

firmana
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

50

LA CURA PASTORALE
DEI DIVORZIATI/RISPOSATI

2010/1

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Enrico Brancozzi

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù, Viviana De Marco,
Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi, Gabriele Miola,
Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci, Osvaldo Riccobelli, Emilio
Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni, Giordano Trapasso

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22
da versare sul C.C.P. 13471636 intestato a *Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale*.

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	Pag. 7
Interventi	
BRUNO FORTE <i>Pellegrini nella notte, guidati dalla stella, verso l'incontro con Dio.</i> <i>La "Lettera ai cercatori di Dio" dei Vescovi italiani: genesi e presentazione</i>	» 11
RINO FISICHELLA <i>La teologia e la chiesa locale</i>	» 21
Saggi	
SEBASTIANO SERAFINI <i>La proposta di Hans Küng per un ethos mondiale</i>	» 35
PAOLO PETRUZZI <i>Stabat mater: spiritualità e letteratura</i>	» 47
ROSSANO BUCCIONI <i>Verso una società "post-human"? Il contributo della sociologia</i>	» 57
LUCA TOSONI <i>Matrimoni in difficoltà. Magistero, teologia e pastorale si confrontano</i>	» 79
GIANCARLO GRANDIS <i>Pastorale familiare per persone separate/divorziate/risposate. Attenzioni e iniziative a livello pastorale</i>	» 143
GIANLUCA MERLINI <i>Le cause di nullità come atto pastorale</i>	» 165

Comunicazioni

DANIELE COGONI

“Annunciare, celebrare, testimoniare l’Eucaristia per la vita quotidiana”. Breve resoconto e considerazioni sul convegno teologico pastorale di Loreto

Pag. 207

Recensioni

» 213

E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia 2008 (A. Fermani); A. FERMANI – M. MIGLIORI (a cura di) *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Vita e pensiero 2009 (L. Palpacelli); C. CIPOLLA, *Darwin e Dunant. Dalla vittoria del più forte alla sopravvivenza del più debole?*, Franco Angeli, Milano 2009 (R. Buccioni); G. COSMACINI, *La religiosità della Medicina*, Laterza, Roma-Bari 2009 (R. Buccioni); S. DIANICH, *La chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008 (F. Sandroni); C. FOUCAULD (DE), *“Stabilirci nell’amore di Dio”. Meditazioni sul vangelo di Giovanni*, (a cura di) A. FRACCARO, Glossa, Milano 2009 (C.O. Curuchich); V. DE MARCO, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all’ontologia trinitaria*, Cittadella, Assisi 2009 (E. Rocchi); F. D’AGOSTINO – L. PALAZZANI, *Bioetica. Nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia 2007 (S. Serafini).

PRESENTAZIONE

Il numero di *Firmana* che diamo alle stampe consta di due sezioni. Apre la prima parte il testo della prolusione di inizio Anno Accademico 2009/2010 tenuta da mons. Bruno Forte sulla recente «Lettera ai cercatori di Dio» dei Vescovi italiani. Segue l'intervento del Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense, mons. Rino Fisichella, su teologia e chiesa locale. Si tratta del testo della relazione tenuta a Fermo in occasione dell'emeritato di sette docenti dell'Istituto Teologico delle sedi di Ancona e Fermo, nella quale mons. Fisichella ha ricordato i compiti fondamentali del teologo cattolico in relazione alla trasmissione della fede mediante la parola di Dio. Chiudono la prima parte del numero lo studio di Sebastiano Serafini sull'etica mondiale in Hans Küng e quello di Paolo Petruzzi sulla convergenza tra spiritualità e letteratura nello *Stabat Mater*.

La seconda parte del volume, con contributi di Buccioni, Tosoni, Grandis e Merlini, vorrebbe essere uno strumento di analisi e di chiarificazione teologico-pastorale sul fenomeno delle coppie separate e divorziate/risposate. Il numero delle coppie che, uscite da una separazione, tentano la via di una nuova convivenza familiare è sempre più alto e tuttora in una fase di incremento in Italia e nel resto d'Europa. Questo dato sta interpellando già da alcuni anni, sebbene con esiti alterni, anche la Chiesa e il magistero cattolico. Per molti coniugi credenti è lacerante la prospettiva di dover ricostruire una vita coniugale ritenuta "irregolare" e di non poter accedere ad una partecipazione piena dell'Eucaristia o al sacramento della Penitenza. Chi si appoggia alla fede in un momento di travaglio, come quello che accompagna e segue una separazione, e vorrebbe incontrare nella comunità credente un sostegno nello sconforto e nella disperazione, percepisce spesso nei propri confronti un atteggiamento di esclusione, di giudizio e di condanna. Sovente il principio normativo enunciato dalla Chiesa

non viene compreso nel suo senso più autentico, anche perché a volte deformato dalla inadeguata mediazione pastorale di chi è chiamato a tradurlo nel contesto del vissuto dei coniugi. Forse è per questo motivo che a molti è sembrata particolarmente innovativa la recente lettera del card. Dionigi Tettamanzi intitolata sintomaticamente «Il Signore è vicino a chi ha il cuore ferito» del gennaio 2008. Sebbene, come è ovvio, essa non contenesse alcuna modifica alla tradizionale disciplina della Chiesa, tuttavia lo scritto di Tettamanzi si presentava come un testo diretto, sincero e a tratti accorato, con il tono paterno (non paternalista) di chi ha a cuore la vita delle persone e si preoccupa del loro cammino di fede, più che di enunciare correttamente alcuni principi di fondo, che peraltro sono spesso già noti e fuori discussione. Si trattava dunque non di un'innovazione dei contenuti, ma dell'invito da parte dell'Arcivescovo di Milano ad uno stile segnato dalla carità che deve caratterizzare l'intera comunità credente. In realtà, il magistero cattolico è ricco di contributi in questo senso. Già nel 1980, a conclusione del Sinodo dei Vescovi, Giovanni Paolo II affermava: «I padri sinodali esortano i pastori e tutta la comunità cristiana perchè aiutino questi fratelli e sorelle a non sentirsi separati dalla Chiesa, non solo, ma in virtù del battesimo essi possono e devono partecipare alla vita della Chiesa pregando, ascoltando la parola, assistendo alla celebrazione eucaristica della comunità e promuovendo la carità e la giustizia». Successivamente Giovanni Paolo II ribadiva la necessità di avere grande premura riguardo la dimensione della sofferenza coniugale nell'enciclica *Familiaris consortio*: «La Chiesa, infatti, istituita per condurre a salvezza tutti gli uomini e soprattutto i battezzati, non può abbandonare a se stessi coloro che – già congiunti col vincolo matrimoniale sacramentale – hanno cercato di passare a nuove nozze. Perciò si sforzerà, senza stancarsi, di mettere a loro disposizione i suoi mezzi di salvezza» (FC 84). Nella medesima enciclica, il papa invitava i pastori a fare in modo «con sollecita carità» che i divorziati non si considerino separati dalla Chiesa e che il loro itinerario spirituale, proprio perchè segnato dalla sofferenza, possa trovare un sostegno ricco di misericordia e di amore. Ci sembra questo un compito affidato alla sensibilità di tutti i cristiani di oggi e per il quale ci auguriamo possano risultare utili i contributi offerti in questo volume.

ENRICO BRANCOZZI

INTERVENTI

BRUNO FORTE

PELLEGRINI NELLA NOTTE, GUIDATI DALLA STELLA,
VERSO L'INCONTRO CON DIO.
LA "LETTERA AI CERCATORI DI DIO" DEI VESCOVI
ITALIANI: GENESI E PRESENTAZIONE

*Vivere è cercare Dio.
Vivere veramente è trovare Dio!*

Per cogliere il senso e il messaggio della *Lettera ai cercatori di Dio*, pubblicata dalla Commissione Episcopale per la dottrina della Fede, l'Annuncio e la Catechesi¹, quale strumento possibile per il primo annuncio, vorrei pensarne la struttura – scandita nelle tre parti delle domande che ci uniscono, del kérygma proposto e delle vie per il possibile incontro con Cristo – a partire da una narrazione evangelica, scelta come metafora della ricerca umana culminante nella finale esperienza di Dio: il viaggio, l'arrivo e la nuova partenza dei Magi. "Siamo venuti per adorarlo" (Mt 2,2): così essi affermano alla vista del Bambino. Nella notte del mondo, nella notte del cuore, essi si sono fatti pellegrini, guidati da una stella, per andare alla ricerca di Colui, che dà senso alla vita e alla storia. Giunti alla Sua presenza – la presenza tenerissima di un Bambino – hanno fatto l'unica cosa degna dell'incontro con la Verità in persona: lo hanno adorato. Proprio così, i Magi rappresentano tutti i cercatori della verità, pronti a vivere l'esistenza come esodo, in cammino verso l'incontro con la luce che viene dall'alto, a cui aprirsi nell'adorazione, che cambia il cuore e la vita.

¹ Ne esistono varie edizioni: Edizioni San Paolo, con illustrazioni, € 11; Edizioni Paoline, € 2,50; Edizioni LDC, € 2,50; Edizioni Dehoniane Bologna, € 2,00.

1. PELLEGRINI NELLA NOTTE: LA DOMANDA DI UNA RICERCA ANTICA E SEMPRE NUOVA...

I Magi pellegrini nella notte rappresentano tutti i cercatori della verità, non solo chi crede e credendo ama l'invisibile Amato, attendendo nella speranza l'incontro della gloria futura, ma anche chi cerca non avendo il dono della fede. Il cosiddetto ateo, quando lo è non per semplice qualificazione esteriore, ma per le sofferenze di una vita che lotta con Dio senza riuscire a credere in Lui, vive in una medesima condizione di ricerca, di viva e spesso dolorosa attesa. La non credenza non è la facile avventura di un rifiuto, che ti lasci come ti ha trovato. La non credenza seria – non negligente e banale – è passione e sofferenza, militanza di una vita che paga di persona l'amaro coraggio di non credere. Lo mostra, ad esempio, il celebre aforisma 125 della *Gaia Scienza*, dove Nietzsche racconta del folle che nella chiara luce del mattino andò sulla piazza del mercato, tenendo accesa la lucerna e gridando: "Cerco Dio, cerco Dio". "Dov'è Dio? Si è addormentato o si è perso come un bambino?" – domandano gli altri, prendendosi gioco di lui. E lui grida le parole, che segnano il destino di un'epoca: "Dio è morto... e noi lo abbiamo ucciso!" Ma subito dopo quelle parole aggiunge: "Saremo noi degni della grandezza di questa azione?". E denuncia la verità del dolore infinito di non credere, il senso di una notte che è sempre più notte, di un abbandono, che è percezione di un'infinita orfananza. Questa pagina mostra come il non credere, se serio, sia tragico nella sua consapevolezza, indissociabile dall'infinito dolore dell'assenza, da un senso di solitudine e d'abbandono, quale solo la morte di Dio può creare nel cuore dell'uomo, nella storia del mondo. Il non credente pensoso, come il credente non negligente, è per questo un uomo che *lotta* con Dio, sfidato dalla Sua assenza, percepita come ferita dolorosa.

I Magi, pellegrini nella notte, venuti da lontano, in cammino verso la meta cui li guida la misteriosa stella, rappresentano questa che è la condizione umana nella sua struttura originaria di interrogazione e di ricerca sul mistero che tutti ci avvolge. Come osserva il giovane Heidegger in *Essere e tempo*, vivere significa essere "gettati verso la morte": all'immediata evidenza la vita appare come un lungo viaggio verso le tenebre, dove tutto sembra affondare nell'ultimo silenzio della morte. Per questo la vita è impastata di dolore: e per questo la vera domanda, quella sulla quale sta o cade la verità di ogni risposta, è e resta la domanda del dolore. Ogni pensiero nasce dal dolore della

lacerazione e della morte. Se non esistesse la morte non esisterebbe il pensiero, non esisterebbe la vita, cioè la vita del pensiero che è la dignità del vivere di ciascuno di noi. È il patire, il morire che suscita in noi la domanda, accende la sete di ricerca, lascia aperto il bisogno di senso. Senza dolore non ci sarebbe la dignità dell'uomo che si interroga. Il dolore rivela allora la vita a se stessa più fortemente della morte, che lo produce, perché insegna che noi non siamo semplicemente dei gettati verso la morte, ma dei chiamati alla vita: il dolore è la felicità da cui siamo tutti attratti nel segno del suo contrario.

Siamo tutti assetati di vita! Un grande pensatore ebreo del Novecento, Franz Rosenzweig, apre la sua grande opera *La stella della redenzione* – dal titolo fascinoso che evoca appunto l'esperienza dei Magi – con le parole: *Dalla morte*, e la chiude con le parole: *Verso la vita*. È questo l'itinerario del pensare: dalla morte ci facciamo pellegrini verso la vita. Il cammino dell'uomo sta tutto in questo prendere sul serio la tragicità della morte, non fuggendola, non stordendosi rispetto ad essa né nascondendola, come ha fatto troppo spesso la modernità. Se guardiamo negli occhi la morte, allora può compiersi la svolta: vivere non sarà più soltanto imparare a morire, ma sarà un lottare per dare senso alla vita. Dove nasce la domanda, dove l'uomo non si arrende di fronte al destino della necessità, e quindi alla morte che vince col suo silenzio tutte le cose, lì si rivela il senso di esistere. Lì l'essere umano capisce di non essere solo gettato verso la morte, ma chiamato alla vita: lì si riconosce come un "mendicante del cielo". L'uomo è un cercatore di senso, qualcuno che cerca la parola che riesca a vincere l'ultimo orizzonte della morte e dia valore alle opere e ai giorni: la condizione dell'essere umano è quella del pellegrino, cercatore della patria lontana, che permanentemente lo provoca, lo interroga, lo seduce.

Se questa è la condizione umana, se l'uomo è un pellegrino verso la vita e un mendicante del cielo, la grande tentazione sarà quella di fermare il cammino, di sentirsi arrivati, non più esuli in questo mondo, ma possessori, dominatori di un oggi che vorrebbe arrestare la fatica del viaggio. Una tradizione ebraica racconta di alcuni giovani, che chiedono a un vecchio rabbino quando sia cominciato l'esilio di Israele. "L'esilio di Israele – risponde il Maestro – cominciò il giorno in cui Israele non soffrì più del fatto di essere in esilio". L'esilio non comincia quando si lascia la patria, ma quando non c'è più nel cuore la struggente nostalgia della patria. L'esilio è di chi ha dimenticato il destino, la meta più grande, il cielo del desiderio e della speranza.

Heidegger, parlando della “notte del mondo” nella quale ci troviamo, dice che essa è l’assenza di patria, perché il dramma dell’uomo moderno non è la mancanza di Dio, ma il fatto che egli non soffre più di questa mancanza. Il dramma è di non avvertire più il bisogno di superare la morte, è di considerare dimora e patria, e non esilio, questo tempo presente. L’illusione di sentirsi arrivati, il pretendersi soddisfatti, compiuti nella propria vicenda, questa è la malattia mortale. Si è morti quando il cuore non vive più l’inquietudine e la passione del domandare, il desiderio del cercare ancora, di trovare per ancora domandare e cercare. Quando non lascerai più che a guidare i Tuoi passi sia la stella splendente nella notte, allora avrai perso la Tua lotta con la morte.

La condizione umana è, insomma, una condizione esodale: l’uomo è in esodo, in quanto è chiamato permanentemente ad uscire da sé, ad interrogarsi, ad essere in cerca di una patria. Martin Lutero avrebbe detto sul letto di morte: “Wir sind Bettler: hoc est verum!” – “Siamo dei poveri mendicanti, questa è la verità”. Sono parole dette da un “homo religiosus” alla sera della vita, quando è ormai sulla soglia del mistero liberante per inabissarsi in esso e tutto vede nella verità che non mente. Povero mendicante è l’uomo nella verità del suo cuore e nel cuore della storia: un cercatore della verità, un mendicante del cielo. A quest’uomo, che siamo ognuno di noi nel più profondo di noi stessi, si rivolge la *Lettera ai cercatori di Dio* partendo dalle domande che ci uniscono tutti: felicità e sofferenza, amore fallimenti, lavoro e festa, giustizia e pace, la sfida di Dio...

2. GUIDATI DALLA STELLA: L’ANNUNCIO DEL DIO CHE HA TEMPO PER L’UOMO

Se l’uomo è alla ricerca di Dio, Dio non di meno è alla ricerca dell’uomo. È quanto ci testimonia il Vangelo di Gesù: il Dio che egli annuncia è il Dio dell’avvento, il Dio che ha tempo per l’uomo. È il Dio che viene: venuto una volta, egli ha dischiuso un cammino, ha acceso un’attesa, ancora più grande del compimento realizzato. È questo il kérygma, l’annuncio gioioso del Dio con noi, l’eterno Emanuele. Perciò, nella tradizione cristiana l’avvento di Dio nella storia è pensato come *revelatio*, una rivelazione: è uno svelarsi che vela, un venire che apre cammino, un ostendersi nel ritrarsi che attira. Negli ultimi secoli la teologia cristiana ha concepito la rivelazione soprat-

tutto come *Offenbarung*, apertura, manifestazione totale. Così, in essa l'avvento di Dio è stato spesso pensato come esibizione senza riserve. Dio si sarebbe del tutto consegnato nelle nostre mani: la storia – dirà Hegel – non è che il “curriculum vitae Dei”, il pellegrinaggio di Dio per divenire se stesso. Con feroce parodia Nietzsche affermerà che questo “Dio è diventato finalmente comprensibile a se stesso nel cervello hegeliano”. È questa presunzione di ridurre Dio a certezza luminosa, a definizione chiara ed evidente, la pretesa dell'ideologia moderna, in tutte le sue forme, anche teologiche. Ma questo è precisamente l'opposto dell'annuncio cristiano: interpretare la rivelazione come manifestazione totale, come risposta incondizionata e senza riserve alle domande del nostro cuore o della nostra mente, è il più grande tradimento che di essa si possa fare.

È allora necessario liberarsi dal fraintendimento radicale del concetto di rivelazione. Perché *revelatio* è, sì, un togliere il velo, ma è anche un più forte nascondere. *Re-velare* è anche un'intensificazione del *velare*, un nuovamente velare. È questo l'avvento di Dio nelle nostre parole, nella nostra carne: rivelandosi, l'Eterno non solo si è detto, ma si è anche più altamente taciuto. Rivelandosi Dio si vela. Comunicandosi si nasconde. Parlando si tace. Maestro del desiderio, Dio è colui che dando se stesso, al tempo stesso si nasconde allo sguardo. Dio è colui che rapendoti il cuore, si offre a te sempre nuovo e lontano. Il Dio di Gesù Cristo è inseparabilmente il Dio rivelato e nascosto, *absconditus in revelatione – revelatus in absconditate!* Perciò, la rivelazione non è ideologia, visione totale, ma è parola che schiude i sentieri abissali dell'eterno Silenzio. Questa intuizione è presente fin dalle origini della fede cristiana, che riconosce ben presto il Cristo come “il Verbo procedente dal Silenzio” (Sant'Ignazio di Antiochia, *Ad Magnesios*, 8). Essa permane nella tradizione della fede, specialmente nella testimonianza dei mistici. San Giovanni della Croce in una delle sue *Sentenze d'amore* dice: “Il Padre pronunciò la Parola in un eterno silenzio, ed è in silenzio che essa deve essere ascoltata dagli uomini”. Il luogo e l'origine della Parola è il Silenzio. Questo divino Silenzio col linguaggio del Nuovo Testamento lo chiamiamo Padre. Il Padre genera la Parola, il Figlio. E noi accoglieremo la Parola se, ascoltandola, la trascenderemo verso il Silenzio della sua origine. Obbedisce veramente alla Parola chi non si ferma alla lettera, ma ruminando la Parola, scava in essa per entrare nei sentieri del Silenzio.

