure i nubenti. Basti affermare che il contesto ecclesiale, l'ecclesialità, è evidentemente coinvolta nel consenso che « fa » il matrimonio, dato che con esso si pone in essere la Chiesa nella sua forma domestica.

(per il resto della vita) autonomamente di sé, ma di accogliere l'altro (nella buona o cattiva salute) quale strada al proprio personale Destino (vocazione).

Una prospettiva che vede la persona epicentro rende ragione del fatto che se il patto viene alla luce tramite la risposta libera dei fedeli, insieme però riafferma che all'inizio come alla sua fine non si trova la coscienza del fedele realtà auto-definita e normata.

Tutto così conferma che il patto è *res personalis* proprio in quanto non ne dispone, non «è» del soggetto, bensì «è» del Mistero, di Cristo che attua la Chiesa.

Fino allora a poter comprendere come nel caso di un fallimento matrimoniale si apra, eventualmente, la questione di giudicare della stessa sua validità. Di verificare cioè se sia o no accaduto il suddetto avvenimento *consortium totius vitae* (Can. 1055, 1) che è certificato dalla mutazione (nel senso) coniugale dei nubenti. Nel caso del processo si chiede di appurare uno status personale e non, di per sé, di indagare per poter precisare le responsabilità circa la separazione, di ripartire colpe tra le due parti.

In merito è degno di nota che nel Direttorio di Pastorale Familiare della CEI si dica appropriato, nel caso di un fallimento matrimoniale, «un ponderato discernimento nel valutare la concreta vicenda e soprattutto le singole persone in quanto alla base delle varie situazioni ci possono essere diversi motivi molto diversi tra loro».

Si da pretendere pieno rispetto della coscienza, come ancora si legge in modo esplicito: «Da parte della comunità cristiana e di tutti i suoi fedeli ci si astenga dal giudicare l'intimo delle coscienze, dove Dio solo vede e giudica»<sup>(22)</sup>.

Si tratta perciò, *in recto*, di offrire non l'eventuale perdono quanto bensì di appurare se è davvero accaduta la *communio vitae*, la *res sacramenti*. L'*una caro* non può venire cancellata. Di conseguenza non può proporsi propriamente quale «materia» di perdono la eventuale colpevole rottura di un vincolo che non è di per sé dissolubile<sup>(23)</sup>.

(22) CEI, Direttorio Familiare, luglio '93, nn. 214-215.

(23) Il Tribunale tratta di una questione di fatto. Paolo VI evidenziò, all'inizio dell'Allocuzione del 29 gennaio 1970 alla R. Rota, che al cuore della Sentenza sta la *charitas* in cui culmina l'*equitas*. È così individuata la peculiarità del processo ecclesistico nel ritrovarsi che la sua «*res est in facto*».

Rispetto alla *res iudicii* così delineata, la coscienza risulta essere giudice non appena inopportuno (*nemo iudex in causa propria*) ma altresì improprio in relazione al potersi porre od essere riconosciuta come unica ed ultima responsabile del giudizio stesso.

Eppure la coscienza, la certezza morale del fedele, è insostituibile per dare l'avvio al giudizio del Tribunale, e va ascoltata prima di cercare ogni altro riscontro<sup>(24)</sup>. Così che il processo viene a configurarsi sulla base di una sinergia tra la coscienza del fedele e la autorità giudiziale della Chiesa che si oppone a qualsivoglia contrapposizione.

Luogo e modo del giudizio sull'evento pattizio è così la Chiesa, ministra della verità sui significati decisivi della vita dell'uomo, e il processo è « fatto ecclesiale » che comprende e abbraccia il fedele, qual parte attiva in ogni senso.

Ed il Pastore davvero attento a chi è segnato dal fallimento del divorzio è pronto a percepire insufficiente ed al fondo equivoco il porre il fulcro dell'azione pastorale nella preoccupazione di « limitare il disagio » legato al non poter accedere ai sacramenti.

In qualunque circostanza infatti l'amore alla persona richiede che misericordia e verità non vengano contrapposti<sup>(25)</sup>. E nel caso concreto in questione è il significato, la verità della personalissima vicenda umana del fedele. La coscienza non è sanata solo dal fatto di ricevere comunque il sacramento, bensì dal forte abbraccio ecclesiale.

La Chiesa è utile all'uomo quale madre, come Colei che dice la verità (nel caso *jus-dicit*) dell'umano: Madre, cioè non « matrigna », ma neppure « mamma », sentimentale, tollerante in quanto manca di un giudizio di verità.

## 7. *La questione dal punto di vista della prassi pastorale.*

L'altro polo della questione, comprensibilmente non citato e tanto meno trattato dalla Lettera della Congregazione sui fedeli ri-

---

(24) È notorio come è ormai superato, obsoleto, il pregiudizio circa la forza probatoria della confessione della parte in causa. In merito il *CJC* ed oggi la *Dignitas connubii* sono del tutto espliciti in merito fino ad aver formulato canoni che lo affermano o addirittura — lo si vedrà tra poco — vanno ad attribuire piena forza di prova appunto alla deposizioni delle sole parti purché congruenti con reali circostanze della causa. In modo tale da poter offrire la necessaria richiesta certezza morale.

(25) Così inizia la Nota CEI circa le situazioni matrimoniale irregolari del maggio 78, nel tempo in cui cominciavano appena a farsi sentire nel nostro paese le prime conseguenze dell'istituto del divorzio.

sposati, concerne la dimensione «pastorale». Anzi attinge direttamente la pastorale, nel senso più proprio del termine.

E si tratta d'un argomento decisivo in quanto dal matrimonio amministrato come evento unico e irripetibile — non appena istituzione dotata dei tradizionali *tria bona* connotanti tre doveri — è messa in discussione nei suoi stessi criteri la prassi pastorale cui di norma si fa riferimento per affrontare i sempre più numerosi «casi matrimoniali difficili».

Come si possono, in altri termini, superare le deleterie conseguenze che derivano alla vita nella fede da una dualità tra la vita sacramentale e l'orizzonte del vivere?