Questo ci dice la rivelazione cristiana: Dio è Parola, Dio è Silenzio. La Parola è e resta l'unico accesso al Silenzio della divinità,

l'indispensabile luogo a cui resteremo appesi, come inchiodati alla Croce. Tuttavia, ameremo la Parola, l'ascolteremo veramente quando l'avremo trascesa per camminare in una inesausta, perseverante ricerca verso le profondità del Silenzio. Questo ci hanno insegnato i nostri padri nella fede: la "lectio divina", la "ruminatio Verbi" non sono che vie per imparare ad ascoltare nella Parola il Silenzio da cui essa proviene, l'abisso che essa dischiude. Credere nella Parola dell'avvento sarà allora lasciare che la Parola, schiudendo i sentieri del Silenzio, ci contagi questo Silenzio e ci apra a dire nello Spirito le parole della vita. Perciò è doveroso non pronunciare mai la Parola, senza prima aver lungamente camminato nei sentieri del Silenzio. Così, la Parola sta fra due silenzi, il Silenzio dell'origine e il Silenzio del destino o della patria, il Padre e lo Spirito Santo. Tra questi due Silenzi – gli "altissima silentia Dei" – è la dimora del Verbo. Ed io accoglierò il Dio dell'avvento, il Dio della Parola, se in questa Parola troverò l'accesso agli abissi del Silenzio, e se, camminando in essa e attraverso di essa nei sentieri del Silenzio, lascerò che questa Parola mi abiti, si ripeta in me, si dica nel mio silenzio, affinché io stesso divenga il riposo della Parola, il luogo dove la Parola si lascia custodire e dire, come nel grembo verginale della Donna che ha detto "sì" al mistero dell'avvento. Perciò, il kérygma è parola che dice e tace, che provoca ed evoca: e perciò nella *Lettera ai cercatori di Dio* l'annuncio è presentato con tratti brevi, in forma soprattutto narrativa, come voce di testimoni legati alla catena degli innumerevoli altri testimoni della tradizione della fede, da parola a parola, da silenzio a silenzio. Così lo presentano i capitoli della seconda parte, dedicati rispettivamente al Gesù storico, al Cristo del kérygma, alla Trinità, alla Chiesa, alla vita secondo lo Spirito, di cui è icona eloquente la Vergine Madre Maria...

3. VIDERO IL BAMBINO E LO ADORARONO: LA FEDE, DOVE DOMANDA E ANNUNCIO SI INCONTRANO

Pellegrini nella notte, guidati dalla stella, i Magi hanno riconosciuto nel Bambino il dono della verità, la luce che salva. Lo hanno adorato: in questa adorazione il cercatore è stato raggiunto dalla Parola che viene dal Silenzio, da quel Dio, cioè, che ha tempo per l'uomo. Dio esce dal silenzio perché la nostra storia entri nel Silenzio della patria divina e vi dimori. L'incontro dell'umano andare e del divino venire è

la fede. Essa è *lotta*, agonia, non il riposo tranquillo di una certezza posseduta. Chi pensa di aver fede senza lottare, non crede. La fede è l'esperienza di Giacobbe. Dio è l'assalitore notturno. Dio è l'Altro. Se tu non conosci così Dio, se Dio per te non è fuoco divorante, se l'incontro con Lui è per te soltanto tranquilla ripetizione di gesti sempre uguali e senza passione d'amore, il tuo Dio non è più il Dio vivente, ma il "Deus mortuus", "otiosus". Perciò Pascal affermava che Cristo sarà in agonia fino alla fine del tempo: questa agonia è l'agonia dei cristiani, la lotta di credere, di sperare, di amare, la lotta con Dio! Dio è altro da te, libero rispetto a te, come tu sei altro da Lui, libero rispetto a Lui. Guai a perdere il senso di questa distanza!

Ecco perché il desiderio e l'inquietudine della ricerca abiteranno sempre la fede: l'aver conosciuto il Signore non esimerà nessuno dal cercare sempre più la luce del Suo Volto, accenderà anzi sempre più la sete dell'attesa. Credere è *cor-dare*, come pensavano i Medievali, un dare il cuore che implica la continua lotta con l'Altro, che non viene afferrato, ma sempre di nuovo ti afferra. Il credente è e resta in questo mondo un cercatore di Dio, un mendicante del Cielo, sulle cui labbra risuonerà sempre la struggente invocazione del Salmista: "Il tuo volto, Signore, io cerco. Non nascondermi il tuo volto" (Salmo 27,8s). Davide, l'amato, cerca il volto rivelato e nascosto del suo Dio: volto rivelato, perché non potrebbe essere cercato se in qualche misura non avesse già raggiunto e rapito il suo cuore; e, tuttavia, volto nascosto, perché resta ardente in quello stesso cuore il desiderio della visione. Nella notte del tempo la sua anima si mostra ancora assetata della luce dell'Eterno. Il volto del Signore vuole essere sempre cercato: lo lascia intendere anche il termine ebraico "panim", "volto", vocabolo sempre plurale, che dice come il volto sia continuamente nuovo e diverso, mai uguale a se stesso eppur sempre lo stesso, com'è l'amore di Dio, fedele in eterno e proprio perciò nuovo in ogni stagione del cuore.

In questa incessante ricerca del Volto amato, il credente, riconoscendosi raggiunto, toccato e trasformato dal divino Altro, rivelato e nascosto, vive la propria *resa* al Signore: che cos'è la fede, se non il lasciarsi far prigionieri dell'Invisibile? Questo avviene in un incontro sempre nuovo, mai dato per scontato, nei luoghi che la *Lettera ai cercatori di Dio* indica nella terza parte: la preghiera, l'ascolto della Parola di Dio, i sacramenti, il servizio della carità, l'attesa della vita eterna e il desiderio della bellezza divina. Chi crede non è mai un arrivato, vive al contrario da pellegrino in una sorta di conoscenza

notturna che sta fra il “già” e il “non ancora”, sospeso tra il primo e l’ultimo avvento del Signore, già confortata dalla luce che è venuta a splendere nelle tenebre e tuttavia in una continua ricerca, assetata di aurora. Pellegrino verso la luce, già conosciuta e non ancora pienamente raggiunta, chi crede avanza nella notte, appeso alla Croce del Figlio, vera stella della redenzione. La pace della fede non è l’assenza di lotta, di agonia, di passione, ma è il vivere perdutoamente arresi all’Altro, allo Straniero che invita, al Dio vivente.

L’adorazione di cui i Magi sono testimoni non è, allora, assenza di scandalo, ma presenza di un più forte amore: la fede è scandalo, non risposta tranquilla alle nostre domande, ma, come lo è Cristo, sovversione di ogni nostra domanda, ricerca del suo Volto, desiderato, rivelato e nascosto. Crederemo in Dio se saremo sempre cercatori del Suo volto, guidati dalla stella venuta nella notte, Gesù, in un sempre nuovo inizio. Perciò, il credente non è che un povero ateo, che ogni giorno si sforza di cominciare a credere. Se non fosse tale, la sua fede non sarebbe altro che un dato sociologico, una rassicurazione mondana, una delle tante ideologie che hanno illuso il mondo e determinato l’alienazione dell’uomo. La sua luce resterebbe quella del tramonto: “La terra interamente illuminata risplende di trionfale sventura” (M. Horkheimer – Th. W. Adorno). Diversamente da ogni ideologia, la fede è un continuo convertirsi a Dio, un continuo consegnargli il cuore, cominciando ogni giorno, in modo nuovo, a vivere la fatica di credere, di sperare, di amare. Proprio così, la *Lettera ai cercatori di Dio* non è un punto di arrivo, ma un inizio. La luce della fede è aurora di chi sa aprirsi all’oltre e al nuovo di Dio nello stupore e nell’adorazione.

**Per un’altra strada fecero ritorno al loro paese:
una conclusione che è un inizio...**

Da questa apologia della ricerca, di cui i pellegrini guidati dalla stella sono modello fino all’approdo pervaso dallo stupore dell’adorazione, viene allora un grande no: *il no alla negligenza della fede*, il no ad una fede indolente, statica ed abitudinaria. E ne viene *il sì ad una fede interrogante*, capace ogni giorno di cominciare a consegnarsi perdutoamente all’altro, a vivere l’esodo senza ritorno verso il Silenzio di Dio, dischiuso e celato nella Sua Parola. Quel no raggiunge però anche il non credente tranquillo, incapace di aprirsi alla sfida del Mistero, attestato nella presunzione del “come se Dio non ci fosse”,

non disposto a rischiare la vita "come se Dio esistesse": *il no* va detto anche *al disimpegno del pensiero*, come *il sì al mettersi sempre di nuovo in ricerca*, in questione. Se c'è una differenza da marcare, allora, nella ricerca della verità che è la ricerca di Dio, non è anzitutto quella tra credenti e non credenti, ma l'altra tra pensanti e non pensanti, tra uomini e donne che hanno il coraggio di vivere la sofferenza, di continuare a cercare per credere, sperare e amare, e uomini e donne che hanno rinunciato alla lotta, che sembrano essersi accontentati dell'orizzonte penultimo e non sanno più accendersi di desiderio e di nostalgia al pensiero dell'ultimo orizzonte e dell'ultima patria.

Con questa, è un'altra differenza che va ricordata e che resta sullo sfondo di qualunque approccio alla ricerca di Dio e agli strumenti dell'annuncio della fede: quella fra "ammiratori" e "imitatori". Così la esprime Søren Kierkegaard in un testo di grande incisività: "Che differenza c'è fra un ammiratore e un imitatore? Un imitatore è ossia aspira a *essere* ciò ch'egli ammira; un ammiratore invece rimane personalmente fuori: in modo conscio o inconscio egli evita di vedere che quell'oggetto contiene nei suoi riguardi l'esigenza d'essere o almeno d'aspirare a essere ciò ch'egli ammira» (S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, 812). Perciò "tutta la vita del Cristo sulla terra, dal principio alla fine, fu indirizzata assolutamente ad avere solo imitatori e a impedire gli ammiratori" (810). Essere *imitatori e non ammiratori* di Gesù o dei suoi testimoni più luminosi, i santi, esige però una decisione, che si può prendere solo in prima persona: "Camminare soli! Sì, nessun uomo, nessuno, può scegliere per te oppure in senso ultimo e decisivo può consigliarti riguardo all'unica cosa importante, riguardo all'affare della tua salvezza... Soli! Poiché quando hai scelto, troverai certamente dei compagni di viaggio, ma nel momento decisivo e ogni volta che c'è pericolo di vita, sarai solo" (*Vangelo delle sofferenze*, 833).

L'appello a questa decisione per Cristo è la soglia cui la *Lettera ai cercatori di Dio* vorrebbe condurre: la decisione stessa non potrà che avvenire però nel cuore e nella libertà di ciascuno. Certo, occorrerà ricordarsi che nessun uomo è un'isola, e che nessun libro parla da solo, neanche la Bibbia, neppure la piccola *Lettera* inviata al possibile cercatore del Dio conosciuto o ancora ignorato. Il libro, diceva Platone, "ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo" (*Fedro*, 275 D - E). La comunità che vive e trasmette la fede è condizione indispensabile, da cercare e a cui chiedere aiuto per vivere l'incontro che cambi la vita. Solo allora,

quando avremo deciso di farci pellegrini nella notte lasciandoci guidare dalla Stella, che risplende nella fede trasmessa e vissuta dalla Chiesa, potremo far nostra la preghiera dell'innamorato di Dio, che ha incontrato l'Amato e ancor più desidera incontrarLo, la preghiera con cui Anselmo apre il suo *Proslogion*, voce della sua sete di autentico cercatore di Dio: "Il Tuo volto, Signore, io cerco' (Sal 26, 8). Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come cercarTi, dove e come trovarTi... Che cosa farà, o altissimo Signore, questo esule, che è così distante da Te, ma che a Te appartiene? Che cosa farà il Tuo servo tormentato dall'amore per Te e gettato lontano dal Tuo volto? Anela a vederTi e il Tuo volto gli è troppo discosto. Desidera avvicinarTi e la Tua abitazione è inaccessibile... Insegnami a cercarTi e mostraTi quando Ti cerco: non posso cercarTi se Tu non mi insegni, né trovarTi se non Ti mostri. Che io Ti cerchi desiderandoTi e Ti desideri cercandoTi, che io Ti trovi amandoTi e Ti ami trovandoTi".

RINO FISICHELLA

LA TEOLOGIA E LA CHIESA LOCALE

«Quando sentirai dalla mia bocca una parola, tu dovrai avvertirli da parte mia. Se io dico al malvagio “tu morirai” e tu non lo avverti e non parli perché il malvagio desista dalla sua condotta perversa e viva, egli, il malvagio, morirà per la sua iniquità, ma della sua morte io domanderò conto a te. Ma se tu ammonisci il malvagio ed egli non si allontana dalla sua malvagità e dalla sua perversa condotta, egli morirà per il suo peccato, ma tu sarai salvato» (Ez 3,17-19). Il teologo dovrebbe ben sapere, soprattutto in questo particolare momento storico, cosa significano per il suo lavoro le parole riportate dal profeta Ezechiele. La tentazione di voler essere accolti nel contesto odierno di generale tolleranza, che tende a rendere tutto opinione, potrebbe far cadere anche lui nel grave rischio di un offuscamento della verità centrale che egli è chiamato a servire. Ne deriverebbe una “teologia debole” perché non più accompagnata dalla forza di una ragione retta che si fa forte della verità rivelata, e una “teologia sterile” perché incapace di raggiungere il vero senso del mistero dell’uomo, in quanto incapace di portare alla luce il mistero di Dio.

Non è compito della teologia convertire il cuore. Chi cambia e trasforma gli uomini è la grazia di Dio. Ad essa, però, bisogna dare supporto perché, inserendosi nella vita umana, ha bisogno di mediazioni tali che ne permettano la comprensione e la comunicazione. La teologia si inserisce in questo plurimo e diversificato cammino della fede e contribuisce, da parte sua, a dare intelligenza dell’atto che si compie perché possa essere libero e personale; essa, inoltre, trova le forme adatte per far comprendere la “necessità” della conversione e mostra, infine, le vie coerenti per poterla raggiungere. La teologia, dunque, è chiamata in questo momento a svolgere in pieno la sua diaconia di intelligenza a servizio della verità, perché i credenti siano

accompagnati da una ragione forte nella loro scelta di fede e sappiano esprimere, con «mansuetudine e bontà» (1Pt 3,16), la ricchezza della speranza cristiana in un linguaggio carico di senso, ben consapevoli della necessità di rendere la propria scelta di fede un atto libero e consapevole.

Diventa particolarmente urgente, anzitutto, rispondere alla domanda circa il valore e il ruolo della teologia all'interno della vita di fede e della chiesa in particolare. Nessuno, a dire il vero, metterebbe esplicitamente in dubbio il suo valore e la sua necessità per la fede; l'obiezione, però, trova spesso canali di contestazione molto più sofisticati. Questi comportano, di volta in volta, l'"esclusione" della teologia nella sfera della pastorale, la sua "marginalizzazione" dai luoghi di progettazione e, in molti casi, la sua riduzione a un momento obbligatorio di preparazione al sacerdozio che sembra essere più "sopportato" che vissuto con entusiasmo, da chi dovrebbe trovare le ragioni per entrare all'interno del mistero e renderne partecipe, un giorno, i destinatari della sua cura pastorale. Lo studio della teologia, infine, non può essere solamente un certificato per approdare a un insegnamento che assicura e dà certezza per la fine del mese. Porsi la domanda sul rapporto teologia e chiesa locale significa evidenziare il ruolo positivo che la ragione gioca all'interno dell'intelligenza di fede e della pastorale. Essa ha pieno diritto di interrogare "anche" oggi, perché vive un contesto differente del passato e perché le ragioni che "oggi" si devono porre hanno bisogno di rispondere in maniera coerente agli interrogativi che sono peculiari del presente. Una ragione che avesse rinunciato a interrogare non avrebbe più senso, perché equivarrebbe a vivere dell'ovvietà e, come tale, non potrebbe servire alla fede.

La vita della chiesa è direttamente coinvolta in questo processo. Una comunità che vive intensamente la presenza del suo Signore e la speranza in lui, ha bisogno di darne ragione sempre e a chiunque (1Pt 3,15). La ripetitività dei contenuti che non portasse con sé il rinnovamento del linguaggio concettuale e comunicativo, finirebbe per cadere nella monotonia e, da qui, nell'indifferenza e nell'insignificanza. Verificare il ruolo che gioca la teologia, pertanto, obbliga in primo luogo la chiesa a saper guardare dentro se stessa, per cercare di comprendere le ragioni del suo rimanere fedele alla missione che il Signore le ha affidato e, nello stesso tempo, la impegna all'attenzione costante verso il suo contemporaneo che la osserva, giudica e, anche se di rado ormai, la interroga. Così dicendo, comunque, si evince che in primo luogo

quando parliamo della teologia e del suo ruolo nella vita della chiesa non si sta parlando del teologo, ma della stessa chiesa. Primo soggetto del fare teologia, infatti, è la chiesa. Posta dinnanzi al mistero che la pone in atto e la mantiene, essa nel corso della storia ne cerca l'intelligenza perché ciò che crede possa essere "celebrato", "vissuto" e "trasmesso" come annuncio di salvezza che sa raggiungere tutti. La teologia che la chiesa opera è quell'intelligenza perenne che si esplicita di volta in volta nel corso dei secoli mediante l'esplicitazione del dogma e della dottrina che da sempre, da tutti e in ogni luogo è stata creduta. Questa riflessione che poggia sul fondamento stesso del deposito della Parola di Dio che fa parte dell'immutata tradizione di vita ecclesiale, è prioritaria a ogni altra riflessione che nella chiesa viene fatta sul dogma. A buon diritto può essere chiamata teologia, perché risponde all'intento originario di dare ragione della fede. Una chiesa che non producesse una simile teologia non avrebbe futuro, in quanto direbbe di avere raggiunto la pienezza del mistero e la sua intelligenza definitiva. All'interno di questa teologia, che a pieno titolo possiede la nota di ecclesialità, sorgono successivamente le teologie che rimangono come momenti storici di riflessione e intelligenza della rivelazione nelle categorie culturali e ambientali. La necessità di questa forma trova la sua giustificazione anzitutto, nel progresso che appartiene allo sviluppo del pensiero; inoltre, nel riconoscimento dei carismi e dei ministeri che sorgono nella comunità e, infine, in quell'ineludibile processo che impegna a comprendere ciò che la Parola di Dio dice alla chiesa.

IL PRIMATO DELLA PAROLA DI DIO

Ritengo che a questo punto, il primo compito che compete alla teologia e alla chiesa sia quello di mantenere sempre viva la Parola di Dio. «La parola di Dio non è incatenata» (2Tm 2,9). L'apostolo Paolo nella sua seconda lettera al discepolo Timoteo, lasciato come suo successore nella chiesa di Efeso, gli ricorda la sua condizione personale: si trova in catene a causa dell'annuncio del Vangelo che compie. Paolo, comunque, trasmette a Timoteo l'immagine di un apostolo che non può né deve fermarsi dinanzi a nulla pur di annunciare il Vangelo; ogni successore dell'apostolo, infatti, con l'imposizione delle mani ha ricevuto «non uno Spirito di timidezza, ma di forza, di amore e di saggezza» (1,7). Nessuno, quindi, può

vergognarsi della «testimonianza» che deve al Signore (1,8). Questo annuncio vivo e perenne del Vangelo che lui ha fatto dal giorno della chiamata all'apostolato ora lo trasmette a Timoteo e alla chiesa che egli presiede perché ne continui la stessa predicazione: «Tu, dunque, figlio mio, attingi sempre forza nella grazia che è in Cristo Gesù e le cose che hai udite da me in presenza di molti testimoni, trasmettile a persone fidate, le quali siano in grado, a loro volta, di ammaestrare anche altri» (2,1-2). Mentre Paolo dal carcere, in catene per il Vangelo, soffre e ha dinanzi a sé la morte imminente nonostante questo continua ad annunciare il Vangelo e a preoccuparsi della sua trasmissione viva e fedele; insomma, la parola di Dio continua ad essere libera ed efficace. Il discepolo può soffrire e morire, ma la Parola di Dio permane con la sua forza e con la sua efficacia che la rendono libera e operante senza conoscere alcun confine o limite che gli uomini possano opporre. Non può essere fermata da niente e da nessuno, non può rimanere inoperosa o inefficace per la ignavia dei discepoli dinanzi alla persecuzione o per la violenza di quanti ne vorrebbero contrastare la ricchezza. Per usare le parole della Lettera agli Ebrei: «La parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,12). Questo scenario permette di verificare più da vicino alcune caratteristiche che si pongono nel contesto attuale e che consentono di rileggere pagine altamente significative della *Dei Verbum*. Per quanto possa valere il mio pensiero, ritengo che in questi quarant'anni dalla pubblicazione della più bella costituzione del Vaticano II molti passi siano stati compiuti; eppure, il cammino per far emergere in pienezza l'originalità e la ricchezza di quelle pagine è ancora lungo. Certamente la Bibbia è stata riportata tra le mani dei fedeli. Il libro sacro è uscito dal cono d'ombra in cui era stato relegato. La ricerca teologica, che nei decenni precedenti si attardava più volentieri sull'argomentazione filosofica e riservava alla Scrittura il solo ruolo di *dicta probantia*, ha ritrovato il rapporto privilegiato con la Parola di Dio. Da questa prospettiva, l'invito pressante dei Padri conciliari è stato colto: «La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione; in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo ... sia dunque lo studio della sacra pagina come l'anima della sacra teologia» (Dv 24).