Si annida troppo spesso una scissione nella percezione della fede, precisamente tra la celebrazione del rito e l'esistenza, la concreta condizione di vita affettiva. Vige proprio una disarticolazione invece dell'originaria unità, riproposta da Benedetto XVI, in forza della quale nell'evento dell'agape di Dio «fede, culto ed ethos» «si compenetrano a vicenda come un'unica realtà»<sup>(26)</sup>. Si lascia così spazio ad una vera e propria discrasia.

Spesso di fronte al divorziato la presupposta inesistente e indebita dualità tra salvezza e coscienza — incongruente alla presenza reale di Cristo — viene a ridurre, a piallare lo spessore dell'Annuncio salvifico. L'obliterare la pienezza (cattolica) dell'Evento di Cristo, sì da sbiadire la possibilità dell'esperienza di Lui, ha una ricaduta nella carenza dell'adeguata «proposta pastorale», svuotando in tal modo il fatto che la fede consiste in una effettiva novità che già da ora può investire l'esistenza del fedele.

Tale riduzione tocca la prospettiva «aperturista» — che pretende sia la coscienza del fedele stesso, divorziato/risposato, a decidere circa l'accesso ai sacramenti — così come l'altra che suole definirsi tradizionale, preoccupata del dato «oggettivo»<sup>(27)</sup>. Nel caso viene osservata la corretta prassi circa la ammissione ai sacramenti, in ossequio al dato tradizionale, non però in nome delle ragioni davvero espressive della disciplina.

<sup>(26)</sup> *Deus Caritas* l.c n. 14.

<sup>(27)</sup> Impropropriamente, relativamente alla fede, si parla di «dato». Cristo, di fatti, è esattamente il Mistero che viene incontro all'uomo in una modalità storica, ponendosi come genesi d'un soggetto nuovo. Non si amministra perciò, la fede, come «un a-priori», bensì come approfondimento dell'umano del fedele. Oggettive sono semmai le modalità del poter partecipare, dell'appartenere all'Evento cristiano.

L'*ordo Ecclesiae* non risponde, infatti, primariamente e fondamentalmente, a motivi e preoccupazioni di ordine pubblico nel senso civilistico del termine.

La « *disciplina Ecclesiae* » non risponde a ragioni di natura sociologica — l'evitare nel caso il disordine che deriverebbe dal porre la coscienza arbitro del matrimonio e della Eucarestia — né al metro di ordine morale, alla perdita del « principio indissolubilità ».

L'accesso ai sacramenti obbedisce invece alla legge dell'incarnazione, in quanto veri « gesti » di Cristo, che accade oggi tra i suoi. Gesti di Cristo, posti nella forma di eventi personali e insieme comunitari, offerti a loro nella Chiesa.

Ora se la modalità d'approccio « oggettiva » rispetta le dimensioni sacramentali della *Communio*, giunge però almeno a complicare se non ad impedire al fedele la possibilità di attingere alla pienezza dell'esistenza cristiana. Non meno di quanto preveda la « prospettiva Oberrhein » citata all'inizio, avanzata in alcune diocesi della Germania.

Approfondendo — in ossequio alla *communio non plena* — i modi della vita ecclesiale aperti al divorziato/risposato si può addirittura arrivare ad amministrare l'appartenenza ecclesiale quasi questa contemplatesse « diverse vie ».

Un esempio della diffusa « logica pastorale » lo offre un libro che con seri intenti affronta la questione dei « modi di partecipazione » alla vita comunitaria possibili al fedele che già divorziato è ora legato appunto civilmente a nuova donna.

Partendo dal condivisibile disagio per la grave e diffusa riduzione che « fa consistere la vita cristiana nel sacramento, comunque ricevuto », si viene inevitabilmente ad accusare che « una simile concezione porta fatalmente a concludere che l'esclusione della vita sacramentale equivalga all'esclusione totale della vita cristiana ».

Ora l'autore si muove tra la premessa che vede « il cristiano... purtroppo abituato a ritenere che l'unica via da percorrere per comunicare efficacemente con Dio sia quella sacramentale » e il ritenere che esistono diverse vie al di là e oltre alla via sacramentale.

Si legge infatti: « Esiste la via della parola, della preghiera, della carità, del sacrificio eucaristico », tutte poste quasi al modo di vie intermedie rispetto a quella principale.

Orbene se è condivisibile la premessa — non solo i sacramenti offrono l'incontro col Mistero — non si può certo condividere la

conclusione dell'autore, fondata sull'indebito affermare che si dà, parallela alla sacramentale, la via dell'interiorità, della coscienza.

Coscienza che viene definita quale «luogo dell'incontro personale con Cristo»<sup>(28)</sup>.

Si è così condotti a comprendere che a ragione la Lettera della Congregazione indica come il cuore dottrinale della questione consista nella retta nozione di sacramento e che da questa urge prendere le mosse. Rispetto al matrimonio la coscienza del fedele gode sì di un insostituibile rilievo, di uno spessore comunque non ultimo, bensì relativo. Non assoluto, ma relativo appunto alla Verità che ne definisce l'intima nativa tensione.

Come può concepirsi un'esistenza ecclesiale a prescindere dalla costitutiva «dimensione della sacramentalità» ossia della fruibilità storica di Cristo oggi?

In Cristo Dio ha infatti deciso il metodo dell'incontro con l'uomo: la via comunionale.

Qualunque forma espressiva della fede, dalla più interiore alla pubblica non è concepibile, quanto a visibilità, se non in quanto battesimale. Ed è impossibile perseguire un coinvolgimento più pieno del fedele nella Chiesa al di fuori della vita della fede che è comunque espressione del battesimo, la *ianua sacramentorum* fondamento generativo del nesso personale con Cristo<sup>(29)</sup>.

In tal modo si scopre che la prospettiva «aperturista» così come quella rispettosa del dato dogmatico possono ultimamente trovarsi accomunate dal ridurre la partecipazione alla vita ecclesiale ad attività comunitarie, siano queste di natura spirituale o caritativa, se non addirittura ricondotte a «mansioni intra-ecclesiali».

Non è sintomo di un impoverimento, e grave, della fede in quanto comunionalità di vita il fatto di interrogarsi e di enumerare, rispetto al fedele risposato, quali ruoli ecclesiali possa comunque

---

(28) C. MURARO, *I divorziati risposati nella comunità cristiana*, Torino 1994. Più avanti si legge: «La vita cristiana è come una casa dove si trovano molti fattori di vita: può comunicarsi con Dio attraverso la preghiera, l'ascolto della Parola, la carità» p. 98, cf poi pp. 97-114.

(29) Per documentare il primato del battesimo rispetto al matrimonio basta ricordare come la Chiesa è venuta ad interpretare Paolo ai Corinti (I. 7,15), fino a formulare nei secoli uno svolgimento compiuto in merito, nelle figure del «privilegio paolino» (oggi i Cann. 1143 segg) e del cosiddetto «petrino».

ricoprire, quasi fosse questa la domanda decisiva o forse l'unica? <sup>(30)</sup>.

8. *Prassi penitenziale e « peccato della rottura »: una complessa svista.*

Ma oggi, come avanza il recente intervento di A. Bonandi, si vorrebbe andare oltre alla prassi eucaristica autorevolmente ribadita dal Magistero circa il fedele che si trovi a vivere, oggettivamente, nello status di comunione non piena <sup>(31)</sup>. Fino ad ipotizzare una proposta pastorale che risponde ad una piena dualità tra diritto e prassi sacramentale.

La coscienza del fedele pare sottratta al giudizio ultimo della Chiesa relativamente al matrimonio seppur già responsabilmente infranto. E di più, alla fine, pur dovendosi ritenere valido il vincolo, tale fatto riconosciuto dal fedele potrà risultare comunque irrilevante rispetto all'accesso all'Eucarestia. In quanto, al posto del Tribunale, si ritiene un « percorso penitenziale » essere in grado di mettere come tra parentesi il precedente matrimonio. Tanto da permettere al fedele di accedere alla pratica sacramentale.

L'autore avanza così non appena un ben diversa prospettiva rispetto alla Lettera della Congregazione, bensì una proposta estranea alla prospettiva della verità della coscienza e di più tutta pog-

---

<sup>(30)</sup> Se nel Documento dei tre Vescovi tedeschi si legge: « Non si deve insistere solo sull'ammissione ai sacramenti » mentre si rischia possa restare « trascurata la dimensione cristiana del fare » l.c. p. 620, nel Muraro la questione la si incontra più volte (« risposati che chiedono tutto e subito » p. 95 o nel titolo stesso: « Si vede solo ciò che è negato » p. 91). All'avvertire la riduzione del problema divorzio nell'attività intraecclesiale deve aggiungersi come tale orizzonte, almeno indirettamente è talvolta indotto, suggerito, dalla stessa « benevolente » Autorità. Vedasi in merito pure la Nota CEI del maggio '78 (nn. 21 e 22). L'orizzonte che riduce la Comunione a « luogo di iniziative » resta al fondo non rimosso pure nel già citato Direttorio Familiare (n. 217).

<sup>(31)</sup> L'articolo di A. Bonandi dal preciso titolo « *Riflessioni sulla prassi ecclesistica circa l'ammissione ai sacramenti di fedeli divorziati risposati* » — in *Teologia*, Rivista della Facoltà Teologica di Milano e Italia settentrionale, del giugno 2006 pp. 222-248 — porge tutti i fattori premessi alla proposta di una prassi azzardata. Prevede la possibilità che il fedele — già uscito e per sua responsabilità da un valido vincolo di nozze e ora legato a un nuovo vincolo affettivo — possa senz'altro, in forza dell'aver soddi-sfatto ad alcune clausole di vita penitenziale, accostarsi al sacramento dell'Eucarestia.

giata sul versante del foro penitenziale. Si fissa così un dualismo, non una armonia tra status affettivo personale e accesso al banchetto eucaristico.

Perciò l'articolo, data la proposta pastorale cui termina, merita un seppure sintetico giudizio. In quanto è esemplare della frantumazione cui il pensiero moderno vorrebbe sottoporre la persona, della censura della salvezza dell'umano cui invece la Chiesa può introdurre il fedele. Non è forse, la fede, quell'abbraccio della persona nel suo presente che diventa condizione comunque favorevole alla salvezza, tale da redimere il passato?

Certo è almeno curioso leggere considerazioni e ipotesi nuove fondate sull'accusa di naturalismo rivolta al Magistero circa il matrimonio, mentre nell'articolo resta del tutto ignorata «l'antropologia adeguata», cuore del pensiero di Giovanni Paolo II in merito. E intanto si trascura proprio la considerazione antropologica, la verità dell'io del fedele che chiede di essere di nuovo rivisitata. E ciò accade mentre in nome di un'ottica circa l'uomo in quanto persona, che rinnova l'antropologia della tradizione, dall'opera del canonista come del moralista è lecito attendersi una precisa fecondità.

L'articolo è invece chiaramente teso a trattare la questione non per ridiscutere il dato tradizionale, la condotta della Chiesa in merito, per meglio evincere le ragioni della Sua prassi. Tanto da radicalizzare una vera e propria equivocità nell'impostazione del tema, portata per così dire al suo compimento, come attesta il fatto che nulla si dice sul reale significato dell'appartenenza alla *Communio* del fedele che non è ammesso alla comunione sacramentale.

Ma è possibile individuare un profilo di tale incongruenza nell'affronto del tema?

Si può partire dall'osservare che l'articolo si rifà al matrimonio rato e non consumato, non al vincolo nullo: si tratta di un equivoco che di per se stesso porta ad illuminare il disguido di fondo, di natura appunto antropologica-personalistica.

Avanti al Giudice, infatti, non è in gioco un fatto di grazia ma il giudicare se è accaduto (o meno) il patto come quel fatto che tocca irreversibilmente l'io dei contraenti, sì da averli resi coniugi o meno. È in questione l'esser accaduto o meno tale evento. Mentre il Pontefice può — dal lontano 1182 — sciogliere per provvedimento di grazia il fedele dal legame sorto da un consenso valido però poi non «ratificato» nella carne.