Negli anni, gli studi di esegesi si sono moltiplicati e una conoscenza più coerente dei testi permette di giungere a una loro intelligenza più profonda. Non sono mancate, purtroppo, stonature eclatanti che hanno spinto la Scrittura fuori dal contesto ecclesiale con il grave pericolo di incatenarla alla sola interpretazione, figlia di metodi spesso estranei al genere letterario “Vangelo”, e il rischio di cadere in un fraintendimento dei suoi contenuti. Nella vita dei cristiani, inoltre, la sacra Scrittura ha ripreso lentamente il suo ruolo fondamentale. Abituati nel passato ad avere della fede una conoscenza mnemonica delle formule del catechismo, oggi si nota una maggior passione per la bellezza del Vangelo. Ciò non toglie che siano allarmanti e carichi di preoccupazione le diverse indagini statistiche che, in diversi momenti, evidenziano come la sacra Scrittura sia tra i testi più diffusi eppure meno letti. Se è vero, come scriveva san Girolamo che *ignorantia Scripturarum ignorantia Christi est*, allora dobbiamo dedurre che davvero poco conosciamo di Gesù Cristo. Con dolore e sbigottimento dobbiamo constatare che basta un romanzo da quattro soldi per minare la fede di molti e togliere credibilità storica ai Vangeli. È necessario, pertanto, che si compia quanto il Vaticano II auspicava come cammino di tutta la Chiesa che «ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli» (Dv 21).

Un ritorno alla *Dei Verbum*, da questa prospettiva, non sarà inutile e l'ultimo Sinodo ne ha facilitato la ripresa nei suoi contenuti più importanti. Uno dei dati fondamentali che risultano dall'insegnamento di *Dei Verbum* e che costituisce una sua originalità propria, soprattutto se confrontata con il concilio di Trento e il Vaticano I, è l'aver superato la divisione circa le fonti della rivelazione. È risaputo come la teologia precedente si attardava volentieri nella divisione tra Scrittura e Tradizione, ponendo di fatto una frattura nell'orizzonte dell'evento della rivelazione. *Dei Verbum* compie un passo in avanti e recuperando la tradizione patristica e medievale, insegna l'unicità della fonte – la rivelazione e la Parola di Dio – che viene trasmessa mediante la Scrittura e la Tradizione. Certamente il concilio parla di Scrittura e la identifica spesso con la Parola di Dio; la stessa cosa però viene fatta per la Tradizione. Un testo chiave, che non è stato approfondito in tutta la sua pregnanza, è particolarmente significativo e importante in proposito:

La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono dunque strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Ambedue infatti, scaturendo dalla “stessa divina sorgente”, formano in un certo qual modo “una cosa sola” e tendono allo stesso fine. Infatti la “sacra Scrittura è parola di Dio” (*locutio Dei*) in quanto è messa per iscritto sotto l’ispirazione dello Spirito Santo; invece la “sacra Tradizione trasmette integralmente la Parola di Dio” (*Dei Verbum*), affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano. In questo modo la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola sacra Scrittura. Perciò l’una e l’altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e di riverenza» (DV 9).

Da parte del Vaticano II l’insegnamento è chiaro: la Parola di Dio non può essere identificata con la sola Sacra Scrittura. Se ciò avvenisse, sarebbe un impoverimento ingiusto dell’evento della rivelazione e avrebbe delle conseguenze nocive anche nella pastorale, quindi nella vita della chiesa. Ciò che emerge dal testo conciliare è, in primo luogo, l’uso che viene fatto dei termini. È paradossale, eppure, il concilio usa due termini che tutto indicano tranne che qualcosa sia scritto. Quando parla della Scrittura dice che è *locutio*; cioè qualcosa che viene detto non che viene scritto; usando questo termine è chiaro che i Padri conciliari pensavano alla modalità con cui Dio si rivela; questa è peculiare del parlare non dello scrivere. Quando parla della Tradizione e quindi della trasmissione del Vangelo dice *verbum*. Nell’uno come nell’altro caso ci si ritrova sempre con una terminologia che indica una realtà viva, in movimento come è tipico della parola. Ciò non toglie il carattere normativo della Scrittura che da sempre, insieme alla Tradizione, è considerata dalla chiesa «come la regola suprema della propria fede» (DV 21). Ciò che si vuole indicare, piuttosto, è che questa Scrittura vive nella vita della chiesa che la rende sempre attuale con il suo annuncio e non si stanca mai di riproporla come immutata parola di rivelazione mediante la quale Dio non cessa di far udire la sua voce per introdurre i credenti alla verità tutta intera. La Parola di Dio, pertanto, vive di una inseparabile unità che permette di vedere la Tradizione, la Scrittura e il Magistero come una perenne fonte a cui attingere per conoscere la verità della rivelazione. Questo tratto mostra un fatto a cui non si riflette spesso: l’“inesauribilità” della Parola di Dio. Il suo essere “non solo scritta”

spalanca le porte per una sua insondabile ricchezza che si riporta nell'oggi della fede di ogni credente, superando le barriere spazio-temporali che potrebbero inficiarne la forza di senso che possiede. Un brano è particolarmente significativo in proposito:

Chi è capace di comprendere, Signore, tutta la ricchezza di una sola delle tue parole? È molto di più ciò che sfugge di quanto riusciamo a comprendere. Siamo proprio come gli assetati che bevono a una fonte. La tua parola offre molti aspetti diversi, come numerose sono le prospettive di coloro che la studiano. Il Signore ha colorato la sua parola di bellezze svariate, perché coloro che la scrutano possano contemplare ciò che preferiscono. Ha nascosto nella sua parola tutti i tesori, perché ciascuno di noi trovi una ricchezza in ciò che contempla. La sua parola è un albero di vita che, da ogni parte, ti porge dei frutti benedetti ... Colui al quale tocca una di queste ricchezze non creda che non vi sia altro nella parola di Dio oltre ciò che ha trovato. Si renda conto piuttosto che egli non è stato capace di scoprirvi se non una sola cosa fra molte altre. Dopo essersi arricchito nella parola non creda che questa venga da ciò impoverita. Incapace di esaurirne la ricchezza, renda grazie per l'immensità di essa. Rallegrati perché sei stato saziato, ma non rattristarti per il fatto che la ricchezza della parola ti superi. Colui che ha sete è lieto di bere, ma non si rattrista perché non riesce a prosciugare la fonte. È meglio che la fonte soddisfi la tua sete, piuttosto che la sete esaurisca la fonte. Se la tua sete è spenta senza che la fonte sia inaridita, potrai bervi di nuovo ogni volta che ne avrai bisogno. Se invece saziandoti seccassi la sorgente, la tua vittoria sarebbe la tua sciagura. Ringrazia per quanto hai ricevuto e non mormorare per ciò che resta inutilizzato. Quello che hai preso o portato via è cosa tua, ma quello che resta è ancora tua eredità. Ciò che non hai potuto ricevere subito a causa della tua debolezza, ricevilo in altri momenti con la tua perseveranza. Non avere l'impudenza di voler prendere in un sol colpo ciò che non può essere prelevato se non a più riprese, e non allontanarti da ciò che potresti ricevere solo un pò alla volta. (*Commenti sul Diatesseron* 1,18-19).

Chi scrive queste parole di profonda sapienza è il più grande dei Padri siriaci e, probabilmente, il massimo poeta dell'età patristica: Efreim il Siro (306/7-372/3). È un santo diacono che dal giorno del suo battesimo a 18 anni dedicò tutta la sua vita alla catechesi e allo studio della teologia. La sua memoria dovrebbe rimanere viva fosse solo per queste righe che abbiamo riportato, ma si conserva intatta

per le sue grandi opere sulla cristologia e la mariologia che hanno segnato il progresso del dogma. Ciò che proviene da questa pagina è quanto la chiesa ha sempre compreso nel suo rapporto con la Parola di Dio. Più essa ne vive il mistero e maggiormente è inserita nella sua ricchezza. È proprio da questa inesauribilità che la Parola di Dio può essere annunciata in ogni parte della terra, in tutte le culture con cui viene a incontrarsi e può ravvivare la vita di ogni credente che ne fa il cibo spirituale per la sua testimonianza di fede nel mondo. Questa caratteristica altro non è che l'azione peculiare dello Spirito Santo che nel corso dei secoli ravviva la forza di questa Parola, permettendo una comprensione sempre nuova e più profonda e rende la sua "corsa" verso tutti gli uomini sempre più spedita (cfr. DV 26).

PAROLA DI DIO E CHIESA

La centralità della Parola di Dio, comunque, ha un suo riferimento particolare con la chiesa. In questo contesto diventa obbligatorio partire dal Proemio della *Dei Verbum* dove la relazione viene fondata ed esplicitata:

In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia, il sacrosanto sinodo aderisce alle parole di san Giovanni, il quale dice: "Vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi; quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo" (1Gv 1,2-3). Perciò, seguendo le orme dei concili Tridentino e Vaticano I, esso intende proporre la genuina dottrina sulla divina rivelazione e sulla sua trasmissione, affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami.

I Padri conciliari, fin dalle prime parole della costituzione, pongono in prima istanza assoluta la Parola di Dio. Nella redazione originale in latino, *Dei Verbum* precede il *religiose audiens*, religioso ascolto, e non poteva essere altrimenti. Ciò che emerge è il silenzio dell'ascolto che la chiesa e ogni credente è chiamato a porre dinanzi a questa rivelazione. La prima reazione dovuta è l'obbedienza della fede che sa accogliere in sé non solo il contenuto di quanto Dio rivela, ma anche il significato profondo che è offerto.

Rivelando il mistero della sua esistenza personale, Dio apre alla vita di comunione con lui. Questa è la verità profonda della rivelazione. Solo chi accoglie il *Logos* e ha familiarità con la Parola di Dio può diventarne annunciatore veritiero e credibile. Diventa chiaro perché Paolo può scrivere agli Efesini che non siamo «più stranieri né ospiti, ma concittadini dei santi e familiari di Dio» (Ef 2,19). La comunione che si viene a creare è dono e offerta di salvezza che trova nel mistero pasquale il suo culmine. Essa non può essere pensata né limitata al solo versante della relazione con Dio; di conseguenza, impegna in prima persona la chiesa a vivere nell'unità per essere segno della sua nascita dal costato del Figlio. È quanto lascia trasparire *Lumen Gentium* quando afferma: «È piaciuto a Dio di santificare e salvare gli uomini non separatamente e senza alcun legame fra di loro, ma ha voluto costituirli in un popolo che lo riconoscesse nella verità e lo servisse nella santità» (LG 9). La teologia, a questo punto, oltre ad averci aiutato a riflettere fino a questo punto permette di verificare che la chiesa consente di prospettare il vero impegno che è dovuto alla stessa teologia e indica il percorso che ogni teologo dovrebbe percorrere. La nota dell'ecclesialità – a cui si è fatto riferimento in precedenza – non significa altro che la capacità di comporre una riflessione con la chiesa e alla luce del suo insegnamento vivo frutto della tradizione ecclesiale che trova nella Parola di Dio la sua norma suprema. Insomma, teologia e chiesa si rapportano in modo tale da permettere l'una all'altra un'intelligenza coerente e profonda del mistero. Un'ulteriore considerazione, comune, permette di procedere oltre e di osservare che una parola che viene rivolta richiede delle reazioni. Se ne possono ricordare brevemente tre che stanno alla base dell'intera vita della chiesa. Il primo, che balza evidente, consiste nel narrare. La Parola di Dio racconta le diverse vicende che costituiscono l'evento della salvezza. Non si pensi che la narrazione sia solo una tecnica letteraria; mentre la Parola di Dio narra la storia della salvezza, nello stesso tempo coinvolge l'interlocutore. È proprio della narrazione, infatti, la sfera del coinvolgimento e la richiesta di partecipazione. Senza questo orizzonte narrativo, ci si troverebbe dinanzi a una separazione tra l'evento della rivelazione e la vita personale di ognuno; questa non sarebbe toccata e rimarrebbe estranea alla rivelazione, privandosi del suo carattere salvifico. Il valore narrativo della Parola non impedisce di vedere in essa la sua forma normativa per la vita della chiesa. Qui, infatti, in quell'unità basilare che lega l'evento con il suo significato, vengono a trovarsi espresse le vicende di ogni uomo. Il carattere stori-

co della Parola di Dio impone di verificare che le attese della creatura trovano risposta in quanto Dio parla e si lascia coinvolgere nella vera vita portando a compimento il senso dell'esistenza. Un secondo elemento consiste nell'evocare. È proprio del linguaggio liturgico, che si trova dinanzi al mistero comprendere il limite delle proprie parole e l'impossibilità a poter tutto pronunciare. Qui sorge la consapevolezza dell'evocare e dell'immettersi maggiormente nei segni che esprimono ciò che dicono. Non è da sottovalutare il fatto che *Dei Verbum* crea un parallelo tra la Scrittura e l'Eucaristia. Un parallelismo che ruota intorno al fatto del nutrimento di cui la chiesa diventa in prima persona la responsabile della distribuzione. La venerazione delle Scritture sacre non è da comprendere come un semplice atto formale che pone i testi in uno spazio culturale di rispetto; ciò che viene detto, è molto di più. La venerazione implica il comprendere che quella Parola è "regola suprema della fede", perché insegnamento ispirato e perché mediante quello la chiesa ascolta di nuovo e in maniera sempre più conforme alla sua esistenza la "voce dello Spirito". Un ultimo effetto si esprime nella performatività. Il linguaggio performativo, per sua natura, è un linguaggio che quando viene pronunciato obbliga il soggetto ad essere coinvolto e compromesso in ciò che dice. Per essenza, la Parola di Dio è un linguaggio performativo; lo ricorda fin dalle prime righe il testo di Genesi: «Dio disse ... e fu». Il pronunciare di Dio è l'atto con cui egli crea. La performatività della Parola coinvolge anche il credente che di quella diventa discepolo nella *sequela Christi*. *Dei Verbum* lo ricorda quando usa l'espressione: «Nei libri sacri, infatti, il Padre che è nei cieli con molta amorevolezza viene incontro ai suoi figli ed entra in conversazione con loro; nella Parola di Dio poi è contenuta una così grande efficacia e potenza, da costituire per la chiesa sostegno e vigore, e per i figli della chiesa saldezza della fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale» (DV 21). La chiamata ad essere testimoni veritieri della Parola di Dio impegna non solo la chiesa perché nel suo annuncio sia sempre fedele al suo Signore, ma anche ogni credente che diventa segno visibile e tangibile di come l'amore rivelato possa trasformare l'esistenza.

CONCLUSIONE

«Così quel Dio, che ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale

la viva voce del Vangelo risuona nella chiesa e per mezzo di essa nel mondo, guida i credenti alla verità tutta intera e in essi fa dimorare abbondantemente la parola di Cristo» (Col 3,16), (DV 8). Il testo che, in qualche modo, porta alla conclusione di queste riflessioni apre a una problematica a cui si è fatto solo un breve cenno: l'istanza veritativa della Parola di Dio. Si dovrebbe prendere con forza e convinzione questa tematica e trarne le debite conseguenze. In un periodo come il nostro in cui emerge un desiderio di verità, in mezzo a un confuso relativismo, volgere lo sguardo alla Parola di Dio come parola di verità non sarebbe affatto ovvio né inutile. Solo a questa condizione si giunge a percepire la sua essenziale novità e il suo valore insostituibile per la vita personale. Nella misura in cui la Parola di Dio è vera allora può chiedere l'obbedienza della fede, perché risulta credibile e degna di essere seguita. Si arriva alla consapevolezza che quando ci si pone dinanzi alla Parola di Dio si è posti come dinanzi a un colloquio perenne che supera gli spazi limitati del tempo, e diventa provocazione per ogni uomo che chiede e ricerca il senso della sua esistenza. Qui, ognuno si trova dinanzi a una presenza che gli permette di cogliere la verità sulla propria vita mentre gli apre spazi di libertà che poteva solo pensare, ma mai realizzare a partire da sé.

Non sarà inutile, pertanto, concludere con la stessa conclusione di *Dei Verbum*: «Così dunque, con la lettura e lo studio dei libri sacri “la Parola di Dio compia la sua corsa e sia glorificata” (2Ts 3,1) e il tesoro della rivelazione, affidato alla Chiesa, riempi sempre più il cuore degli uomini. Come dall'assidua frequenza al mistero eucaristico prende vigore la vita della chiesa, così è lecito sperare nuovo impulso di vita spirituale dall'accresciuta venerazione della parola di Dio, che “permane in eterno” (Is 40,8; 1Pt 1,23-25)» (DV 26). La citazione del testo di 2Ts 3,1 permette di verificare ancora una volta di poter esprimere la Parola di Dio in forma personificata, come se questa fosse in grado di correre una corsa. È immediato il riferimento “missionario” sotteso a questo testo. La Parola deve diffondersi tra le genti, tra le strade delle nostre città, entrare nelle nostre case e lì trovare lo spazio dell'ascolto e dell'accoglienza che porta salvezza. Alla fine, sarà solo nella misura in cui riusciremo a permettere un vero e coerente contatto con la Parola di Dio, una sua assidua frequentazione, che avremo svolto il nostro ministero; noi, infatti, siamo diaconi di questa parola e suoi ministri chiamati a rendere il servizio dell'obbedienza fedele e libera.



D. Cogoni - C. Crisan - A.Ș. Mărcuș
**IL GENIO TEOLOGICO
DI PADRE DUMITRU STĂNILOAE**
Prospettive antropologiche, teologiche e sacramentali
Presentazione del Cardinal Tomáš Špidlík S. J.
pp. 352 - € 20,00

Collana: Gestis verbisque

Una visione globale sulla personalità e sulla prospettiva culturale e teologica di una delle figure più emblematiche della storia romena del secolo scorso: padre Dumitru Staniloae.

Daniele Cogoni, presbitero dell'Arcidiocesi di Camerino-San Severino Marche.

Andrej Ș. Mărcuș, diacono uxorato dell'Eparchia greco cattolica Cluj-Gherla.

Cristian Crisan, presbitero dell'Arcieparchia greco cattolica di Alba-Iulia e Fagaras (Romania).

SAGGI

SEBASTIANO SERAFINI

LA PROPOSTA DI HANS KÜNG PER UN *ETHOS* MONDIALE

Il carattere critico della condizione umana è oggi percepito a livello mondiale con speciale pregnanza, in ragione delle modificazioni epocali intervenute nella storia contemporanea. Di fronte a tale globale condizione, diversi teologi hanno affermato la necessità di una svolta etica capace di far fronte sia ad un progresso che appare carico di conseguenze incontrollabili, sia ad una convivenza pacifica a livello internazionale. A questi scopi viene da più parti sollecitato il superamento dei confini delle morali tradizionali in vista di una comune convergenza verso una macroetica condivisibile¹. In questa prospettiva si situa la stessa riflessione del teologo Hans Küng. La sua analisi, motivata dall'esigenza di indicare quale strada si debba imboccare per avviare un processo di pacificazione mondiale, si concentra in particolar modo sul ritrovamento dell'atteggiamento morale fondamentale dell'uomo. Tutti i motivi che concernono questo argomento sono riuniti e sistematizzati nel libro *Projekt Weltethos*², scritto

¹ Cfr., a titolo di esempio, L. BOFF, *Ethos mondiale. Alla ricerca di un'etica comune nell'era della globalizzazione*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2000; ID., *Nuova era. La civiltà planetaria*, Cittadella, Assisi 1994; ID., *Ecologia, mondialità, mistica*, Cittadella, Assisi 1993; ID., *Grido della terra, grido dei poveri per un'ecologia cosmica*, Cittadella, Assisi 1996; J. MOLTSMANN, *Teologia dei diritti umani*, Queriniana, Brescia 1991; ID., *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1990; ID., *La catastrofe nucleare: e Dio dov'è?*, in "Il nuovo Leopardi" 20 (1987); ID., *Dio nella creazione. Dottrina ecologia della creazione*, Queriniana, Brescia 1986; A. RIZZI, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Paoline, Cinesello Balsamo 1991; ID., *Crisi e ricostruzione della morale*, SEI, Torino 1992; ID., *Pensare la carità*, Edizioni Cultura della pace, San Domenico di Fiesole 1995.