Il cuore dottrinale del problema si sposta così sulla nozione di peccato.

Ora, dato che il peccato non è realtà estrinseca al soggetto e che il patto nuziale termina all'attuarsi dell'io nella sua polarità uomo-donna, rispetto al matrimonio il peccato nel suo senso pieno coincide appunto col soggetto nubente.

Se nel consenso fu negata la paternità o, ad esempio, il dono di se stessi che comporta la fedeltà (è impossibile a « lui » disporre di sé a più « lei ») il peccato non consiste nel fatto che poi, nel tempo, la convivenza coniugale si è rotta. Bensì in quell'arbitrario fittizio consenso che quel giorno lui (o lei) ha pubblicamente manifestato.

Perciò il fedele legato, oggi, ad altra persona rispetto a quella legittimamente presa in moglie è peccatore non in quanto ha rotto una regola o trasgredito impegni liberamente assunti ma semmai in quanto « ha recitato », ha ingannato chi ha di fatto coinvolto in un falso consenso. Ed in primis la Chiesa, da lui chiamata a testimone di una simulazione.

Così ove è accaduto un patto nullo per conscia responsabilità, peccato è propriamente il falsificare il patto, celebrare con « vizio di consenso ». E non le sue conseguenze.

Se invece accadde che il vincolo non è giunto a porsi in essere a motivo d'una immaturità di giudizio o di responsabilità rispetto al matrimonio, allora non si può parlare di responsabilità di coscienza, di peccato da parte del fedele. Nella convivenza suddetta questi giunge talvolta a portare un peso a lui sproporzionato. Fino al decadimento della relazione, che coincide spesso con la crisi personale appunto del fedele<sup>(32)</sup>.

Ed è improprio, anzi è inimmaginabile — come fa l'autore — pensare all'eventualità, di norma, del poter ripristinare la convivenza con la legittima consorte. La Chiesa, infatti, non insiste su tale versante.

D'altra parte è inconcepibile che l'effettivo vincolo — il matrimonio valido che segnò lui e lei irreversibilmente, per reciprocità — sia « colpa » remissibile in forza di un *iter* penitenziale.

---

(32) Si allude al patto concluso in presenza di una seria immaturità di cui almeno un contraente era già affetto al momento del consenso. Questo rimanda oggi, in molteplici possibilità, al Can. 1095.

Ben altra cosa è un evento accaduto nell'io da un proposito da emendare. E la questione che viene a porre il legame affettivo post-matrimoniale non concerne né una indegnità che impedisce l'accedere all'Eucarestia (chi è degno di Lui?) né una misura punitiva.

Non compete né alla Chiesa né al fedele l'esimere dall'effettivo stato vocazionale, quale coniuge o meno. Opera di Cristo, lo status di vita è realtà stabile ed indisponibile.

Nel consenso al patto si attua perciò una forma dell'io che configura il fedele rispetto alla *Communio eucharistica*: non può esserci difformità tra l'appartenere coniugale che in Cristo ha natura sacramentale e l'appartenenza a Lui nel sacramento del Suo corpo.

L'accedere a Cristo nel segno vivo e reale della Sua presenza chiede perciò conformità tra l'effettiva identità affettiva (è stato di vita Can. 226) e quanto è visibile tra i fratelli, nella *Communio fidelium*. Quale condizione consona a Cristo come presenza reale, non corrisponde appena una interiore sincera intenzione.

Certo, l'autore lo ammette, alla Chiesa non può non riconoscersi nei confronti della *communio totius vitae matrimonii* una «capacità discrezionale»<sup>(33)</sup>, cioè la responsabilità di un discernimento.

Però è chiaro, tale discrezionalità non abbraccia il poter disporre, Lei, del matrimonio. Come attestano due millenni la Chiesa amministra la verità dell'incontro lui-lei in obbedienza alla precisa vocazione o forma di vita cui il Signore chiama ogni fedele, il coniugato come il ministro.

Riassumendo, l'intervento del moralista evidenzia una dicotomia tra dato «giuridico» ed ottica «morale». Nella proposta di una «via penitenziale all'eucarestia» si pone netto l'equivoco sotteso già all'inizio della riflessione: il metro giuridico del patto è concepito estraneo, giustapposto al fedele. La stessa reciproca appartenenza tra i coniugi, che di per sé coincide col matrimonio in quanto evento dell'io coniugale, è *res* giuridica<sup>(34)</sup>.

<sup>(33)</sup> A. BONANDI «*Riflessioni sulla prassi ecclesiastica...*» cit. p. 234.

<sup>(34)</sup> Certo nell'atto di discernimento del Giudice per più versi c'è un lavoro da fare, come probabilmente pure l'autore desidera, circa il criterio che «misura» il consenso matrimonio sì da renderlo da «oggettivo a personale». Più esattamente così da evincerlo oggettivo perché appunto unico, evento personale. Ma la via da perseguire è esattamente l'opposta a quella che da lui indicata nell'articolo: giuridico non

È vero, in concreto per più versi resta da rovesciare, come l'autore desidererebbe, il criterio che misura il consenso matrimoniale così da renderlo da « oggettivo a personale ».

Ma la via da seguire è esattamente l'opposta a quella da lui indicata.

La proposta pastorale avanzata risulta « radicalizzare » il primato della coscienza, fino a innalzare l'impegno morale della penitenza a forza per così dire creativa del recuperato status di autonomia affettiva del fedele.

Un'esaltazione apparente, al non esiguo prezzo dello smarrire la vera dignità dell'io, che la Chiesa cattolica quasi sola difende, e/ o del ridurre la salvezza a mero fatto interiore.

Al fondo della proposta avanzata da Bonandi sta infatti la moderna nozione di libertà quale autonoma onnipotenza creatrice. Se il fedele « pentito » può passare a nozze civili e appartenere *pleno jure* alla *Communio*, allora quale dei due legami è l'effettivo vincolo affettivo? È cioè il matrimonio? Oppure si ritiene — visto quanto proposto parrebbe più congruo — che all'io non sia data la libertà quale effettiva capacità di porre in essere il matrimonio? Per cui, alla fine, nessun vincolo affettivo è davvero indissolubile?

Creazione e redenzione emergono non ben connesse — non è questo forse l'orizzonte del pensiero moderno? — per cui la vittoria di Cristo di fronte al peccato, alla sconfitta dell'umano, è privata della Sua effettiva consistenza.

Quasi la fede non vivesse dentro una forma ecclesiale, esperienza di novità di vita<sup>(35)</sup>.

Un'ultima considerazione, circa la preoccupazione di fondo che sottende al tema.

Ora, di cosa ha veramente bisogno chi ha sofferto per una ferita negli affetti primari se non di una condivisione fraterna e non appena della pratica sacramentale vissuta magari in modalità « devozionalistica »?

---

significa impersonale mentre l'atto morale non ha mera natura esecutiva o intenzionale. Consiste bensì nel determinarsi dell'io che non appena « è fornito di » libertà, bensì « è » libertà.

<sup>(35)</sup> Ne deriva al tempo stesso che la morale è intesa come opera dell'impegno d'un io privato del potersi determinare per sempre — il pensiero moderno che pare esaltare in verità ignora la libertà che misura la grandezza dell'uomo — e che il giuridico canonico è concepito in modo ultimamente succube al diritto civile odierno. Nei parametri di una misura ultimamente sociologica.

È in gioco l'esistenzialità della *communio* benché «*non plena*», non meno decisiva nei confronti del fedele che accede ai sacramenti. Ora, alla luce di questo si comprende come sia facile ridurre la vita ecclesiale del fedele a «pratica sacramentale» estrapolata dal contesto di vita redenta, da quella vita fraterna che è l'*habitat* e l'esito — di spessore appunto sacramentale — del permanere di Cristo<sup>(36)</sup>.

#### 9. *Pastorale è la vita stessa della comunità cristiana.*

Il parametro attivistico cui spesso è ricondotta la fede rende necessario discutere l'accezione normalmente attribuita al termine «pastorale», così da poterla cogliere nei suoi elementi più veri. Questo perché l'azione pastorale — come ogni altra iniziativa — non porta il frutto suo proprio se non si pone e svolge coerentemente all'esperienza della salvezza.

Ora la vita cristiana vive omogenea all'esistenza stessa. Perciò ne può partecipare pure il fedele che, colpevole o meno, è stato segnato dal fallimento del suo matrimonio.

In altri termini la «pastorale» opera in funzione dell'Avvenimento cristiano, in forza del quale la persona non è definita dalla sua «riuscita», dalle circostanze più o meno felici e finalmente neppure da quelle peccaminose. Ed è insieme omogenea alla Chiesa cui il *fidelis* appartiene per grazia partecipando — tramite una concreta particolare comunità, una concreta trama di rapporti ambito della «vita nuova» — della redenzione della propria vita. Vita trascorsa nelle circostanze della personalissima sua vicenda umana.

Volendo definirla formalmente, «pastorale» è appunto l'arte di favorire l'approccio e l'approfondimento di tale appartenenza che salva. È perciò chiamata da una parte ad obbedire alla fede — non scostandosi dalla «sana dottrina» legata alla «retta disciplina» — dall'altra all'intelligenza del dato storico, all'esistenza di colui che respira della vita ecclesiale. Così l'azione pastorale auten-

---

<sup>(36)</sup> Si allude al doversi rifare «il tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiale», *Christifideles Laici* (n. 34) che urge di nuovo ordire nella società secolare, così che il fedele possa sperimentare e farsi certo di Cristo. È per così dire il «logo» della Nuova Evangelizzazione lanciata da Giovanni Paolo II.

tica si mantiene omogenea alla vita cristiana. Ed ancor di più coincide con la proposta, fatta al fedele nella sua effettiva condizione, della Chiesa in quanto promessa di «vita redenta».

Sacramento — luogo e modo — della salvezza, la Chiesa cattolica modula il settenario sacramentale in ordine alla salvezza quale evento di cui fruire nella densità dei precisi termini di verità della vita. Né un evento meramente interiore né, come ora accennato, mere attività riducibili a prassi, a «ministerialità intraecclesiale»<sup>(37)</sup>.

Come allora non valutare improprio, in senso evidentemente riduttivo, il giudicare la verità della fede del singolo, e correlativamente, l'apertura o meno della Chiesa nei suoi confronti, sul metro del «fare» e non piuttosto del poter verificare la sfida del vivere a partire dall'appartenenza dell'io al Noi ecclesiale<sup>(38)</sup>?

Così è improprio ritenere che l'invocato «poter vivere nella fede la sofferenza della situazione» dei risposati possa dipendere

<sup>(37)</sup> Non fu sufficientemente ponderato nei gravi esiti il giudizio della Es. Ap. *Christifideles — laici* circa la proposta di «una Chiesa tutta ministeriale», dimentica della sua natura missionaria. Viene dalla riduzione attivistico/sacrale della *Communio* ciò che Giovanni Paolo II denuncia come «il rischio di creare una struttura ecclesiale parallela a quella fondata sul sacramento dell'ordine» (n. 23). All'impegno censurato della missione, cui non sempre i laici hanno saputo sottrarsi viene il «riservare un interesse ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale...» e «la tentazione di legittimare l'indebita separazione tra la fede e la vita, tra l'accoglienza del vangelo e l'azione» (n. 2.) Tanto che l'Esortazione denunciò, in recto, «la tendenza alla "clericalizzazione" dei fedeli laici» (n. 23).