² H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München, Piper 1990, trad. it. G. MORETTO, *Progetto per un'etica mondiale*, Milano, Rizzoli 1991 (Da ora in poi citerò il testo italiano). Cfr. dello stesso autore sul presente argomento: H. KÜNG – K. J. KÜSCHEL (a cura di), *Weltfrieden durch Religionsfrieden*.

nel 1990, che intende essere una sorta di appello, di invito a lavorare insieme per un'etica universale. Tale testo costituisce, dunque, il riferimento principale per chi voglia conoscere la proposta etica di Küng per la sopravvivenza del pianeta³.

1. IL POSTMODERNO E LA NECESSITÀ DI UN'ETICA

Il dato di partenza della riflessione künghiana consiste nell'affermare che l'umanità vive oggi il *kairos* della postmodernità: l'anno 1989, sebbene sia stato seguito dall'esplosione di numerosi conflitti, sarebbe, dopo il 1918 ed il 1945, la terza tappa di un percorso di sofferenza. Scrive, infatti, il teologo svizzero: «A partire dalle due guerre mondiali l'umanità è investita dal passaggio epocale dal paradigma della modernità a quello del postmoderno, da un mutamento della costellazione globale»⁴. In questa dinamica del postmoderno, secondo il nostro autore, non si iscrive necessariamente una dissoluzione dei valori morali, bensì l'apertura di un'occasione fondamentale, ovvero la loro trasformazione verso un'effettiva universalità. In questo senso, il «paradigma moderno va superato nel postmoderno, nel triplice senso hegeliano del termine. Il moderno va perciò affermato nel suo contenuto umano, negato nei suoi limiti disumani, e trasceso in una

Antworten aus den Weltreligionen, München, Piper 1993; H. KÜNG – K. J. KÜSCHEL (a cura di), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, Piper, München 1993, trad. it. G. MORETTO, *Per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1995; H. KÜNG (a cura di), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München 1995; H. KÜNG, *Religioni mondiali, pace mondiale, etica mondiale*, Queriniana, Brescia 2004; H. KÜNG, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, Queriniana, Brescia 2004.

³ Con questa frase si apre il libro *Progetto per un'etica mondiale*: «Non c'è sopravvivenza senza *ethos* mondiale. Non c'è pace mondiale senza pace religiosa come non c'è pace religiosa senza dialogo religioso»: KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 7.

⁴ H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 36. «Prima opportunità: 1918. Dopo la prima guerra mondiale, su iniziativa dell'allora presidente americano Wilson, veniva fondata la "Società delle nazioni" (1920) con la prospettiva che alla fine le nazioni sarebbero giunte a una comune regolazione, pacifica, e giusta, delle guerre mondiali (...). Seconda opportunità: 1945. Allora si rinnovò l'opportunità di un tale nuovo ordine mondiale, e le "Nazioni Unite", ora fondate, dovevano servire a questo scopo. Ma anche questo nuovo tentativo doveva rivelarsi contraddittorio (...). Terza opportunità: 1989. Ora ci troviamo di fronte alla terza opportunità di un ordine mondiale che vorrei definire "post-moderno". Essa ha come punto di vista politico, uno stato democratico e, dal punto di vista economico, un'economia di mercato orientata sia in senso sociale che economico (...). Ma un tale ordine mondiale non si imporrà senza un nuovo rapporto tra le nazioni»: H. KÜNG, *Pace mondiale – religioni mondiali – etica mondiale*, in "Concilium" 3 (1994) 184.

nuova sintesi differenziata, pluralistico olistica»⁵. L'intenzione è dunque quella di giungere ad una definizione organica e completa di un *ethos* che possa fondare una convivenza più umana. A tal fine, l'etica contemporanea dovrà articolarsi su due livelli: ad un primo livello, essa dovrà essere preventiva, cioè capace di fondare la responsabilità per il futuro dell'umanità; in un secondo livello, tale etica dovrà avere un respiro ecumenico, cioè deve essere condivisibile esistenzialmente da ciascuno⁶. Infatti, di fronte alle sfide della complessità e della mondializzazione solo visioni, ideali, valori universalmente accettati possono permettere la costruzione di un ordine globale più giusto e pacifico. La necessità di un'etica mondiale è data, oltretutto, dalla dimensione mondiale del postmoderno che obbliga la corrispondenza di un'etica che fondi la responsabilità per i contemporanei, per l'ambiente e per i posteri. Küng viene così a definire, sulla scia di Max Weber, un'etica che vuol essere al tempo stesso della convinzione e della responsabilità, che si «interroga continuamente in modo realistico sulle “conseguenze” prevedibili del nostro agire e se ne assume la responsabilità»⁷.

2. IL DEPREZZAMENTO DELLA RAGIONE E L'*ETHOS* MONDIALE FONDATA SULLA TRADIZIONE RELIGIOSA

Il problema di come fondare l'universalità di una “macroetica”, impegnata per la “salvezza dell'umanità” per il terzo millennio, si risolve, secondo il teologo svizzero, guardando alle religioni ed al loro grande serbatoio di ricchezza valoriale ed esperienziale.

A procedere dall'assunto secondo il quale un'etica deve essere universale ed incondizionata se vuole essere il quadro dell'agire umano e sociale⁸, Küng prende innanzitutto le distanze da ogni progetto filosofico⁹ affidato alla semplice autonomia della ragione. Le astratte

⁵ H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 7.

⁶ *Ibid.*, 97ss.

⁷ *Ibid.*, 48.

⁸ Scrive Küng: «Infatti, qual è in fondo il valore di un *ethos*, se non lo rispettano tutti? Qual è in fondo il valore di un *ethos*, se non si impone senza se e ma, cioè incondizionatamente, non “ipoteticamente”, ma “categoricamente” (Kant)?»: *ibid.*, 7.

⁹ Per la disamina di alcuni tentativi di una fondazione “ontologica della responsabilità per la terra”, cfr. K. JASPERS, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, Piper, München 1950, trad. it. G. SACCOMANNO, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, Sansoni, Firenze 1978; Id., *Die*

ragioni o argomentazioni che giustificano un comando non bastano, cioè, a determinare un'effettiva obbedienza, soprattutto se si tratta di un obbligo che si ritiene incondizionatamente valido. In tal senso, nessun principio normativo che si voglia assoluto e inderogabile può imporsi alla volontà se non è assolutamente motivato e, in questo senso, secondo il teologo svizzero, l'etica puramente razionale non è sufficiente a muovere incondizionatamente la volontà umana in direzione dell'universale. Secondo tale prospettiva risulta dunque essenziale all'unità dell'atto morale l'esigenza di una motivazione soggettiva della volontà e ciò significa che, considerato nella sua struttura, l'atto morale non si fonda sui presupposti che ne costituiscono riflessivamente il fondamento, ma su di un più complesso insieme di elementi, non solo razionali, ma anche emotivi che influenzano la volontà e le sue scelte.

Oltre all'inconsistenza della ragione nel motivare la volontà ad una obbedienza effettiva, il fondamento razionalista, avanzato dall'Illuminismo, è contestato da Küng assumendo il concetto di "autoproblematizzazione della modernità" analizzato da Adorno e da Horkheimer per sostenere che «appartiene alla natura stessa dell'illuminismo razionalista che la sua ragione si converta facilmente nel suo contrario»¹⁰, e dalle varie voci – Einstein, Heisenberg e Gödel¹¹ – che avrebbero dimostrato il naufragio del progetto illuminista. Da questo punto di vista, inoltre, la stessa idea di un'etica della comunicazione, fondata da Apel e Habermas sulla logica del riconoscimento intersoggettivo immanente al linguaggio, rimane astratta e distante dalla vita quotidiana¹². Se, infatti, per questi ultimi solo la ragione, in virtù della sua indole comunicativa, ha la capacità di offrire all'uma-

Atombombe und die Zukunft des Menschen, Piper, München 1958, trad. it. L. QUATTROCCHI, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1980; Id., *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, Piper, München 1983, trad. it. G. RUSSO – G. RAMETTA, *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt 1979, trad. it. P. RINAUDO, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990; Id., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt 1987; V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise*, Beck, München 1991, trad. it. P. SCIBELLI, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992.

¹⁰ H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 62. Il rimando è a TH. ADORNO – M. HORKEIMER, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido 1947, trad. it. L. VINCI, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi 1976.

¹¹ Cfr. H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 61-62.

¹² Cfr., *ibid.*, 62-65.

nità una dimensione etica universale, per Küng solo la relazione religiosa con un Assoluto ha una capacità simile.

Vista dunque l'impossibilità della ragione di fondare l'incondizionatezza della norma etica, occorre, secondo il teologo svizzero, recuperare il valore di normatività che proviene dalla religione¹³. Afferma in tal senso: «Le categorie dell'esigenza etica, l'incondizionatezza del dovere, non possono essere giustificate dall'uomo, dall'uomo in molti modi condizionato, ma soltanto da qualcosa di incondizionato: da un Assoluto che può conferire un senso superiore e che abbraccia e pervade il singolo, la stessa natura umana, anzi l'intera comunità umana»¹⁴. Tale prospettiva esclude drasticamente la possibilità per l'uomo che «si voglia ateo» di fondare l'incondizionatezza dell'obbligazione etica. Infatti, anche se resta vero che «l'uomo senza religione può condurre una vita autenticamente umana, dunque davvero degna dell'uomo e, in tal senso, morale»; nondimeno, «l'uomo senza religione, anche se dovesse di fatto seguire per sé norme etiche incondizionate, non può fare una cosa: fondare l'incondizionatezza e l'universalità della obbligazione etica»¹⁵. Solo Dio, in quanto Realtà trascendente ed assoluta, può costituire il riferimento fondante ed effettivamente autorevole per la morale umana. Dunque, sono le religioni ad essere chiamate in causa. Esse possono così tornare ad esercitare un ruolo di primo piano nella veste di fonti della motivazione etica: «Nella crisi di senso del postmoderno (...) esse possono rispondere a quella domanda fondamentale circa il senso dell'agire eticamente: "Perché fare il bene?"»¹⁶. In tal senso, nell'attuale contesto culturale, nell'attuale vuoto di orientamento, le religioni possono costituire la forza rivoluzionaria capace di mutare il "disordine" del postmoderno in uno stato di virtù. Infatti, la fede religiosa può offrire al soggetto un riferimento di senso, una "offerta di senso" incomparabile con quella dei "sapere umani". Così le religioni sono in grado

¹³ Cfr., *ibid.*, 73-88.

¹⁴ *Ibid.*, 75.

¹⁵ Cfr., *Ibid.*, 73.

¹⁶ H. KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali*, in "Concilium" 2 (1990) 137. Sembra essere questa la domanda chiave della riflessione künghiana: «Perché fare il bene?». «Perché un delinquente non deve uccidere i suoi ostaggi, perché un dittatore non deve far violenza a un popolo, perché un gruppo economico non deve sfruttare un paese, perché una nazione non deve incominciare una guerra, perché in caso di necessità un blocco di potenza non deve lanciare missili contro l'altra metà dell'umanità (...). Perché tutti devono agire in maniera incondizionatamente diversa?»: *Ibid.*, 138.

di dare «una risposta al problema del senso del tutto, della vita, della storia con lo sguardo rivolto ad una realtà ultima, che opera già qui ed ora»¹⁷. Esse sono espressione «dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità»¹⁸. Tali desideri vengono tradotti in simboli, riti, preghiere, dunque in maniera razionale ed emotiva. Per questo motivo, sostiene il nostro teologo, esse hanno il potere di rivolgersi al cuore, di imporsi alla coscienza del singolo uomo e di indurlo ad autolimitare la propria volontà. In tal senso, solo la fede religiosa «in grado di dare agli uomini una suprema norma di coscienza, quell'imperativo categorico che obbliga con tutt'altra profondità e radicalità rispetto alla ragione»¹⁹.

Le religioni sono allora le più grandi forze storiche capaci di parlare agli uomini, raggiungendo con la massima autorevolezza ed autorità sia il cuore che la mente, in virtù dell'offerta di principi ed ideali altissimi. Afferma Küng: «Chi oggi più delle religioni mondiali sarebbe in grado di mobilitare milioni di persone in favore di un *ethos* mondiale? E mobilitare formulando fini etici, presentando idee-guida morali e motivando sia razionalmente sia emotivamente gli uomini, affinché le norme etiche possano essere vissute anche nella pratica?»²⁰. E soprattutto l'esaltazione nietzscheana dell'al di là del bene e del male, non si può più contare su un "imperativo categorico" quasi innato in ogni uomo, che comanda che comanda di elevare il bene di tutti gli uomini a criterio del proprio agire. Solo la relazione con un Assoluto, secondo Küng, può conferire un senso superiore, che abbraccia e penetra il soggetto umano. In altri termini, solo la religione è capace di fondare l'incondizionatezza e l'universalità dell'obbligazione etica. Ciò significa che l'autonomia intramondana, l'appello alla ragione o alla natura umana risultano incapaci a dedurre un dovere incondizionato e categorico. Tale fondamento dell'incondizionatezza della norma etica prospettato da Küng non sta comunque ad indicare la negazione assoluta dell'autonomia umana. Anzi, proprio il riconoscimento della religione quale unica forza capace di fondare l'universalità della norma etica dischiude all'uomo la possibilità di agire in maniera pienamente autonoma, rendendone possibile l'autolegislazione e l'autoresponsabilità. Fondare la ragione ed il fine della nostra responsabilità morale nella

¹⁷ H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 84.

¹⁸ H. KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali*, 139.

¹⁹ H. KÜNG, *Pace mondiale - religioni mondiali - etica mondiale*, 193.

²⁰ H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 85.

dimensione dell'Assoluto religioso significa, in altri termini, restituire all'essere umano la consapevolezza dell'intera portata della propria libertà. Infatti, «Solo il legame con un infinito dà libertà nei confronti di tutto ciò che è finito»²¹. A procedere da tale prospettiva, il teologo svizzero non abbandona il “sacro principio” moderno dell'autonomia della volontà, bensì introduce una motivazione religiosa e di fede in luogo di un'argomentazione che si fondi unicamente nella capacità di giudizio dell'uomo. Siamo dunque in presenza di una fondazione teonoma della norma etica e tale fondazione, secondo Küng, non solo non si confonde con l'eteronomia, ma rappresenta anzi «un fondamento a garanzia dell'autonomia umana»²².

3. LA “CONVERGENZA” DELLE DIFFERENZE RELIGIOSE. LA STRATEGIA ECUMENICO-CRITICA

L'obiettivo da perseguire è, secondo Küng, il raggiungimento di un'etica mondiale che, senza sopprimere la pluralità delle fedi e delle culture, delinea lo spazio della loro co-esistenza e della loro convergenza su una serie di principi vincolanti per ogni essere umano²³. A tal fine risulta necessario definire il rapporto tra l'autorità propria della fede religiosa e la diversità e la pretesa di verità assolute proprie delle tradizioni religiosi. Secondo il teologo svizzero si possono teorizzare differenti strategie²⁴.

La prima è quella della “fortezza” e consiste nel ritenere vera soltanto la propria religione. Tale presunzione si arena evidentemente nell'esclusivismo o fondamentalismo, rendendo la propria religione del tutto incapace di universalità e di dialogo.

La seconda strategia è quella della “minimizzazione” e consiste nell'ignorare le diversità che esistono tra le varie religioni. Tale sistema di relativismo incontra il proprio fallimento perché incapace di alle religioni alcuna via veramente comune.

Infine, la terza strategia è quella “dell'abbraccio”, secondo la quale ogni religione vede se stessa quale depositaria di una verità, ma, allo stesso tempo, si vuole destinata ad integrarsi in una verità religio-

²¹ *Ibid.*, 85

²² *Ibid.*, 84.

²³ Cfr. *Ibid.*, 7-11.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 112-135.

sa universalistica. Questo inclusivismo rappresenta ovviamente una falsa alternativa tra esclusivismo e relativismo.

Per superare il vicolo cieco offerto dalle tre strategie sopra indicate, il teologo svizzero afferma l'urgenza di una strategia ecumenico-critica, secondo la quale ogni religione, pur avendo e mantenendo i propri criteri specifici di verità, è destinata anche alla formulazione di criteri etico-universali. A tal fine è necessaria «una ermeneutica della memoria religiosa dell'uomo»²⁵, ovvero una analisi in cui siano attuati gesti di autocritica e di radicale “metanoia”, nella convinzione che nessuna religione è innocente dal tradimento della propria “origine”. Tale ermeneutica consentirebbe alle religioni di ritornare al proprio nucleo originario, di ri-volgersi alle proprie sorgenti quale ritorno rigenerativo della propria identità. «La critica più severa di ogni forma di falsità presente nelle religioni è spesso immanente alle stesse religioni. Quante volte le religioni sono risultate infedeli alla propria “essenza”, alle proprie origini! (...). Questa essenza originaria, propria di ogni religione, la sua “origine” o il suo “canone” (criterio) normativo, è un criterio interno di verità, valido in modo diverso per ogni religione, di cui garantisce insieme l'identità»²⁶. Tale ermeneutica permetterebbe dunque di risalire verso ciò che è uno, costante, sempre uguale, verso quella Identità perduta nella diversità delle fedi, quell'Essere dimenticato, ma sempre presente nella vita e nell'esperienza dell'uomo, alla quale da sempre hanno dato parola e senso le religioni. In questo senso, tale strategia ecumenico-critica non si configurerebbe «né come un universalismo radicale, che non tiene conto dell'effettiva pluralità esistente nel nostro mondo, né come un relativismo radicale, che non contribuisce alla convivenza dei diversi, ma quale “universalità relativa” (cfr. Wolfgang Huber) che, nonostante tutte le differenze culturali e religiose, riconosce alcuni principi che trascendono le singole culture e religioni»²⁷. In questa “conversione”, ciascuna religione dovrà comunque mantenersi fedele alla sua esperienza dell'Assoluto, accettando, allo stesso tempo, di lasciarsi trasformare da quello che le altre hanno da offrire. Proprio tale dialettica conduce il teologo svizzero a sviluppare un complesso criterio di verità: etico, religioso, specificamente cristiano.

²⁵ G. ZARONE, *Prospettive di etica teologica. Discutendo con H. Küng, S. Ristagno e A. Rizzi*, in *Filosofia e Teologia* 2 (1994) 308.

²⁶ H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 112.

²⁷ H. KÜNG, *Pace mondiale – religioni mondiali – etica mondiale*, 195.

«Secondo il generale criterio etico una religione è vera e buona se e in quanto essa è umana, non reprime né distrugge, ma difende e promuove l'umanità. Secondo il generale criterio religioso una religione è vera e buona se e in quanto essa rimane fedele alla sua propria origine o al suo canone: alla sua "natura" autentica, alla sua scrittura o figura normativa, alla quale si richiama continuamente. Secondo il criterio specificamente cristiano una religione è vera e buona se e in quanto essa lascia trasparire nella sua teoria e nella sua prassi lo spirito di Gesù Cristo»²⁸.

Sotto il profilo etico e religioso, possono perciò darsi molte religioni vere; ma sotto il profilo esistenziale solo una religione è vera e, per il cristiano, solo il cristianesimo è vero: «Non si tratta di una verità universale, ma di una verità esistenziale, nella mia e anche nelle altre religioni: *tua res agitur*. In questo senso per me – come per tutti gli altri credenti – c'è solo una religione vera»²⁹. Questa distinzione dei criteri – etico, religioso e specificatamente cristiano – permette di guardare alle religioni dall'esterno e dall'interno:

«Viste dall'esterno, considerate dal punto di vista della scienza delle religioni, esistono diverse religioni vere (...). Vista dall'interno, vista dal punto di vista del cristiano credente orientato al Nuovo Testamento, per me esiste la religione vera, la quale, essendomi impossibile percorrere contemporaneamente tutte le vie, è la via che cerco di percorrere: il cristianesimo in quanto testimonia l'unico vero Dio in Gesù (...). Le altre religioni non sono semplicemente false, ma neppure sono semplicemente vere senza riserve, bensì religioni condizionatamente ("con riserva" – o comunque si voglia dire) vere, le quali, non contrastando con il messaggio cristiano su punti fondamentali, possono benissimo integrare, correggere e arricchire la religione cristiana»³⁰.

²⁸ H. KÜNG, *Teologia in cammino*, Mondadori, Milano 1987, 278.