<sup>(38)</sup> La radicale valenza personalista che guida il Tribunale Ecclesiastico indica invece il preciso ambito del giudizio. Posto a difesa del matrimonio connotante un *bonum comunitatis* il Tribunale difende non un *bonum comune* sovrastante la vita dei singoli fedeli. Coincide bensì e sostanzialmente con la verità personale dei fedeli, di cui l'ultimo capovero di Benedetto XVI alla Rota il 28 gennaio 2006. Il Tribunale si riferisce ultimamente a un bene comune non impersonale e difatti si regola in base alle ragioni della persona. Tra loro è nato quel patto per cui si è davvero coniugi? Il Tribunale non cerca chi, tra le parti, sia quella colpevole del fallimento coniugale. Non tratta cioè una «*res*» morale, ma è bensì teso alla verità in senso sostanziale: è accaduto o no, nel caso, il patto matrimoniale? Il procedimento opera così a servizio della coscienza, in quanto giudizio autorevole innestato nell'iter personale soggetto teso alla verità di se. È il fedele stesso a provocare, attivare il Tribunale, in nome della sua coscienza moralmente certa, o comunque almeno seriamente dubbiosa, dell'inconsistenza del proprio matrimonio. Chiedendo altresì che tale sua conclusione interiore trovi il conforto della Sentenza della Chiesa.

dall'atteggiamento dei Pastori o dei fratelli di fede. Quasi si trattasse di una concessione fatta loro.

Ora non è difficile giudicare incongruenti notorie proposte pastorali che si prendono cura del fedele divorziato a partire dal fallimento matrimoniale, in quanto pongono al centro tale condizione. E non il suo « essere », appunto, un battezzato.

Il pastore che legge sul serio la domanda di salvezza, ove emerge al cuore del fedele, constaterà che chi è segnato da un fallito legame matrimoniale spesso da solo si rende conto che non è possibile trovare un'effettiva pace dal solo fatto di ricevere l'Eucarestia. Così come pure non conseguirà, la pace, dal mero riconoscimento di nullità da parte del Tribunale Ecclesiastico del precedente vincolo affettivo.

La Sentenza favorevole non rimargina, da sola, la ferita conseguente ad un matrimonio andato in pezzi. Soprattutto se la ferita è stata subita da parte dell'altro coniuge.

#### 10. È sintomatico il vicolo cieco delle « famiglie separate cristiane ».

In questi ultimi tempi alcune Diocesi hanno tentato specifici « itinerari » o « percorsi » tesi ad affrontare la questione dell'accoglienza dei fedeli divorziati e risposati.

Inevitabilmente l'iniziativa poggia sull'infondata ed anzi contraddittoria premessa che la via della fede non è segnata, non è unica. Si concepisce che possono in verità darsi, al di là della vita nella *communio* ecclesiale, « accanto alla via maestra, quella del matrimonio classico, altri percorsi ».

Non a caso dopo aver posto l'accento su non meglio precisate « specifiche spiritualità » si viene a commisurare « l'essere » dei divorziati membra della Chiesa espresso in termini del loro agire intraecclesiale. Tanto da auspicare dall'Autorità « un documento ad hoc che spieghi a tutti con parole semplici, cosa il fedele può o non può chiedere, cosa il pastore può o non può dare »<sup>(39)</sup>.

Come non avvertire la contraddizione insita, al di là della intenzione del singolo, nei termini stessi in cui prendono ad incon-

<sup>(39)</sup> Le citazioni sono dal quotidiano *Avvenire* del 27/11/99 p. 19 e 30/11/99 p. 20.

trarsi « separati e/o divorziati »? Quei gruppi che trovano la ragione del porsi pubblicamente quale punto di riferimento nello sfuggire alla « ghezzizzazione »<sup>(40)</sup> giustamente temuta rispetto agli altri fedeli « regolari ».

Ora, al di là dell'obiettivo incongruenza del fermarsi a tali incontri pure quei fedeli che pur potendo ricorrere al Tribunale ecclesiastico non lo fanno, logica vorrebbe che il compito del « gruppo » fosse quello di « trasbordare » chi vi partecipa verso i legami della comunità cristiana « *tout court* ». Insomma tale ritrovarsi non può aver altro senso se non nell'aprire al perimetro della comunità cristiana, al vivere in quanto *christifideles*.

Tutto ciò osservato ritorna perciò ancora la domanda circa la rilevanza della fede: di certo l'identità cattolica consiste in una modalità di vita irriducibile alla pratica sacramentale come pure al collaborare ai servizi pastorali della comunità.

E al tempo stesso la proposta di una riduzione attivistica della vita ecclesiale impedisce di incontrare la domanda (dell'amore) di Cristo che tocca colui che, avendo attraversato una rottura matrimoniale, vive un'inquietudine interiore. È grave tale descritta, diffusa riduzione istituzionalistica della vita della Chiesa quale si evince dalla riduzione della fede al mero contribuire ad attività espresse « nell'intraecclesiale ».

Ora tale ridurre in senso attivistico la fede deriva da una grave obliterazione della novità cristiana quale genesi dell'uomo nuovo — novità ontologica, non etica — di cui una prassi pastorale sui « fedeli irregolari » è mera conseguenza, impropria di per sé. Ma, di più, è prassi incapace di dare risposta alla vera domanda, rispondente al loro cuore.

La vita del fedele-laico come del ministro coincide con la missione, col riconsegnare la realtà stessa del vivere al suo Significato. Non sta in un fare, né « *ad intra* » né « *ad extra* ».

In tal senso può succedere di vedere affermato, od almeno indirettamente suggerito, tra la fede e la vita, un orizzonte dualista di fondo che riduce l'attività pastorale appunto ad iniziative orga-

---

(40) Esattamente tale termine si incontra negli scritti e negli interventi informali con i quali tali gruppi si descrivono come genesi ed intento aggregante in quanto membri di « famiglie irregolari ». Fino a farne oggetto di una preoccupazione particolare dei vari Consigli Pastoralisti che si riferiscono ai « separati e/o divorziati » se non come categoria comunque come « gruppo particolare ».

nizzative<sup>(41)</sup>. Mentre il vivere la fede coincide con la propria vita come si trova configurata — vita che finalmente ritrova se stessa «nell'incontro personale con la Verità, che è Cristo».