²⁹ *Ibid.*, 280.

³⁰ *Ibid.*, 285. «Per me cristiano Gesù Cristo è e resta la via, la verità e la vita (questa è per così dire la mia prospettiva interiore) ma (e questa è nel contempo la mia prospettiva esteriore) non evito di constatare che "la via, la verità e la vita" per l'ebreo credente è la *Torah*, per il musulmano è il Corano e per le altre religioni qualcosa o qualcos'altro»: *Id.*, *Verso un'etica delle religioni universali*, 141.

4. IL CRITERIO DI VERITÀ ETICO-UNIVERSALE: L'*HUMANUM* E LA «REGOLA AUREA»

La strategia ecumenico-critica risulta dunque essere l'unico sistema in grado di sviluppare l'individuazione di un criterio di verità di tipo etico-universale, a sua volta capace di integrare i criteri di verità specifici di ogni religione. In tal senso, osserva Küng, il criterio su cui le fedi religiosi convergono è il riferimento alla comune umanità degli esseri umani e dei popoli in opposizione a tutto ciò che è disumano e disumanizzante³¹. Infatti, dietro alla diversità delle espressioni e delle articolazioni di superficie, tutte le religioni convergono nell'affermare che criterio dirimente è l'uomo e bene è solamente tutto ciò che concorre ad una maggiore umanizzazione. Ciò significa che, se per un verso l'umano può essere salvaguardato e salvato solo in rapporto al divino, per altro verso esso costituisce l'unico criterio di autenticazione delle religioni stesse. Perciò, continua il teologo svizzero, «non dovrebbe essere impossibile, con il richiamo alla comune umanità di ogni essere umano, formulare un vero criterio ecumenico fondamentale, etico-universale, che si fonda sull'*Humanum*, su ciò che è veramente umano, in concreto sulla dignità umana e sui conseguenti valori fondamentali»³².

Oltre al criterio etico-universale determinato all'*Humanum*, il teologo svizzero nota che «tutte le grandi religioni richiedono infatti il rispetto di qualcosa come una "regola aurea" – una norma, non soltanto ipotetica, condizionata, ma categorica, apodittica, incondizionata – perfettamente praticabile in una situazione estremamente complessa, nella quale i singoli o anche i gruppi spesso devono agire»³³. E proprio la "regola aurea" costituisce, in quanto fondamentale punto di consenso da Confucio a Cristo, il primo capitolo dell'etica mondiale che si vuole scrivere³⁴.

³¹ H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 118-122.

³² *Ibid.*, 119. «Ma quale che sia il progetto che si elabora per un futuro migliore dell'umanità, il principio etico fondamentale deve essere: l'uomo – questa, dopo Kant, è una formulazione dell'imperativo categorico – non può mai essere ridotto a semplice mezzo. Egli deve restare il fine ultimo, deve essere sempre fine e criterio»: *Ibid.*, 50.

³³ H. KÜNG, *Pace mondiale – religioni mondiali – etica mondiale*, 143. «L'imperativo categorico di Kant, in fondo, è una modernizzazione e una secolarizzazione della regola aurea», *Ibidem*.

³⁴ «Questa "regola aurea" è già attestata in Confucio: "Quello che tu stesso non desideri, non farlo neppure agli altri" (Confucio, circa 551-489 a. C.); ma anche nell'ebraismo (in forma

La convergenza su questa fondamentale regola morale incoraggia il nostro teologo a sostenere la riscoperta delle radici etiche comuni in vista di un *ethos* mondiale. Infatti, tale nucleo etico interreligioso potrebbe costituire proprio il centro di un'etica della responsabilità, che tiene sempre conto delle conseguenze delle nostre azioni e omissioni. In particolar modo, il lavoro di recupero di questo nucleo etico garantirebbe la possibilità della fondazione e soprattutto della reale attuazione dei diritti umani.

Il progetto per un'etica mondiale proposto da Küng non denota, in definitiva, una nuova ideologia mondiale, una nuova cultura dell'unità mondiale, tanto meno il tentativo di una uniforme religione dell'umanità. Sarebbe ridicolo voler collocare un'etica mondiale al posto della Torà, del Discorso della montagna, del Corano, della Bhagavadgita, dei Discorsi di Buddha e dei Detti di Confucio. L'etica mondiale non è un surrogato della religione e neppure una semplice eticizzazione della religione; non è il surrogato di una specifica etica religiosa o filosofica. L'etica mondiale è piuttosto un *elementare consenso di fondo* su alcuni valori vincolanti, criteri irrevocabili e atteggiamenti di fondo personali, che vengono affermati da tutte le tradizioni religiose.

negativa): “Non fare agli altri quello che non vuoi che essi facciano a te “(Rabbi Hillel, 60 a. C.-10 d. C.) e, infine, anche nel Discorso della montagna (in forma positiva): “Tutto quello che volete che gli uomini facciano a voi, fatelo anche voi ad essi”»: *Ibid.*, 193-194.



Giovanni Frausini
IN MEMORIA DI NOI
La chiesa locale e l'ordo consecrationis virginum
pp. 424 - € 24,00

Collana: Gestis verbisque

La Chiesa celebra il Rito della consacrazione delle vergini per meglio comprendere se stessa nel suo rapporto sponsale, e non solo, con il Signore Gesù. Questa consacrazione dedica a Dio e ai fratelli donne laiche pienamente inserite nelle Chiese locali perché siano un memoriale della Comunità in rapporto a Cristo. Il volume offre spunti sulla metafora sponsale riferita alla Chiesa e ai diversi stati di vita. Dopo aver ampiamente approfondito il rito, presenta indicazioni per il discernimento, la formazione e la vita delle donne così consacrate.

Giovanni Frausini è parroco e direttore dell'Ufficio pastorale diocesano di Fano.

PAOLO PETRUZZI

STABAT MATER: SPIRITUALITÀ E LETTERATURA¹

Nella festa della Vergine Addolorata, fissata nel calendario della chiesa il 15 settembre da Pio VII, nel 1814, la lettura del Vangelo è preceduta dalla recita o dal canto dello *Stabat mater*, una delle sequenze spiritualmente più intense della liturgia latina. L'accoglienza nella celebrazione eucaristica di un testo che può vantare una secolare sedimentazione nella memoria cristiana, ne riconosce la straordinaria tensione religiosa, nella quale generazioni di credenti, in tempi e luoghi differenti, hanno riconosciuto un'alta espressione del proprio afflato devozionale. Anche prima dell'ultima riforma liturgica lo *Stabat mater* era inserito nell'ufficio del venerdì della passione. Ma la sua notorietà deriva soprattutto dal rappresentare l'inno con il quale sono scandite le stazioni della *Via crucis*, di cui condivide in parte la medesima origine popolare.

L'analisi critica dello *Stabat mater* getta una luce particolarmente significativa sui percorsi della spiritualità dei secoli XIII e XIV, in particolare quella francescana, di cui rappresenta una sintesi teologica suggestiva ed efficace. Se infatti il nostro testo appartiene al genere del *Planctus Mariae*, assai diffuso nell'alto medioevo, che svolge un ruolo essenziale nello sviluppo della drammaturgia, e quindi va considerato all'interno di una lunga e diffusa tradizione letteraria, è però altrettanto vero che la teologia dello *Stabat mater* può essere intesa solo sullo sfondo di quella spiritualità francescana che si diffonde nei centri urbani dell'Italia centrale, negli ambienti in cui alla prima affermazione del moderno spirito borghese si contrappone la riscoperta della radicalità evangelica, spesso nelle forme dell'attesa

¹ Relazione tenuta alla Giornata di Studio su "Lo *Stabat mater* dal Medioevo alla Contemporaneità" promossa dal Conservatorio Musicale "G.B. Pergolesi" di Fermo il 12 marzo 2010.

di un'età nuova profeticamente annunciata e talvolta ridimensionata, se non del tutto soffocata, dai poteri costituiti del tempo. Per questo l'orizzonte teologico dello *Stabat mater* – diversamente da quanto può sembrare a prima vista – è tutt'altro che riducibile ad alcune linee elementari e distinte, come se il profilo, per così dire, “popolare” del testo sia tale da escludere quella che invece, ad un'attenta lettura, si rivela come una sintesi articolata del mistero della Passione in forma narrativa. Una sintesi che può essere definita “popolare” in considerazione del destinatario: il popolo cristiano, appunto, che contempla nella preghiera il momento culminante della vita di Cristo; ma una sintesi che nulla trascura della profonda Verità che si intende esprimere nelle forme del linguaggio letterario.

L'evocazione del Pathos materno per fini edificanti ha un ruolo centrale nella drammaturgia della passione di Gesù. È noto che la rappresentazione della Passione è uno sviluppo di questo primo nucleo narrativo, nel quale la tenerezza materna prende forma nell'immagine della Vergine dolente ai piedi della croce, in perfetta comunione con la sofferenza del Figlio. In questo modo è chiaramente trasceso il carattere escatologico e spirituale della maternità divina (ben rappresentato, ad esempio, da tanta iconografia bizantina): Maria è madre del figlio dell'uomo, travolta dall'angoscia della morte innocente e del supplizio estremo e infamante della croce. Nel dramma della madre si esprime il mistero dell'umanità di Cristo, il realismo della sofferenza mostra la verità del dogma: “vero Dio e vero uomo”.

Per comprendere questo discorso occorre tenere presente, prima di tutto, la mariologia dei secoli XI e XII, che rappresenta una premessa essenziale alla declinazione francescana della spiritualità cristocentrica di cui la sequenza dello *Stabat mater* è una delle espressioni liturgiche più significative. La riflessione sulla figura umana di Maria accompagna infatti la messa a tema della umanità di Cristo all'interno di uno sviluppo della teologia tardo-medievale da considerare in stretto rapporto con l'istanza di una nuova spiritualità cristiana emergente nel mondo comunale. Si tratta di una questione su cui è necessario riflettere con attenzione.

Nella tradizione cristiana – è risaputo – il Figlio di Dio è l'“exemplum” che i credenti sono chiamati a seguire nel corso del loro cammino terreno. Cristo, immagine del Padre, nel mistero dell'Incarnazione si rende simile all'uomo (Fil 2, 6-8) e ne condivide la filiazione divina per la quale la stessa realtà umana è creata ad immagine di Dio (Gn 1-27). La redenzione e la comunicazione della Grazia perennemente

attuati nei sacramenti, rigenerano l'uomo, la cui dignità di *imago Dei* è stata corrotta dal peccato. Così l'uomo redento entra in una relazione di "somiglianza" con Cristo e sviluppa la propria vita soprannaturale proteso verso il Verbo, immagine del Padre. Nella spiritualità cistercense e in quella francescana, fortemente caratterizzate da esigenze di radicalità evangelica e, nel caso dei frati minori, dalle istanze della vita apostolica, l'idea della *imitatio Christi* si fonda sulla riscoperta della centralità della natura umana di Cristo nella vita di fede. Una centralità drammaticamente sentita e realisticamente espressa da san Francesco, che sarà accentuata ed accuratamente elaborata soprattutto nel mondo degli Spirituali. La prospettiva teologico-spirituale del francescanesimo è chiarissima: conformarsi a Cristo significa seguire il suo insegnamento "alla lettera", con la densità realistica proclamata dai Vangeli. L'esegesi francescana predilige la "littera" e lascia in secondo piano, o trascura del tutto, i "sensi spirituali". La vita di fede ha il suo modello nel "Christus passus" e nel "Christus pauper", in una teologia della Croce che nella vicenda umana e terrena del Figlio di Dio cerca di decifrare i segni della trascendenza e della gloria. Il cristocentrismo così inteso si struttura in formule di pietà devozionale incentrate sugli avvenimenti della passione. La croce appare come il momento in cui la salvezza si manifesta nella tragedia terrena che assume in Cristo un significato universale.

È questo l'orizzonte spirituale nel quale la proposta cristiana di Francesco costituisce una risposta alle istanze di riforma religiosa emergenti nel mondo comunale. Lo spirito borghese – com'è noto – introduce nell'Italia del Duecento i germi di una vera e propria rivoluzione gnoseologica. Alla visione allegorica e simbolica del mondo subentra nella mentalità del mercante quello che potremmo definire come uno "sguardo fenomenologico", attraverso il quale la consistenza del mondo si identifica con la sua apparenza. Siamo davvero all'inizio della modernità: l'idea di una superiorità rispetto all'esperienza reale, di un "oltre" al quale la fede garantisce la possibilità di ascendere, comincia a dileguarsi in un mondo in cui si profila la percezione dell'autonomia della realtà terrena, nella quale gli uomini operano attraverso la razionalità della logica e del calcolo. La predicazione francescana nelle città comunali – vale a dire nei luoghi in cui si sviluppa l'egemonia dei nuovi paradigmi gnoseologici – accoglie la necessità di riconoscere alle realtà terrene il loro valore, soprattutto contro l'eresia catara, e pone in primo piano nel discorso cristiano proprio la centralità della natura umana di Cristo. La varietà dell'esperienza

vissuta, della quotidianità sperimentata in tutte le sue forme è accolta totalmente nel mistero del Verbo incarnato, non perché sia oltrepassata o sublimata dall'atto della redenzione, ma perché la redenzione stessa si mostri nella tragedia del vivere umano. Gli affreschi della basilica di Assisi mostrano la vita di Francesco pienamente inserita nella quotidianità del mondo urbano, che non è rappresentato come uno sfondo da cui l'esperienza spirituale del santo si allontana, ma come il luogo in cui la storia umana si incontra con quella divina e ad essa si unisce senza confondersi.

Non è allora un caso che il racconto della Passione diventi uno dei temi più diffusi del teatro popolare dei secoli XII e XIII. La fortuna della lauda drammatica dipende infatti dalla natura del messaggio teologico prima ancora che dalla sua ingegnosa formalizzazione. Nelle città in cui il conflitto e la violenza sono all'ordine del giorno, dove la sofferenza dei poveri costituisce la necessaria premessa alla potenza dei nuovi ceti e dell'antica nobiltà, la predicazione francescana offre un itinerario di fede fondato sul riconoscimento del valore stesso del dolore assunto da Cristo come luogo della redenzione.

L'attribuzione dello *Stabat mater* a Jacopone da Todi, com'è noto, è una "quaestio disputata", su cui non possiamo soffermarci in questa sede. È comunque evidente che i nuclei teologici della sequenza si articolano in piena sintonia con la religiosità del celebre autore delle laudi. Gli studiosi che attribuiscono il testo a Jacopone fissano la data della composizione tra il 1303 e il 1306. Il tono generale e l'atteggiamento sentimentale della sequenza sarebbero in sintonia con la condizione psicologica degli ultimi anni della sua vita.

La struttura ritmica del testo è costituita dall'adattamento nella metrica accentuativa del tetrametro trocaico catalettico della poesia latina, secondo un procedimento diffusissimo nella letteratura medievale. Il sistema strofico adottato è il cosiddetto versus tripartitus caudatus, utilizzato già nel secolo XII nella innografia cristiana. Dunque: una successione di due ottonari piani rimati seguiti da un senario sdrucchiolo (adattamento sillabico-accentuativo del tetrametro trocaico catalettico). Talvolta si incontrano anche rime interne. All'unità del periodo ritmico corrisponde l'unità del periodo logico: il pensiero si presenta, in ogni strofa, armonicamente svolto e concluso in sé. Il lettore, comunque, non ha difficoltà a riconoscere la presenza di una linea narrativa coerente e di uno sviluppo tonale nel quale il fervore e la commozione religiosa raggiungono momenti di alta liricità.

La sequenza² si apre con le parole notissime sedimentate nella memoria liturgica dei cristiani:

*Stabat mater dolorosa
iuxta crucem lacrimosa
dum pendebat filius*

I versi sembrano la trascrizione verbale di un'immagine assai diffusa nell'iconografia medievale. Basterà ricordare la *Crocefissione* di Cimabue nella basilica superiore di Assisi (per rimanere in area umbra), nella quale il Cristo appare come un gigante morente nel vasto spazio vuoto di un cielo solcato da angeli desolati, mentre le braccia tese delle figure in primo piano segnano lo spazio di un'angosciata invocazione. La scelta dei tempi verbali – l'imperfetto narrativo – determina lo scorrere lento dell'immagine e libera, per così dire, l'avvenimento descritto dalla referenza alle normali coordinate temporali, dilatandolo all'infinito. La sequela di participi presenti della seconda strofa (*gementem, costernatam, dolentem*) accresce l'indeterminatezza temporale, troncata quasi dal perfetto *pertransivit* e dal soggetto *gladius* che concludono il periodo riprendendo alla lettera le parole della profezia di Simeone, *tuam animam pertransibit gladius* (Lc 2, 35): il tempo futuro del Vangelo è ora sostituito dal perfetto, che sotto il valore aspettuale indica, com'è noto, l'azione compiuta (il prefisso *per* indica appunto l'aspetto terminativo).

La prima strofa contiene un dato teologico fondamentale: tra la madre e il figlio si crea una perfetta comunione nella sofferenza (*stabat... pendebat*): la maternità umana ospita il dolore innocente del Figlio di Dio, e – a sua volta – Dio stesso accoglie nella unione trinitaria la sofferenza della madre. Questa comunione umano-divina è proposta alla contemplazione dei fedeli.

La devozione popolare della Passione tende a mostrare il valore umano universale della sofferenza di Maria, nella quale si rispecchia il dolore del mondo, degli ultimi e dei diseredati. Ma in realtà il nucleo essenziale della spiritualità dello *Stabat mater* va individuato nella comunione di sofferenza e di amore che si realizza tra madre e Figlio.

² Il testo critico al quale si farà riferimento è quello stabilito da Gianfranco Contini in *Letteratura italiana delle origini*, Firenze, Sansoni 1970, pp. 230-233.

Quello di Maria è un dramma umano-divino. Ella è una madre che assiste all'agonia del figlio, ma nel caso di Maria il figlio è l'Unigenito:

*O quam tristis et afflicta
fuit illa benedicta
mater Unigeniti*

Il mistero della sofferenza di Maria, insondabile per l'uomo, ma oggetto di contemplazione nella fede, sta nel fatto che in Lei la maternità umana e quella divina sono una unità che accompagna la sua esistenza. Non a caso il *benedicta* della sequenza si richiama al *benedicta tu in mulieribus* dell'Annunciazione. Così la sofferenza di Maria è infinita non tanto perché accoglie in sé la sofferenza del mondo, ma perché la sua umanità è già stata accolta dall'infinità dell'agire salvifico del Figlio. Una tale infinità, umano-divina, che si esprime nei termini di un'angosciosa tragedia nel momento della croce, è però il connotato di tutta la vita di Maria, ben colto da Jacopone nella lauda *O vergin plu ca femena*, dove il rapporto tra madre e figlio è inteso come esperienza mistica:

*O Maria, co' facivi,
quanno tune l' vidivi*

*Or co' non te morivi
De l'amor affocata*

*Co' non te consumavi,
quanno tu li sgarravi,*

*che Deo ce contemplavi
en quella carne velata?*

Il tremore della madre descritto nella terza e nella quarta strofa della nostra sequenza (*quae maerebat et dolebat / et tremabat dum videbat / nati poenas incliti*) è ben altro che un'esperienza terrena: il campo semantico è costituito da termini caratteristici del lessico mistico: ai piedi della croce Maria vive l'esperienza della maternità umano-divina nei termini di una contemplazione angosciata non diversa da quella definita dai mistici "notte oscura". Non a caso la sequenza sottolinea attraverso il ricorso ad interrogative retoriche,

procedimento tipico dell'alta eloquenza, la singolarità della comunione mistica che si realizzava tra madre e Figlio:

*Quis est homo qui non fleret,
matrem Christi si videret
in tanto supplicio?*

*Quis non posset contristari
piam matrem contemplari
dolentem cum filio?*

Il lettore dello *Stabat mater* distingue senza difficoltà il testo in tre parti. La prima, in cui prevale la narrazione, la seconda, articolata come una invocazione in cui il poeta chiede di essere fatto partecipe della *passio Unigeniti*, e l'ultima, in cui si implora la salvezza dell'anima. Tale tripartizione può essere accolta a condizione che non si dimentichi che l'invocazione alla partecipazione della passione di Cristo esprime il desiderio del poeta di essere avviato alla medesima esperienza mistica di Maria. Il raptus mistico è atteso e invocato attraverso l'intercessione di colei che, come leggevamo nella lauda di Jacopone, sempre è vissuta nella contemplazione della divinità del Figlio:

*Eia mater, fons amoris,
me sentire vim doloris
fac, ut tecum lugeam;*

*fac ut ardeat cor meum
in amando Christum Deum,
ut sibi complaceam.*

Da questo momento in avanti l'analisi del linguaggio mistico rivela alcune peculiarità non trascurabili. È noto che uno degli stereotipi del cristocentrismo degli Spirituali, Jacopone in particolare, è l'affermazione dell'inadeguatezza dell'uomo a compensare il sacrificio di Cristo. L'infinita distanza tra il peccato dell'uomo e la grazia può comportare un senso di colpa che si traduce nel desiderio di sofferenza, come se nessuna punizione potesse espiare la colpa enorme che grava sull'uomo, oppure, come nello *Stabat mater*, nell'invocazione a Maria perché renda partecipi gli uomini della sua sofferenza. Essere assimilati al dolore di Cristo attraverso Maria, significa entrare nel mistero della comunione che unisce la madre al figlio:

*Fac me tecum semper flere,
Crucifixo condolere,
donec ego videro.*

*Iuxta crucem tecum stare,
te libenter sociare
cum planctu desidero.*

La novità della spiritualità del mondo comunale è qui evidentissima. L'esperienza umana non appare come una realtà da trascendere nel segno di una ulteriorità che annulli il dolore. Nel dramma della croce proprio l'"humanum" si mostra come il luogo della rivelazione "sub contraria specie" (su cui a lungo rifletterà la cristologia luterana). Non l'annullamento della sofferenza è invocato, ma la sua condivisione da parte del credente. Portare la croce di Cristo attraverso l'intercessione di Maria significa riconoscere lo spazio umano come il luogo in cui il dramma salvifico si compie incessantemente. Allo spirito borghese che considera l'esperienza terrena sotto il segno della laicità, la mistica cristiana oppone l'immagine di una umanità nella quale il dramma della salvezza si compie senza destituire la consistenza e il valore di quanto è propriamente umano.