Benedetto XVI avverte: «può avvenire che la carità pastorale sia a volte contaminata da atteggiamenti compiacenti verso le persone... atteggiamenti che possono sembrare pastorali, ma in realtà non rispondono al bene delle persone e della stessa comunità ecclesiale; evitando il confronto con la verità che salva, possono addirittura risultare con-troproducenti rispetto all'incontro salvifico di ognuno con Cristo».

E non dimentica di definire la vita cammino alla «verità (che) si integra nell'itinerario umano e cristiano di ogni fedele... la provvidenza sa certo trarre il bene dal male...»<sup>(42)</sup>.

#### 11. *Omogeneità tra l'ecclesialità e l'io persona, ossia il christifidelis.*

L'io segnato da una rottura affettiva può riconciliarsi in se stesso solo in forza di un incontro che possa dar senso a quanto accaduto appunto per il legame affettivo fallito.

Solo così trova senso la rovina di un matrimonio che resta ferita altrettanto grave, un «buco nero» nella storia personale per quanto vero era stato l'investimento di sé.

Trattasi di una ferita che può chiudersi solo in forza di una più compiuta appartenenza.

Ebbene il recupero di sé in quanto uomo o donna è possibile. La salvezza cristiana nella forma cattolica vive e accade quale evento integralmente umano, è vicenda umana verificabile. La Chiesa cioè «amministra» Cristo come «Colui che è» in quanto opera, redime l'uomo concreto. E Cristo accade, appunto, nella forma di incontro umano che corrisponde alla domanda di senso che informa l'io creaturale.

La certezza della fede arriva come certezza di una dimora, per sé, nella comunità.

<sup>(41)</sup> L'orizzonte di un'appartenenza attivistico che emerge nella Nota CEI maggio '78 (nn. 21 e 22) resta al fondo non rimosso nel recente già citato Direttorio Familiare (n. 217).

<sup>(42)</sup> Vedasi le osservazioni conclusive del Pontefice alla Rota, Allocuzione del 28 gennaio 2006.

Esperienza personalissima, la fede è dunque l'inizio dell'io consapevole, l'io-persona, che trova la ragione del proprio vissuto a partire appunto dalla nuova appartenenza.

Fede in Cristo coincide così col comprendere la propria vicenda personale, cammino mai del tutto lineare; spesso spezzato nel caso del divorzio. Così prende rilievo, grazie alla fede, un imprevedibile e preciso Disegno buono.

Se dunque la fede connota tale spessore di esperienza personale non può sostenersi il supposto dislivello tra l'ecclesiale e l'esistenziale. E ne segue che la prima e sostanziale pastorale è la vita stessa della comunità, che permette al fedele l'accennata liberazione, la scoperta della propria persona come sottratta a tutto ciò che soggiace alla mercè del tempo. Comunque i legami della carne non possono impedire una corruzione.

Perciò non per una debole ragione la Lettera della Congregazione rivendica alla fede la sua natura proprio di realtà soggettiva, per quanto non in senso soggettivistico (n. 5), perché accade nella forma di un vero incontro tramite un frammento del Suo Corpo che è la Chiesa. Così Cristo è affermato esperienza dell'umano intero al quale la *communio* nella sua densità sacramentale è funzionale.

Ora, di fronte all'odierna concreta condizione ecclesiale potrebbe dirsi non esagerato ritenere tale preoccupazione decisiva per la stessa rinascita della fede.

Indipendentemente dalla domanda che pone il divorziato-risposato, come si può infatti non notare l'ormai diffuso accedere all'Eucarestia che mostra comunque una recezione distorta in senso pio-devozionale? Quasi a soddisfazione di una salvezza sentimentale.

È facile smarrire il senso dell'Eucarestia come partecipazione al Sacrificio di Cristo, in offerta di Sé al Padre cui configurare l'esistenza così da riaverla redenta. Un'unilaterale sottolineatura di tipo simbolico/esemplare porta a fare sì che la mensa eucaristica resti di fatto sovrapposta alla «carné dell'esistenza».

Ebbene la dottrina e la prassi non coerente al Magistero legate alle auspiccate nuove aperture — e non in rare circostanze ormai (n. 3) — non sono forse ultimamente, funzionali alla mancanza di una vera adeguata proposta di quanto potrebbe davvero dare conforto al fedele che ha subito l'esperienza di un fallimento matrimoniale?

12. *Una conferma dal diritto processuale canonico.*

Infine un'ultima riflessione, legata all'intervento magisteriale del '94, là ove si allude a «nuove vie per dimostrare la nullità della precedente unione» (n. 9) in riferimento ad una poco nota procedura processuale seppure prevista dal CJC.

Vale la pena farne menzione, a conferma di quanto già detto sopra circa l'omogeneità tra il dogma, il livello della dottrina e la vita pastorale.

Ebbene la Lettera si richiama al dettato del Can. 1536 § 2, concernente la più problematica tra le modalità d'accertamento della validità del consenso. E fa notare come il canone possa essere invocato nella fattispecie estrema di un possibile «divario tra la verità verificabile nel processo e la verità oggettiva conosciuta dalla retta coscienza».

La norma abilita il Giudice Ecclesiastico a formulare il suo giudizio nel caso in cui possa fondarlo unicamente sulla dichiarazione dei coniugi. Certo, si richiede che tali deposizioni siano ravvisate congruenti con reali circostanze della causa, fornite cioè di forza probatoria sufficiente a offrire la certezza morale richiesta dalla Sentenza<sup>(43)</sup>.

Certo tale riconoscere le parti stesse quali fonti sufficienti ad ingenerare la certezza morale necessaria al Giudice al procedere a dichiarare la nullità nel caso è un sintomo rivelatore della natura del giudizio ecclesiastico circa la validità del vincolo. Infatti la suddetta procedura evidenzia come la normativa processuale canonicamente prevista in ordine all'accertamento della verità o meno del patto del matrimonio non solo prevede un rispetto della persona, ma attribuisce al fedele la soggettività processuale più piena.