Non a caso l'autore della sequenza chiede di poter portare le piaghe di Cristo per vivere l'esperienza dell'unione mistica con il Figlio:

*Fac ut portem Christi mortem,
passionis eius sortem,
has plagas recolere.*

*Fac me plagis vulnerari,
cruce hac inebriari
in amore Filii.*

*Inflammatum et accensum,
per te, virgo, sum defensum
in die iudicii.*

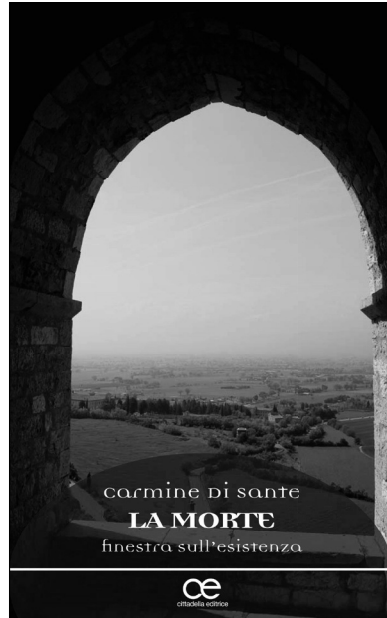
Dove ancora una volta il lessico mistico stabilisce una precisa relazione tra il desiderio del poeta di accogliere in sé i segni della passione, le ferite, le pieghe dell'uomo crocifisso, e di sperimentare per questa via l'unione divina. *Inebriari, inflammatum, accensum*: termi-

ni tipici del raptus mistico, sono qui strettamente connessi al termine *vulnerari*, che assume il valore di “vox media”, da un lato riferendosi alle piaghe della croce, dall'altro alludendo alla ferita d'amore, altra immagine topica del linguaggio mistico.

La croce di Cristo è dunque la via della Salvezza: la conformazione del credente alla passione del Figlio attraverso la mediazione della madre rivela tutta la sua forza spirituale presentandosi come un itinerario coincidente con l'intera esistenza del singolo fedele:

*Fac me cruce custodiri,
morte Christi praemuniri,
confoveri gratia.*

Al lettore moderno è forse difficile comprendere fino in fondo la suggestione spirituale esercitata dallo *Stabat mater* presso le folle dei fedeli che celebravano il mistero della Passione nel mondo comunale dei secoli XIII e XIV. Un testo come *Donna de Paradiso* di Jacopone da Todi lascia intravedere la forte tensione emotiva che era in grado di provocare la lauda drammatica. Ma la differenza con la nostra sequenza è fondamentale, per quanto non facilmente riconoscibile. L'azione drammatica favorisce l'identificazione dei fedeli nel dolore umano di Maria, simbolo della passione del mondo e della sofferenza innocente. Lo *Stabat mater* sembra invece configurare un itinerario ascetico-mistico sulla linea della radicalità francescana. La liricità della sequenza – tante volte sottolineata da generazioni di critici – non è un'effusione sentimentale o emotiva interpretabile secondo categorie romantiche, quanto l'espressione nel linguaggio mistico dell'umanesimo francescano, che agli uomini di tutti i tempi propone l'ideale della conformazione a Cristo come un percorso da compiere assumendo lo spazio della sofferenza e della contraddizione come la scena in cui il divino ha scelto una volta per tutte di manifestarsi agli uomini nello scandalo della croce.



Carmine Di Sante
LA MORTE
Finestra sull'esistenza
pp. 128 - € 9,50

Collana: Spiritualità del nostro tempo

La morte è interpretata in queste pagine alla luce del Dio biblico, il Dio affidabile e amante dell'uomo che non si rassegna al dolore e all'infelicità dei suoi figli. Alla luce di questo Amore, la morte è la "finestra" attraverso la quale comprenderla, amarla e gustarla.

Carmine Di Sante si è specializzato in Scienze liturgiche al Pontificio Istituto S. Anselmo di Roma, si è laureato in Psicologia all'Università "La Sapienza" di Roma e ha lavorato come teologo al SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne) di Roma.

ROSSANO BUCCIONI

VERSO UNA SOCIETÀ “POST-HUMAN”? IL CONTRIBUTO DELLA SOCIOLOGIA

Il lavoro sociologico ha il compito di riferire eventi, anche molto eterogenei a principi generali che ne pongono in luce le eventuali somiglianze. Per quanto la teoria sociale abbia il pregio essenziale della sistematicità, essa differisce spesso da ciò che usualmente si indica con tale termine. La definizione classica di teoria, sviluppata e perfezionata da filosofi e metodologi, è essenzialmente deduttiva. Comincia con la definizione di alcuni concetti generali, espone le regole di classificazione dei fenomeni che osserviamo secondo diverse categorie, e quindi enuncia un certo quantitativo di proposizioni riguardo ai concetti definiti inizialmente. Una volta classificata la materia, una teoria generalizzata permette di dedurre logicamente affermazioni specifiche riguardanti la natura ed il comportamento degli elementi osservati. Le leggi della genetica mendeliana ne potrebbero essere un valido esempio, in quanto le affermazioni generali che avanzano sull'accoppiarsi dei geni e sulla distribuzione dei caratteri nella discendenza, possono permettere deduzioni circa un'enorme varietà di specie. Dal momento che tali teorie sono anche strumenti molto efficaci nel predire e manipolare fenomeni nell'ambiente che ci circonda, diventano essenziali in quasi tutti gli aspetti della vita moderna. Gran parte della teoria sociologica è di questo tipo. Ma è anche vero che molto di quanto viene descritto nei manuali come teoria sociologica consiste di orientamenti generali nei confronti di questioni di rilievo. Se ad esempio una teoria enuncia una serie di proposizioni molto generali sulle motivazioni umane, implica con questo che alcuni tipi di comportamento siano più probabili o improbabili di altri, e fornisce all'osservatore una chiave di lettura di determinate situazioni. Offre comunque molto poco in merito a proposizioni concrete. Le

proposizioni generali non sono in contrasto con una idea di scienza sociale deduttiva. Alcuni teorici tendono a raggiungere asserzioni di tipo predittivo e verificabile riguardo all'organizzazione e allo sviluppo della società. Altri non si interessano affatto a tale teoria scientifico-deduttiva. Essi arrivano addirittura a negare la validità di questo approccio in relazione con il problema del comportamento degli esseri umani. Invece di riferirsi alle regolarità presenti nel comportamento umano o alla natura dell'organizzazione sociale, le loro affermazioni generali descrivono il procedimento dell'interazione sociale tra gli individui. A causa di queste differenze, la teoria sociologica contemporanea viene a comporsi di una serie di prospettive che hanno ben poco in comune, eccezion fatta per il loro approccio generale e formalizzante, e per il loro interesse a comprendere il comportamento umano. Anche quelle teorie che si differenziano in maniera sostanziale dal modello deduttivo comprendono una pletera di concetti che spesso si possono descrivere come i costituenti base di ogni speculazione sociologica. Infatti un concetto può essere descritto come una parola o un simbolo che fornisce la rappresentazione di un fenomeno (un'etichetta attraverso la quale classifichiamo le nostre percezioni ed esperienze); ma anche l'astrazione di un'idea generalizzata da una gamma particolare di esperienze. Esempi classici di concetti della sociologia sono l'anomia di Emile Durkheim e l'alienazione di Karl Marx. I concetti chiave di una teoria ci permettono di osservare parti della realtà sociale altrimenti latenti, in quanto essenziali alla comprensione e all'analisi dei fenomeni sociali. Una prima differenza fra le varie teorie sociali è già stata identificata nel rifiuto o nell'accettazione del modello deduttivo, mutuato dalle scienze naturali; una differenza cruciale sotto il profilo della metodologia. Altre differenze che costituiscono le variabili capaci di distinguere ciascuna teoria riguardano l'oggetto dell'indagine, gli assunti che sottendono l'approccio e le questioni alle quali le teorie sociali possono fornire una risposta. Per quel che riguarda gli oggetti dell'indagine, le prospettive teoretiche tendono a dividersi in due gruppi: quelle che si occupano delle caratteristiche di larga scala della struttura sociale e dei suoi ruoli (macrosociologia) e quelle che si occupano delle interazioni e della comunicazione a livello individuale (microsociologia). Il funzionalismo e la teoria del conflitto sono due approcci che si concentrano sulle caratteristiche globali della società e sulla natura generale delle istituzioni sociali. Queste due correnti enfatizzano le relazioni e le implicazioni fra le categorie sociali, come le classi di

Marx o le interrelazioni emotivamente neutre che Parsons ha definito predominanti nelle società industriali. Proprio all'interno del contesto di teorie come quella funzionalista o del conflitto, si possono trovare discussioni sull'evoluzione sociale, il più articolato e longevo dei soggetti sociologici. Questo naturalmente non implica che le teorie macrosociologiche considerino le percezioni e le decisioni individuali come irrilevanti per le loro argomentazioni. A questo proposito le ipotesi che collegano le posizioni nella struttura sociale con i comportamenti si basano sempre su asserzioni di carattere psicologico, e in particolare, su concezioni generali della natura umana. Tuttavia qui si pone una maggiore attenzione non tanto alla psicologia individuale, quanto alle istituzioni e alle organizzazioni del contesto sociale e ai ruoli che gli individui ricoprono in esse, sacrificando l'analisi approfondita delle dinamiche dell'azione individuale. Le prospettive dell'interazionismo simbolico e della fenomenologia sono del tutto differenti poiché esaminano proprio le azioni interindividuali nei minimi dettagli. I concetti usati da questi approcci microsociologici non forniscono categorie della struttura sociale, ma riguardano piuttosto il vocabolario atto a definire i vari comportamenti delle persone. Più difficili da inquadrare sono le teorie della scelta razionale. Sebbene si concentrino sulle scelte e sulle decisioni individuali cercano di legare la posizione dei singoli soggetti a qualità-determinanti strutturali, come la legittimazione sociale. Tuttavia comparate a quella funzionalista e a quella del conflitto, le teorie che utilizzano una prospettiva della scelta razionale rimangono sostanzialmente ancorate ad un livello microsociologico. Gli assunti più importanti utilizzati dai teorici della Sociologia riguardano la natura umana; tuttavia alcune importanti aree teoriche del funzionalismo strutturale hanno lucidamente perseguito (a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta) un progetto di Sociologia Scientifica capace di ibridare in modo spesso decisamente controintuitivo, i contenuti delle scienze naturali, dell'informazione, delle cibernetiche e della comunicazione con ambiti tradizionalmente contigui alla ricerca sociologica, la psicologia, l'economia, la teoria politica e l'antropologia. Recentemente, a questa compagine si sono aggiunte le Neuroscienze. Il funzionalismo di Niklas Luhmann notoriamente ha vissuto una trasformazione epistemologica fondamentale assorbendo il controverso concetto biologico-teorico di *autopoiesis*. Gli approcci sociologico-sistemici non considerano l'uomo il punto di partenza delle analisi sociologiche, ma le realtà emergenti che si creano a partire dall'inesco relazionale uma-

no. Questa strategia di assorbimento degli strumenti epistemologici è tipica del sapere sociologico. Non è che la Sociologia vuole cavare dalla filosofia degli strumenti a lei utili per dimostrarsi una filosofia dell'attualità e della vigenza contemporanee; si serve della Biologia o della Filosofia per trovare degli strumenti che le permettano di lavorare coerentemente. Da qui in avanti la scienza sociologica assume una decisa connotazione antiumanistica e questo per meglio valutare la natura della società complessa che non potrebbe essere inquadrata con strumenti teorici basati su analogie meccaniciste o con paradigmi debitori di visioni dell'uomo chiaramente datate. Ancora più verticalmente la stagione luhmanniana dell'Illuminismo Sociologico rappresenta una radicale messa in discussione del modo in cui la vecchia Europa ha guardato agli strumenti concettuali con cui è divenuta consapevole di sé (Luhmann 1992). Per rifarsi ai tradizionali quadri concettuali della sociologia, la differenza principale sta nel considerare il comportamento umano come essenzialmente determinato, e quindi imprevedibile, oppure nel sottolinearne la sua intrinseca creatività. Dove questa differenza appare più marcata è fra il funzionalismo e la teoria dello scambio da una parte, e l'interazionismo simbolico e la fenomenologia dall'altra. Gli argomenti che enfatizzano il ruolo delle decisioni e delle scelte individuali, disegnano un approccio complessivo basato sulla convinzione che il comportamento umano abbia una determinazione causale e che pertanto sia possibile darne una coerente spiegazione. Ci può essere una impossibilità pratica nell'ottenere l'origine precisa di determinati gusti o nell'individuare i fattori che hanno portato ad una certa decisione, ma nonostante ciò, questi comportamenti vengono sempre determinati da una particolare combinazione di circostanze e da principi universali. Le teorie generali dell'azione si basano proprio sulle motivazioni dei singoli. Tuttavia il punto inequivocabile è che tutti i funzionalisti considerano il comportamento umano determinato in partenza e quindi, in linea di principio, pienamente esplicabile (Cipolla 2006). In questo consiste la linea di un atteggiamento scientifico nelle scienze sociali. La teoria del conflitto è meno deterministica, ma l'orientamento di fondo rimane lo stesso perché la sua ricerca di proposizioni esplicative di natura generale implica che il comportamento sia determinato e quindi tendenzialmente prevedibile. Questa osservazione può essere estesa anche agli scrittori più critici e vicini ad una visione utopica. Ciò che questi teorici enfatizzano in modo particolare è il punto di vista degli individui e dei gruppi che agiscono al fine di conseguire i

propri scopi. Lo stesso vale per quei sociologi che hanno scelto l'approccio della scelta razionale. Per quel che riguarda i funzionalisti, è bene ricordare che il loro interesse è più incentrato sull'identificazione e descrizione dei valori generali e normativi di una società e sull'analisi del ruolo che essi rivestono. Si tratta in ogni caso dei teorici che si sono spinti maggiormente oltre le visioni tradizionali dell'uomo e del sociale della tradizione sociologica. Per questi studiosi il comportamento individuale è una variabile più passiva. Spetta alle prospettive microsociologiche dell'interazionismo simbolico e della fenomenologia puntare l'attenzione sull'azione e proporre assunti sulla natura umana fondamentalmente differenti. Tutte le scienze sociali differiscono dalle scienze naturali, come la chimica e la fisica, in quanto trattano comportamenti intenzionali. Per quel che riguarda le società umane questo fatto implica un ampio raggio di simboli e significati intrinsecamente inosservabili. Gli studiosi dell'interazionismo simbolico e della fenomenologia, considerando l'individuo attivo e creativo, ritengono che diventi impossibile predire i comportamenti ed elaborare leggi sociali che abbiano una qualche valenza scientifico-generale. Pur non negando l'esistenza di regolarità rilevanti nel comportamento, l'interazionismo simbolico tende ad enfatizzare la maniera creativa con la quale si interpretano i significati in una interazione. La fenomenologia è anch'essa interessata alla natura ultima dell'interpretazione dei significati. L'interazionismo simbolico considera i valori come incorporati nella nozione del me, escludendo così la nozione di interesse. Anche la fenomenologia tende a privilegiare i valori piuttosto che gli interessi, poiché il punto centrale della sua speculazione ruota intorno al fatto che gli individui credono che gli altri si comportino in determinati modi nel corso di specifiche situazioni, e questo credere è dunque la base del comportamento umano. Al contrario la teoria dello scambio sociale, pur parlando dell'importanza dei valori e dei gusti nel definire le preferenze delle persone, tende a fondare le proprie argomentazioni su oggetti intesi in senso universale come nel caso dell'accettazione sociale e dello *status*, concetti questi molto vicini all'idea di interesse espressa dalla teoria del conflitto. Si potrebbe continuare a lungo. Tuttavia, e per sintetizzare, è opportuno ricordare che all'interno delle strategie epistemiche della Sociologia vi è ormai una frattura insanabile tra chi ritiene ancora di poter spolpare le "bianche ossa dei classici" (Luhmann 1995) giovandosi di concetti nati nel 1700 e 1800 per perimetrare fenomeni esplosivi continuamente nuovi e capaci di strutturarsi com-

pletamente a tergo dell'intervento sociale, della consapevolezza del legislatore e, spesso, della stessa coscienza individuale (Ehremberg 1998). Anche se la teoria dei sistemi sociali persegue il suo approccio scientifico in modo dichiaratamente antiumanistico (la sociologia è una scienza se studia la società e la società come tutti i sistemi emergenti, non è la mera somma degli uomini che la compongono, ma propone leggi proprie, estranee di fatto dalla realtà della vita umana), si è mostrato un approccio capace di permettere veramente quale prezzo paga l'individuo tardo moderno nel suo rapporto con la complessità sociale. Solo senza infingimenti sarà possibile andare oltre il soggetto per il soggetto (Cipolla 1996). Se c'è qualcosa di estremo da sapere per costruzione teorico-empirica, la Sociologia deve attendere a questa costruzione.

QUALE SCENARIO?

Molti osservatori amano parlare di fine della modernità, sulla base dell'idea che le sue caratteristiche fondamentali sono venute meno. Alla fine degli anni Settanta si è sostenuto l'avvento di un'epoca post-moderna dando origine a un serrato e lungo dibattito. Dopo la fine dei movimenti sociali, la crisi delle ideologie, il tramonto dei miti di sviluppo e di progresso e dell'idea di un'emancipazione sociale possibile, la modernità avrebbe perso la sua giustificazione di fondo. Possiamo considerare postmoderna l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni. Ognuno è rinviato a sé ed ognuno sa che questo sé è ben poco (anche se è molto!). Emergeva la consapevolezza che la crisi della società fosse anche crisi dell'individuo: in un mondo che perde i suoi punti di riferimento partitici, ideologici, professionali e religiosi il soggetto è spinto a fare sempre più leva solo su se stesso e sulla sua capacità di gestione della complessità sociale (Piazzi 1995). In seguito si è molto discusso se si fosse davanti alla fine o meno della modernità: nel dibattito scientifico e culturale si è variamente parlato di modernità radicale, di modernità compiuta, di seconda modernità, di modernità postindustriale oppure di modernità riflessiva. Al di là della disputa terminologica, è fuori discussione che gli ultimi anni del secolo scorso hanno visto un'accelerazione dei processi di cambiamento sociale, interpretabili però sempre come ulteriore sviluppo delle dinamiche del moderno: si tratta non di un superamento, quanto piuttosto di un'accelerazione imprevista e imprevedibile della

modernità. Vediamo alcune caratteristiche importanti, tra loro strettamente connesse, di questa accelerazione. I giovani soffrono la loro socializzazione in una società normativamente "evanescente" (Piazzi 1995). Non è che dalla difficoltà dei giovani a mantenere la propria continuità psicobiologica si evince una società debole, anzi! Oggi la società è forte nel senso che emerge nettamente al di sopra gli individui (essi non pongono un limite alla società), ma per perseguire, a motivo della sua natura di sistema emergente, fini estranei alla umanità dell'essere umano. Se vedo il traffico di una grande arteria, delle operazioni di borsa, la folla in uno stadio, il via vai in un aeroporto non vedo un "sociale" in crisi perché il sociale, che non si cura dell'umano, è reversibile, labile, evenemenziale, strategico, mutevole: *internet* è il suo simulacro. Vedo un sociale fatto di giustapposizioni reversibili di azioni separate, scisse evenemenziali (come appaiono scompaiono). La crisi dell'umano avviene dunque in una fase di crescita del sociale-società. La storia europea è quella di una cultura che ha utilizzato democrazia, progresso, libertà per conoscer meglio se stessa. La modernità ha inventato le idee di progresso, di sviluppo, di crescita e, parallelamente, quelle di declino e di decadenza. In una parola, ha dato alla storia una direzione e un compito: si deve andare avanti perché c'è un obiettivo da raggiungere, che merita sacrificio, impegno e dedizione. Tutto ciò da un senso preciso al tempo e all'esperienza degli attori sociali. La modernità è, più di ogni altra cosa, la storia del tempo: perché modernità è il tempo nell'epoca in cui il tempo ha una storia. Oggi il progetto nel tempo sembra non esserci. L'idea di un futuro migliore prodotto dall'azione nel presente è quindi un'idea di cui la modernità sembra non poter fare a meno: senza futuro, la concezione moderna della storia svanisce. La modernità e la sua concezione del tempo entrano in circolo. Lo spazio subisce la stessa concentrazione, se si cancellano tutte le distanze, e nulla è più realmente lontano, ogni concetto di spazio perde sostanza. In effetti, l'idea di umanità, implica l'irrilevanza della specificità territoriale: si è uomini allo stesso modo, indipendentemente da ogni identità storica e geografica, in ogni tempo e ad ogni latitudine. L'uomo cosmopolita, che sembra oggi affacciarsi alla ribalta della storia, è senza dimora: vive ovunque e in nessun posto. Si tratta di un altro aspetto del processo di sradicamento. La flessibilità rispetto ai tempi diventa adattabilità rispetto ai luoghi. L'inizio dell'epoca *biotech* fa registrare una trasformazione così eclatante da segnare il passaggio verso una società del rischio, cioè verso una seconda modernità. Come si diceva,

i problemi epocali che ne derivano non risultano da una crisi, ma dal successo dei processi di modernizzazione, anche se ciò che è razionale dal punto di vista tecnico non è detto lo sia altrettanto dal punto di vista individuale (mentre certamente lo è dal lato della crescita del sociale-società). Anche sul concetto di rischio occorrerebbe essere chiari. Non appare praticabile la strada di una società del rischio intrinseco da opporre ad una idea di sicurezza rinfrancante quanto velleitaria (Luhmann – De Giorgi 1992). La nostra società, la sua crescente disumanizzazione, propone ormai una dinamica strutturale di *normal accident*, di normalità dell'evento calamitoso e della difficile calibrazione della scelta razionale basata sul rapporto costi/benefici. La definizione del rischio non è mai solo tecnico-scientifica, ma implica la messa in gioco di altre variabili. L'opposizione del concetto di sicurezza a quello di rischio appare debole perché la soggettivazione dell'individuo da un lato ed il moltiplicarsi dei rischi in base alla messa in atto delle sue azioni dall'altro, non consentono di stabilire un punto di bilanciamento (magari riferibile al principio responsabilità). Oltre il soggetto per il soggetto; occorre guardare fino in fondo le dinamiche di messa in discussione non già dell'attore sociale, ma della umanità residuale o strategica del sociale-società. Cercheremo di valutare quanto detto alla luce di tre forme di crisi: quella della condizione giovanile, dei legami affettivi e del senso dell'esistenza individuale.

L'UMANO NEL SOCIALE ED IL SOCIALE NELL'UMANO: LO STATO DELLE COSE

Oggi la teoria sociologica non si preoccupa tanto della crisi della società. Ormai l'interesse della Sociologia è per un oggetto (la società) che non può non esistere al di fuori di una dimensione di crisi. Se si pensa l'uomo come soggetto portatore di idee, di senso, di sentimenti, di tensioni ideali, allora oggi quell'uomo è difeso quasi esclusivamente dalla ricerca antropologico-teologica. A molte altre discipline quell'uomo-fossile non interessa. Per molti altri non ha senso, e non c'è nessuna speranza nel voler umanizzare la scienza e la tecnologia. Scienza e tecnologia sono necessariamente disumane ed in un senso del tutto specifico. In quanto opposte ontologicamente all'umano, comportano una vita sociale che verrebbe da definire "senza qualità". L'umanità dell'essere umano non coincide con il sociale. Lo sappiamo piuttosto bene quando è stata culturalmente introdotta questa

distinzione, la qual cosa è avvenuta non tanto con Aristotele, per il quale umano e sociale restano giustapposti, ma con il cristianesimo, con la religione del rovesciamento delle logiche sacrificali. L'idea che sociale e umano siano rimasti indistinti, come in un'unica identità iniziale, fino all'epoca moderna è un'idea avanzata con l'evoluzionismo moderno che l'ha sostenuta nel quadro di una forte ideologia capace di pensare la società come continua e progressiva differenziazione delle sue parti, forme e relazioni. Agli evoluzionisti piace pensare la società come un campo di forze in cui l'uomo viene progressivamente liberandosi dalle costrizioni naturali. Una visione realistica che si mostra però con poco potenziale evolutivo se viene assolutizzata o conduce ad interpretazioni riduttive. Che cosa accade se l'umano si dissocia dal sociale? Nessuno mette in dubbio la teoria della differenziazione sociale: il sociale è stato all'inizio un tutto indifferenziato che la storia ha differenziato. Questo è un dato inequivocabile; se lo si discute si mette in crisi la teoria evoluzionistica della differenziazione sociale. Le società contemporanee sperimentano fenomeni di crescente disumanizzazione della vita sociale come prodotto non tanto di arretratezza o di sopravvivenza di condizioni di sottosviluppo, ma degli stessi processi di modernizzazione-velocizzazione-razionalizzazione. È nei contesti maggiormente sviluppati che più si lamenta una crescente perdita di umanità nelle relazioni interpersonali e generalizzate. Non si perde di umanità nel Darfour in quanto lì la si cancella insieme al correlato strutturale della dignità; è nell'occidente progredito che l'umanità della relazione diviene un guscio vuoto, un nervo scoperto. Negli altri contesti la si trova perfino ovvia. E molti si chiedono: che cos'è una società umana? Questa domanda non sembra trovare ora risposte convincenti. La teoria sociologica ritiene che abbiamo perduto tutte le rappresentazioni del passato, le quali, dai Greci sino ad oggi, hanno inteso la società come il luogo elettivo dell'*homo faber*. Ogni idea di società umana, di forme sociali chiaramente all'altezza dell'essere umano, non può che essere illusoria. Il che cosa sia la società ormai è per la Sociologia una domanda da dimenticare, non pertinente se non assurda (alle tradizionali difficoltà a rispondere oggi si aggiunge un fastidio terminologico). Se ci si pone ancora tale domanda si viene tacciati di metafisica. La società diventa antiquata, si pone fuori dal tempo storico: diventa una sorta di sospensione tra un passato che non esiste più e un futuro che non c'è ancora. Parallelamente al venir meno della società, anche l'uomo diventa un essere superato. Da qui origina la crisi permanente delle

scienze sociali contemporanee; si dissolve l'oggetto, si svuota la piattaforma interpretativa in situazione di forte complessità sociale. In questo clima socio-antropologico, si espande una profonda estraneità fra gli esseri umani e la loro società. Per il senso comune l'uomo vive ancora in una società "presunta" umana (Spaemann 2007). Ma per molti studiosi laici e non, credenti e non, la situazione non sta più nei termini conosciuti. La società ha smesso da tempo di essere il luogo dove emerge e si potenzia l'umano. La società e tutti noi in essa, stenta a trasformare questa prognosi in strategia di vita e di ricerca. La Sociologia si fa interprete dell'attuale processo storico-culturale quando sostiene che non è più possibile fornire una rappresentazione simbolica della società come realtà di forme umane. Non vale più l'idea di società intesa come un corpo organico fatto nel bene e nel male a misura d'uomo, né la visione della società come campo dialettico di gruppi contrapposti, in lotta fra loro, ma pur sempre "umani" (troppo umani forse). Non vale nemmeno l'idea di una dinamica funzionale che esalta le capacità umane di adattamento migliorando continuamente la vita sociale attraverso l'uso di tecnologie sofisticate che liberano gli individui dai loro limiti intrinseci. La modernità è stata l'ultima grande rappresentazione di una idea, quella ancora per noi "inconscia" che vede la società come culla dell'umano, che ha accompagnato la cultura occidentale fin dai primordi. Il post-moderno rappresenta la fine progressiva di questa rappresentazione. Davvero entriamo in un'altra epoca storica? Perché così tanti osservatori in tutto l'arco delle Scienze umane parla di mutazione antropologica? La concezione umanistica tradizionale della società, capace di renderla una realtà pienamente umana, non è più valida perché oggi la società viene rappresentata e vissuta, come indifferente, quando non strutturalmente opposta, all'umano (Reimann 1991). Che essa sia anti-umana è qualcosa che neppure arriva ad essere posto come problema, dal momento che la società come tale (i suoi attori, i suoi simboli e la sua coscienza collettiva) non sembrano in grado di riprodurre la distinzione fra umano e ciò che umano non è. Ormai l'umano che è nella relazione sociale viene meno, o diventa indifferente, per la società. Che le relazioni mantengano un senso umano per la società post-moderna, la nostra, appartiene all'individuo e alla coscienza individuale, nonostante sinistre evidenze normali. Molte relazioni diventano indifferenti rispetto alla distinzione umano/non-umano. *Idem* per molte altre istituzioni sociali come lo Stato, la cittadinanza, e la stessa democrazia. Questo è ciò che si intende quando si afferma che la

società non è più normativamente umana. Le norme della vita sociale sembrano sempre più affidate a meccanismi che si rendono estranei alla distinzione umano/non-umano. I meccanismi sociali si autonomizzano, e funzionano a tergo e al di sopra di ogni soggetto umano, magari non necessariamente contro di lui, ma comunque troppo al di là di lui. Elaborare regole e norme diventa un compito arduo per la coscienza individuale. È irrilevante che il compito di generare regole e norme umane si riveli ormai improbabile se non paradossale; la nostra epoca è detta della "soggettivazione matura e definitiva", e proprio per questo non si possono elaborare e seguire regole sociali da soli, come se gli individui fossero non fini, ma mezzi. Paradossi su paradossi che l'individuo non riesce a sciogliere e che formano quel "rumore di fondo epocale" che confonde, irrita, moltiplicando "le malattie dello Spirito Contemporaneo" (si pensi al paradosso dilagante tra i giovani, della originalità per tutti e lo si pensi per un attimo nel suo rapporto con le strutture dell'uguaglianza democratica). Del pari non si vede come si generino patologie sociali e individuali nel loro crearsi all'intersezione tra organico e psichico e tra psichico e sociale. Manca infatti un sistema di osservazione multidisciplinare capace di coglierle. La società umana è qualcosa che ben difficilmente ci appartiene ancora in quanto società. Ma l'uomo continua a combattere per un fantasma che le somiglia in quanto si sostiene che le istituzioni democratiche devono rispettare i diritti umani e più in generale si devono perseguire degli orizzonti di umanizzazione (in sanità, nella scienza, sul lavoro, etc.). Così la competizione di mercato non deve essere disumana, le regole dell'informazione devono dimostrarsi rispettose di valori. Sembra essere resistente il guscio semantico costituito dalla qualità umana dei rapporti e dalle relazioni sociali (il nostro inconscio ignora la teoria dei Sistemi emergenti). Altre volte la pre-comprensione sociale-umana del sociale appare una lotta disperata per mantenere nel tessuto sociale e nelle coscienze individuali una traccia di riferimenti umanistici, ma più come pietosi ricordi le cui lunghe ombre psichiche mostrano una società di fatto sfuggita di mano all'uomo storico, che vive dentro vuoti illusioni, equivoci e paradossi. La risposta del pensiero debole coglie il fatto che l'uomo occidentale contemporaneo sperimenta una crescente estraneità rispetto al sociale, fino a non poterlo più rappresentare. La società degli uomini sembra oggi oscillare tra dinamiche che potrebbero essere considerate proprie di società semi-umane: istintualità, violenza, competizione sfrenata, cultura dionisiaca. Dentro la nostra società

vivono uomini nel senso che appare umano il loro rapporto in quanto osservato da individui, non il fatto che per mantenersi umano sia proprio e solo la società a chiedere e ricreare precise caratteristiche relazionali-umane (in termini di reciprocità, condivisione, etc.). Non è che gli esseri umani vivono delle semplici contraddizioni dicendo che l'uomo, oggi, è vittima di paradossi. Mentre la contraddizione è figura logica che dice $A = \text{Non } A$, il paradosso dice di più: A perché $\text{Non } A$; in altri termini le condizioni della possibilità di un dato di fatto (la società è composta e fatta lavorare da esseri umani) sono allo stesso tempo le condizioni della sua impossibilità (gli uomini fanno una società che evolve contro di loro, indifferente ai loro bisogni). I paradossi hanno questo spessore. Allora, creare regole e norme di comportamento e di accettazione-rispetto delle esigenze altrui diventa un compito a carico della coscienza individuale. Ben presto ci si accorge che il compito di generare norme umane si rivela proprio paradossale dato che non si possono elaborare e seguire regole e norme sociali da soli, come se gli individui fossero privi di una dinamica relazionale. In tale realtà si assiste al diffondersi di teorie, movimenti, comportamenti che fuoriescono dai dilemmi attraverso la scorciatoia del surreale, o, viceversa, di un fondamentalismo ripiegato nel passato. Se la sociologia constata che la società degli uomini non è più in sé umana, ciò vuol dire che un numero crescente di istituzioni e di forme sociali, che implicano la valenza di una collettività di soggetti umani, possono dimostrarsi anche non a dimensione umana, cioè comprensibili a partire da caratteristiche riconducibili ad un soggetto umano che le riconosca umane, cioè sue, in quanto di matrice sociale. In forza di tutto ciò la stessa nozione di uomo diventa aleatoria. L'uomo contemporaneo è disorientato (Nancy 2009). Il mondo circostante non gli è più familiare. Egli non può più rappresentare la società, quella vicina e quella lontana, con le categorie della umanità. E qui insorge un altro paradosso: nella misura in cui il familiare non è più disponibile in forme simboliche riconoscibili dall'uomo comune, neppure il non-familiare può essere affrontato, cioè posto *in fieri* a contatto con le potenzialità umane di presentificare ciò che non c'è ancora. Incapaci di "rappresentare" il reale, il mondo diventa globalmente ostile. Questa è la fine della società come società dell'uomo e fatta da uomini. La logica conseguenza di questo stato di cose è che cultura e relazioni sociali vengono assorbite da una società artificiale, ipertecnologica, pervasiva e capace di vanificare qualsiasi accenno ad una dimensione naturale. Dopo *L'uomo senza*

qualità anche un sociale senza qualità (Pace 2008). La distanza fra essere umano e società si è ampliata fino a pervenire ad un punto critico, una soglia. Tra l'umano e il sociale si è instaurato un rapporto di estraniamento. La funzione dei sistemi sociali nei confronti di certe operazioni umane assorbe l'umano e lo muta in modo tale da creare una società in cui l'umano non c'è più. Non siamo più una società "in transizione", con riferimento ad una società che evolve in diverse fasi evolutive inerenti una progressiva modernizzazione. La nostra è una società di soglia. Una società che, sensibile al fascino del rischio, abbandona l'obiettivo appena raggiunto, una società fondata sulla crescita, i cui sistemi sociali si espandono nello spazio e nel tempo. Nella storia europea la società prevedeva l'uomo come misura delle cose, nel bene e nel male. Immerso nelle relazioni sociali, egli appariva come l'attore delle stesse, quasi fosse una sola cosa con esse. Ma ormai sono le cose a diventare misura dell'uomo. Le relazioni si differenziano o si reificano. Oltre questa soglia, alcuni preconizzano un cambiamento socio-antropologico radicale. Altri auspicano un ritorno a condizioni precedenti. Altri ancora alla produzione di condizioni de-differenziate, in cui umano e sociale tornino a fondersi fra loro. Si tratta del Neo-comunitarismo e delle teorie del ritorno del legame sociale. Ma queste due ultime soluzioni si rivelano regressive, senza valore evolutivo. Bisogna ammettere che la prima soluzione rimane estemporanea: si tratta di vedere che cosa l'espressione cambiamento socio-antropologico radicale significhi. Nella tradizione filosofica classica, in particolare cristiana, umano è sinonimo di morale. Il pensiero filosofico classico deve dunque fermarsi sulla soglia della modernità. In ogni caso, da quando è nata la modernità, morale individuale e morale sociale non sono più sovrapponibili (se mai lo sono state). In più, che cosa succede se, come accade nel sociale modernizzante, la morale sociale diventa mera paura di sanzioni, cosicché la mancanza o debolezza di queste ultime tende ad inficiare la stessa morale? Più in generale: che fine fanno i saperi normativi tradizionali su cui veniva poggiata la morale sociale? Il distanziamento fra umano e sociale porta certamente con sé una loro crisi strutturale. Cosicché il sociale è sempre meno normato. La forte ricerca di regole, il vertiginoso ritmo della giuridificazione dei rapporti tra società ed individuo probabilmente è il primo segnale istituzionalmente inequivocabile della emersione della "società di soglia". Vi sono tuttavia altre importanti manifestazioni: a carico della relazione affettiva uomo-donna; a carico della condizione giovanile; a carico del rapporto salu-

te-malattia come indicatore particolare dell'incapacità di fornire senso al dolore umano in una società che umana non appare più. Noi tratteremo i primi due punti.