Nel caso, come è autorevolmente affermato, si constata che: «il legislatore canonico (procede) spogliando il diritto processuale di ogni superfluo formalismo giuridico pure nel rispetto delle esigenze impreteribili della giustizia...»<sup>(44)</sup>.

(43) Può essere non privo di interesse accennare al combinato disposto dei Can. 1536,2 e Can. 1679, di più precisando come il primo di questi trova, come sue fonti, due Istruzioni dell'allora Congregazione del Santo Ufficio. Istruzioni date precisamente il 12 novembre 1947 e l'11 giugno 1951.

(44) Le citazioni sono dall'articolo del già Decano della R. Rota Mons. M. Pompedda, cfr. Osservatore Romano 18 Novembre 1994. È lecito chiedersi se sia suf-

La formalità giuridica canonica è personalista per sua stessa natura. In un senso vero e proprio non solo si pone «a servizio della persona umana», ma vive costitutivamente omogenea al *fidelis*, inteso dall'odierno Codice quale protagonista dell'ordinamento.

Non si danno perciò ragioni — «diritti» — del singolo contrastanti coi «doveri», dovuti invece all'ordinamento, nello stesso senso in cui diritti e doveri vengono e concepiti ed elaborati e poi declinati negli ordinamenti civili della società moderna.

Tale particolare procedimento previsto in forza del Can. 1536 § 2 evidenzia, perciò, la natura propria e originale, del tutto personale, della normativa canonica.

In tal senso è doveroso ridiscutere alcuni luoghi comuni in merito, a cominciare dal dichiarare incongruente la richiesta di una diversa trattazione del matrimonio — e non solo — in nome d'una sensibilità «meno giuridica e più pastorale», che pretende pescare in un «afflato pastorale» non meglio identificabile<sup>(45)</sup>.

### 13. Conclusioni: dall'accoglienza/tolleranza alla verifica della verità - Cristo.

Riassumendo, l'accoglienza della Lettera della Congregazione della Dottrina delle Fede richiede che all'attenzione rivolta dapprima al suo cuore dottrinale faccia poi seguito un secondo momento, dedicato a smascherare tre luoghi comuni.

---

ficiente o comunque adeguato definire la norma canonica norma naturale «permeata, alimentata e finalizzata alle necessità pastorali dei fedeli» in quanto suo «finale e massimo scopo e la salvezza delle anime». Pare più congruo riconoscere che la norma canonica trova la sua forma nello stato di *christifidelis* il cui primo diritto ed insieme dovere, rispetto alla Chiesa, è quello di svolgere la propria identità di battezzato. La propria verità personale come vocazione e missione si modula in obbedienza ai carismi ricevuti.

<sup>(45)</sup> Preciso esser preferibile parlare di «criteri direttivi invece che di criteri ispiratori», il Card. R.J. Castillo Lara puntualizzava circa la «pastoralità», proposta dal Sinodo '67 tra i (10) criteri orientanti la revisione del Codice: «La legge canonica per sua natura e già pastorale...un equivoco pensare che la pastoraltà equivale in un certo senso ad una approssimazione, ad una elasticità incontrollata, ad un certo arbitrio di agire contro la legge». *La nuova legislazione canonica* Roma 1983 p. 26. Nel medesimo senso si è già citato l'intervento — 28 gennaio 2006 — di Benedetto XVI alla Rota.

Anzitutto la presunta disomogeneità tra verità «soggettiva» del patto matrimoniale ed il metro «oggettivistico» del giuridico canonico. Ebbene l'iter processuale canonico cui accenna la Lettera (al n. 9) smaschera direttamente tale supposto dualismo.

L'altrettanto inconsistente contrapposizione soggettività-oggettività deriva da un ancor più radicale dualismo: uno iato supposto tra «verità dogmatica» — ossia le ragioni della *Communio* — e «cura pastorale» della comunità cristiana. Infatti la dimensione «storico-oggettiva» dell'appartenenza alla *Communio* è concepita purtroppo se non proprio in contrasto comunque non omogenea alle attese della persona.

In verità le cose non stanno in questo modo. Una genuina prospettiva antropologica indica, semmai, che la persona non trova mortificazione ma conforto dall'appartenere a Cristo in modo conforme alla natura sacramentale della *Communio*, comporta il fatto che l'Eucarestia è «realtà» ultimamente non consegnabile all'intenzione della coscienza.

Il terzo luogo comune denunciato concerne l'esigenza del fedele divorziato/risposato.

Come ogni altro fedele questi non trova un conforto vero né dalla favorevole Sentenza del Tribunale né di per sé dal mero accostarsi all'altare. Attende bensì una autentica vita nella fede, un'appartenenza cioè capace di risignificare l'esistenza così come è, segnata nel bene come nel male dal cammino percorso. Nel seguire il Noi di Cristo veramente si rinasce, in forza del Presente che, non rimosso ma rivisitato fa attraversare il passato.

Rotture, traumi subiti e colpe commesse possono ritrovarsi riempiti di senso.

Alla fine, a tutt'oggi si può cogliere come non basti fermarsi alla ripetizione del con-tenuto della Lettera cui è successo, dentro e fuori la Chiesa, di essere spesso recepita e denunciata chiusa nel difendere principi, sorda nel ribadire prospettive incapaci di comprendere le istanze di tante coscienze sincere, cristianamente sensibili.

Infine l'apprezzamento della Lettera dipende dall'esperienza più o meno autentica della *Communio*. La Chiesa porta la salvezza, propone Cristo effettivo incontro umano, non appena il sentimento di una risonanza interiore a Lui riferita.

Ed il Magistero non può certo da parte sua supplire l'esperienza della fede. Come accade nel caso presente è chiamato invece a ribadirne gli autentici connotati.

Ultimamente l'autorevole intervento appare « chiuso » o meno a seconda che si amministri una pastorale misurata su di una appartenenza in buona sostanza attivistica, e perciò di spessore « devoto », o si annunci e proponga l'esperienza di Cristo come dell'esperienza di una iniziale ma reale possibilità dell'avvertire il proprio umano redento.