I GIOVANI: DISAGIO SINTOMATICO ED ASINTOMATICO

La ricerca psicosociologica e l'intervento sociale parlano diffusamente di disagio sintomatico, disagio asintomatico a carico dei giovani. Le difficoltà sono connesse allo svolgersi di un percorso maturativo per i giovani, nella società dissolvente, "di soglia" che abbiamo oggi. I giovani si trovano, tra una società sempre più evanescente, delle istituzioni poco attendibili (Wallace – Wolf 1994), un sistema della cultura ad una dimensione, un mercato del lavoro in cui è sempre più difficile inserirsi, una famiglia sempre meno in grado di svolgere i suoi compiti, degli adulti che non riescono a fare gli adulti, etc. Non ci sono buoni e/o cattivi giovani. Il disagio, per i giovani oggi, c'è e non ci potrebbe non essere: fare il giovane è senz'altro un mestiere difficile, più ancora del mestiere di genitore, difficile per definizione. Non è una questione di età di passaggio o di una crisi di identità dato che non si può più considerare la condizione di giovane come uno stato in cui non si è più bambini e non si è ancora adulti e nel quale una certa dose di instabilità va considerata fisiologica, un prezzo da pagare all'innovazione che, da sempre, i giovani portano con sé. Non ha più grande valore un quadro interpretativo che agisce sul bipolarismo identità/identificazione. Che si proceda verso una società senza padre è cosa nota da tempo e non ci possiamo allora stupire che i nostri giovani siano, oltre che senza padri, spesso senza maestri. I giovani soffrono e soffrono sulla propria pelle, le difficoltà della loro condizione. Il disagio allora non è più devianza, a volte blanda a volte violenta, è fatica di vivere cioè paura di vivere. La novità importante che emerge è che non ci sono più differenze significative tra i giovani che esprimevano il disagio per mezzo di sintomi e giovani che invece, non presentando sintomi, non provavano il disagio giovanile. Ciò che emerge come medicina per i giovani che si sono inoltrati nella dipendenza da sostanze, vale a dire il mondo degli affetti e dei sentimenti, fare figli e famiglia e condurre una vita normale è cosa che sembra interessare fin troppo poco i giovani normali, quelli cioè che non hanno diagnosi di vissuti di dipendenza. Tutti presi, questi ultimi, a preoccuparsi di trovare un lavoro gratificante,

tanto appagante da far sorgere il dubbio che la vita cominci e finisca con un lavoro gratificante, e che le difficoltà del vivere si concentrino tutte nel sistema sociale nella società che, per conto suo, sta scomparendo o si sta modificando in modo emergente. In una società che registra la scissione tra umano e sociale, lo studio della vita di giovani con vissuti di dipendenza da sostanze mostra che tanto più negata è la dimensione degli affetti, dei sentimenti, tanto più è negato e ritardato l'elemento maturativo legato alla procreazione e tanto più il disagio giovanile, pur asintomatico, appare preoccupante. Come fa a non esserci disagio tra i giovani in una società, come quella italiana di oggi, che li rifiuta in quanto ha il più basso tasso di fecondità del mondo? Oggi si parla spesso di disagio sintomatico dei giovani (manifestato con tossicodipendenza, alcolismo o all'interno di fenomenologie che prevedono sempre il rischio della vita), ma poco interessa la dimensione del disagio a-sintomatico. Si tratta di un fenomeno assai più diffuso, in realtà, di quanto appaia a prima vista, connesso alle nuove pressioni sociali nei confronti di tutti i giovani. Esso appare, a una lettura più attenta, non solo simile al disagio sintomatico, ma anche pervaso dalla stessa difficoltà a vivere. Il nostro sistema di società richiede ai giovani, in modo crescente, lo sviluppo di competenze sempre più competitive da un lato, ed astratte dall'altro. Nel contempo vengono meno modelli di riferimento ed orientamenti valoriali che consentano di indirizzare l'azione in generale (è questa la società tendenzialmente non-umana). Sempre più i sistemi di azione appaiono privi di progetto, con le logiche di ciascun sistema in cui si dipana l'esperire vivente che appaiono autoreferenziali ed incompatibili tra loro. Ciò implica per i giovani l'assumere, volta per volta, orientamenti diversi in famiglia, a scuola, sul lavoro, con gli amici, nello *sport*, nelle vacanze, nel tempo libero, nelle relazioni sessuali, nei rapporti di coppia. Ognuno di questi ambiti richiede logiche proprie, peculiari, strategie d'azione divergenti, reversibili e sperimentali. Ma ciò è molto diverso dal passato dato che non si esce più dalla famiglia socializzati chiavi in mano, per così dire. Ormai la socializzazione familiare serve soltanto in famiglia, è spendibile solo lì. Questa è la novità forte che il sistema sociale offre ai nostri giovani. Il punto davvero critico è che si devono apprendere tramite la socializzazione familiare alcuni criteri orientativi dell'azione sociale che però, diversamente dal passato, vanno bene esclusivamente in famiglia e non sono drammaticamente gli stessi nel lavoro o nella vita affettiva, nella partecipazione politica, etc., ambiti in cui si deve essere reversibili,

flessibili e sperimentali. In famiglia non ci si riesce e si è liberi di non reinventarsi in tal modo. È questa la tragica normalità delle moderne società a differenziazione funzionale. Ma si tratta di una normalità patologizzante. Il normale sembra a prima vista riguardare quei giovani che sanno, disinvoltamente e senza traumi, entrare e uscire dai diversi sottosistemi in cui vivono adeguandosi alle logiche in essi vigenti. Mentre il patologico sembra inerire coloro che, più di altri, faticano ad adattarsi a criteri sistemici così diversi tra loro, vivendo crisi di identità e sintomi di diversa fenomenologia. La realtà però sembra essere molto più problematica: normale e patologico sembrano invertirsi. Risulta davvero grande lo spaesamento di molti giovani, la fatica di un vivere così frammentato e sperimentale. La famiglia non è più in grado di fornire una socializzazione standard, spendibile nel mondo esterno; tuttavia la famiglia stessa si specializza oggi nella socializzazione familiare, è sempre più competente nel socializzare l'individuo giovane ai suoi codici, alle sue comunicazioni, al suo lessico. Tutto ciò accade non più nel sistema sociale famiglia, dato che ogni famiglia è sistema senza far più parte, come invece accadeva in un passato anche recente, del sistema delle famiglie (prima abbiamo parlato della soggettivazione completa degli individui a cui fa da riscontro l'atomizzazione delle famiglie e il velleitarismo delle teorie del ritorno del legame sociale). Ciò vuol dire che ogni famiglia esiste, e funziona (è sistema), a modo proprio, non più connesso con logiche di appartenenza. La socializzazione familiare così, si esplica volta per volta e famiglia per famiglia in modo peculiare, unico ed irripetibile. Questo significa che la competenza crescente che la famiglia acquisisce quanto alla socializzazione familiare è spendibile esclusivamente dentro quella famiglia. Ciò vuol dire anche che criteri, regole, procedure, modalità e stili comunicativi che funzionano in famiglia valgono esclusivamente entro le mura di quella famiglia. Il resto, il mondo esterno, in ogni sua mappatura (comprese le altre famiglie) funziona diversamente. E questo è un dramma, o lo è, perlomeno, rispetto a ciò che accadeva in un passato recente. Per un giovane diventa necessario acquisire una straordinaria capacità adattiva, peculiare ad ogni sistema di funzione entro il quale vive (e sono molti e diversi nello stesso arco della giornata). La famiglia, con questa sua unica competenza relativa alla sola socializzazione familiare, lascia un'impronta, che può anche essere una impronta significativa, ma che può poi andare a scontrarsi frontalmente con i criteri vigenti in altri sottosistemi. Così l'individuo giovane non vede una normazione

interno/esterno di tipo cooperativo, ma di tipo escludente, e questo è uno dei motivi per cui è indotto ad adottare il sistema del calcolo dei costi come guida generale per la condotta. L'azione sociale non ha più una bussola e le scelte vengono operate entro sistemi differenziati, con criteri differenziati. Se non vi è più un collante valoriale ad orientare l'azione, il giovane finisce con l'assumere le logiche vigenti nel sistema vincente, cioè il sistema economico, estendendole a tutti gli altri ambiti della vita. La razionalità strumentale finisce così per informare di sé anche gli affetti, i sentimenti, le emozioni. Se il sistema economico diviene punto di riferimento può procurare a molti giovani forti complicazioni. Preso come elemento guida negli ambiti più privati della vita può produrre danni straordinari perché può indurre ad assumere una immagine di sé come macchina da guerra, del tutto indipendente dalla umanità vivente. Chi fa questo viaggio, spera di conoscere le vertigini del successo, di conquistare, di accettare sfide, di correre e competere indefessamente. Non si ferma mai a guardarsi dentro, chi fa questo viaggio. Lo fermerà probabilmente il precario equilibrio psico-biologico (sindromi depressive). L'immagine della vita che emerge, in questo quadro, è di pienezza assoluta; la vita è tale se e solo se provoca una continua ebbrezza, una euforia irrazionale, continue avventure, se schiude nuovi orizzonti (Ehremberg 1998). Entro questa cornice l'affettività appare una debolezza. I drogati, invece, cioè i ragazzi che sono stati in comunità e che si sono recuperati alla vita, che "sanno", esprimono fortissima attenzione per il mondo degli affetti e dei sentimenti e si accontentano di un lavoro, non necessariamente gratificante, per mantenere la propria famiglia (come si faceva, guarda caso, in epoche a complessità sociale minore). Le cose, in realtà, non sono così banali. Non è che i giovani normali hanno un atteggiamento strumentale e che gli ex-tossici invece hanno un atteggiamento più espressivo. Il fatto è che i primi credono di poter maturare solo entro una trama individualistica e di autonomia, mentre i secondi hanno compreso, per prove ed errori, che un processo maturativo non può aver luogo senza vincoli morali, che non possono riscontrarsi se non entro una dimensione collettiva. I giovani che si sono drogati, quelli del disagio sintomatico, ci fanno capire che per il disagio giovanile l'unica medicina che funziona è la dimensione collettiva perché è essa sola a consentire alla dimensione individuale, di districarsi a dovere ed a proprio modo. Così, quando la dimensione interiore più forte cerca di esprimersi (affettività e sentimento), non trova più delle dimensioni simboliche e culturali capaci

di rendere significativa l'espressione del patrimonio affettivo dell'essere umano. Lo si vedrà tra breve.

STRANIERI A SE STESSI?

Siamo circondati da strumenti raffinatissimi, abitiamo un ambiente tecnologico sofisticato che rende produttivo il nostro lavoro, rapidi i nostri spostamenti, efficaci le nostre comunicazioni. La razionalizzazione dei processi, dei mezzi, dei metodi, tutto ciò che serve a organizzare al meglio le nostre azioni, a raggiungere obiettivi sempre più ambiziosi, a ponderare il rapporto tra risorse e fini, è oggi a portata di mano. È la realizzazione del grande sogno di una modernità che, prontissima ad avviare in questo campo le politiche di sviluppo più adeguate, su altri fronti non si è invece dimostrata così pronta. Disponiamo di un'immensa capacità operativa. Essa è dentro le nostre case, i nostri ambienti di lavoro. È anche dentro i nostri corpi per supplire organi compromessi, per correggere funzioni lese, per rivitalizzare tessuti usurati, per spingere oltre il limite umano prestazioni e facoltà. È nel nostro stesso aspetto fisico, quando un difetto di origine, o semplicemente un carattere ritenuto tale, viene corretto, maggiorato o eliminato. Eppure, a fronte di tutta questa potenza in grado di aumentare e velocizzare le nostre prestazioni, di rendere più efficienti le procedure della nostra produttività lavorativa, di agevolare transazioni e comunicazioni, qualcosa di importante non funziona. Sempre di più, questa potentissima operatività che ci ritroviamo tra le mani ci appare come povera di senso. Faticiamo a trasformarla in un elemento produttivo di significato per le nostre vite. Ne disponiamo, poiché non è più possibile fare altrimenti, ma il suo riverbero sulle nostre identità e sul senso che riusciamo ancora ad attribuire alla nostra vita, appare debolissimo, quando non del tutto nullo. Il più delle volte, siamo immersi in un attivismo che ha smarrito il suo motivo di fondo. È compulsivo, frenetico, autoreferenziale. Deve essere costantemente eccitato e stimolato per potersi mantenere ai livelli richiesti dagli attuali *standard* produttivi. Tuttavia, si tratta di una vitalità solo apparente. Nei fatti è un attivismo inanimato. Lavoro, comunicazione, produzione, profitto non sembrano avere altra finalità se non il loro stesso potenziamento, al di fuori di ciò non v'è altro. Si teorizza la fine del rapporto co-constitutivo tra umano e sociale, come abbiamo visto. Lo smarrimento è tangibile. Il disagio si moltiplica, la devianza assu-

me forme incomprensibili e quando diventa violenza la sua gratuità ci lascia esterrefatti. Ma non è necessario spingersi così in là. Una stanchezza cronica accompagna le nostre giornate. *Stress* e iperattivismo sono ormai diventati i consueti supporti di un incremento produttivo che ha smarrito qualsiasi senso del limite: strumenti di lavoro come altri. E poi, insoddisfazione sul posto di lavoro, nella coppia, nelle relazioni affettive, nella relazione con il proprio corpo. Quando ci chiediamo quale sia esattamente il senso di cui percepiamo il dileguamento, le risposte sono confuse. I modelli identitari che abbiamo ereditato dalla tradizione della modernità hanno certamente ancora corso. Tuttavia, i valori attraverso i quali essi sono stati edificati, sono alternativi alle nuove configurazioni identitarie che si stanno definendo oggi, attraverso nuove forme di consumo e nuove narrazioni di sé. L'esistenza storica che non si riconosce nelle forme di vita dominanti, è quella per la quale tra i vissuti quotidiani e la percezione della propria identità ancora costruita in base a narrazioni lineari di sé si è creato uno iato che impedisce all'individuo di identificarsi pienamente con le proprie azioni. Allora, ciò che viene comunemente registrato come assenza di senso è piuttosto il prodotto di una sfasatura temporale tra prassi che inaugurano nuove modalità di dare corso al mondo e soggetti che, nel pieno dell'azione, percepiscono l'estraneità di questo mondo, rispetto alla loro identità. L'odierna riorganizzazione dei processi produttivi, offre notevoli esempi a riguardo. Accanto a questa esperienza quotidiana dove a sbriciolarsi è la funzione stessa del lavoro e del senso di autoefficacia, esiste anche un altro elemento. Si tratta del venir meno della certezza circa la stabilità dell'equilibrio fra civiltà e natura. Assistiamo al declino della convinzione secondo cui l'edificazione della civiltà, il progresso delle conoscenze e delle tecniche, la crescita della ricchezza e del benessere materiali, non sarebbe mai stata posta nelle condizioni di dover subire un arresto. E ciò in virtù di un co-adattamento continuo tra sistema sociale e sistema ecologico *tout court* (il papa recentemente ha tratteggiato con chiarezza un paradigma di Ecologia umana). Così, è venuto meno un intero archivio di legittimazioni relative alla nostra operatività, ai nostri modelli economici e politici, al valore di esemplarità del nostro rapporto con il tempo e lo spazio. Di nuovo, è il caso di un'identità che, in queste condizioni, fatica a ricomporre attraverso le proprie azioni, per non dire il proprio stile di vita, un'immagine convincente del proprio sé.

LA CRISI DELL'AFFETTIVITÀ

Il patrimonio psico-affettivo umano è una dimensione costitutiva dell'interiorità e della relazionalità. Per potersi esprimere deve in ogni caso riuscire a trovare delle forme culturali in grado di permetterle di manifestarsi compiutamente. Ora, lo sviluppo del mondo odierno dissolve il vecchio concetto di individuo e riveste il termine di un senso del tutto nuovo. Il passaggio da una differenziazione sociale stratificata ad una di tipo funzionale, consente una forte separazione tra sistemi personali (unità di corpo e coscienza) e sistemi sociali (operazioni ricorsive di Diritto, Politica, Economia, Scienza, etc.). La singola persona nella nostra società può entrare ed uscire indistintamente da ogni sistema sociale; in passato poteva stare solo dentro un solo sistema sociale. Potendo entrare in ogni sistema sociale, la persona, oggi, nei fatti, perde il luogo del proprio radicamento sociale e fluttua nell'universo del "possibile altrimenti", rinegoziando costantemente la propria identità in quanto i vecchi contenuti concettuali riferibili a individuo, persona, soggetto, io, etc. muovono ancora la persona a cercare la propria emancipazione che però ora avviene attraverso un dissolvimento identitario ed una incessante frammentazione dei multipli dell'io, tanti quanti sono gli ingressi e le sortite dai diversi sistemi sociali. Oggi le persone si caratterizzano per una indubbia diversità delle proprie caratteristiche esistenziali al punto da mandare in pensione la *medietas* (uomo medio) come concetto riferito ad una dimensione di normalità normata. Oggi si è persona in base ad un paradosso: l'originalità per tutti. Dal 1500 ad oggi, l'uomo europeo ha elaborato diversi modi di innamorarsi in quanto il proprio repertorio emotivo profondo ha trovato diverse modalità culturali-generalì per dare forma relazionale a ciò che relazionale non è (l'Es freudiano, l'ambito Timico-Patemico, etc.). Dal 1650 vige la forma dell'amore come passione in base alla quale *ego* si innamora di *alter* solo se riesce a farsi carico passionalmente di tutte le idiosincrasie di *alter*. Fatalmente però la cultura della società funzionalmente differenziata moltiplica *ad infinitum* gli io-ruolo e le mille sfaccettature emotive e cognitive delle persone che si socializzano in questo ambiente sociale; così *ego* non riesce più a provare amore-passione per *alter* che gli propone sempre nuovi ambiti di vita, interessi, forme reversibili, *input*, bisogni, immagini cangianti di sé, etc. Ed è la stessa cosa per *alter*. Ecco che l'Amore diviene una tragedia esistenziale: le persone

conservano nel loro profondo la potenza della tensione emotivo-sentimentale, ma non trovano più (con la stessa facilità del passato) delle forme culturalmente viabili, capaci di dare forma relazionale alla forte tensione emotiva dei sentimenti amorosi.

PESSIMISMO?

I teorici della secolarizzazione che negli anni Sessanta preconizzavano la fine delle tensioni religiose capaci di dare forma storico-teologica a delle fedi organizzate, oggi ammettono i loro errori interpretativi. La generale richiesta di "Regole" per la vita sociale ed in particolare per l'impresa scientifica, torna a porre interrogativi sul rapporto tra evoluzione della società complessa e strutture etico-morali. Si torna fortemente a ragionare sul nesso indissolubile tra trascendenza ed eticità. I cicli di sviluppo economico e tecnologico non possono più mantenere un ritmo di accrescimento pari a quello che si è materializzato dal 1700 fino ad oggi. I valori, la religione, il ritorno alla Comunità e impronosticabili forme di de-differenziazione sociale permettono di delineare, benché solo per sommi capi, una fase di "stabilizzazione dei cicli evolutivi". Siamo tutti obbligati a costruirci delle categorie interpretative serie dei fatti in questione. La Sociologia potrà fornire un contributo insostituibile.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- CIPOLLA C., *Oltre il Soggetto per il Soggetto*, Morcelliana, Brescia 2006;
- EHREMBERG A., *La fatica di essere sé stessi*, Einaudi, Torino, 1998;
- LUHMANN N., *Sistemi Sociali*, Il Mulino, Bologna 1990;
- LUHMANN N., *Osservazioni sul Moderno*, Armando, Roma, 1995;
- LUHMANN N. – DE GIORGI R., *Teoria della società*, Angeli, Milano, 1992;
- NANCY J.L., *Il Giusto e l'Ingiusto*, Feltrinelli, Milano, 2009;
- PACE E., *Raccontare Dio*, Il Mulino, Bologna, 2008;
- PIAZZI G., *La ragazza e il Direttore*, Angeli, Milano 1995;
- REIMANN H., *Introduzione alla Sociologia*, Il Mulino, Bologna 1991;
- SPAEMANN R., *La diceria immortale*, Cantagalli, 2007;
- WALLACE R. – WOLF A., *La Teoria Sociologica contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1994.

LUCA TOSONI

MATRIMONI IN DIFFICOLTÀ.
MAGISTERO, TEOLOGIA E PASTORALE
SI CONFRONTANO

1. I DIVORZIATI RISPOSATI: UNA SOFFERENZA CHE INTERPELLA I CONIUGI
E LA CHIESA

Dare la parola ai divorziati, in maggioranza risposati, significa ascoltare lunghe confidenze spesso dolorose. Ognuno presenta, quasi gridando, le ragioni della separazione, le reazioni dell'ambiente, l'atteggiamento della Chiesa, la sorte dei figli, i motivi di una nuova unione e i frutti (dolci o amari), che questa comporta.

È difficile, afferma Muraro, che i divorziati risposati raccontino se stessi e le proprie vicende. C'è sempre una forte resistenza e un vero pudore a mettere in pubblico la storia della propria vita affettiva: c'è di mezzo la loro vita, quella del *partner*, la vita dei figli. Quando si è ricostituito un nuovo nucleo familiare non si desidera altro che viverlo nel silenzio, senza pubblicizzare il nuovo amore e il delicato equilibrio di affetti che da esso sono nati¹.

Essi, inoltre, hanno l'impressione che la loro vicenda sia esaminata in modo incompleto e parziale. Gli psicologi, ad esempio, si fermano ad esaminare l'aspetto affettivo, i teologi stessi e più ancora il Magistero sono accusati di voler definire la loro posizione ecclesiale, prendendo in considerazione solo i fatti oggettivi e di trarne conclusioni che sembrano più punitive che preoccupate della salvezza. Su questo argomento sembra che tutti abbiano voce, tranne coloro che

¹ G. MURARO, *I divorziati risposati*, Edizioni Paoline, Milano 1994, 15-16.

ne sono i protagonisti. Sembra che i divorziati risposati debbano per sempre restare inchiodati al loro fallimento, senza aver possibilità di redenzione. Indicativa, in questo senso, la seguente frase: «Che cosa abbiamo fatto di male? Abbiamo solo cercato di sopravvivere creando un nuovo rapporto affettivo per noi, per i figli»².

Essi si sono sposati con la convinzione che il matrimonio fosse la loro vocazione e che il *partner* scelto sarebbe stato la persona con la quale avrebbero costruito il loro futuro. Col tempo il rapporto, però, si è guastato, ed è incominciata la crisi. C'è stata sofferenza, delusione, amarezza, senso di fallimento, angoscia e panico, specialmente guardando il futuro. Talora, hanno sofferto a causa di interventi maldestri, che non hanno avuto esito positivo e hanno provocato maggiore amarezza. Hanno dovuto presentare il loro amore fallito a consulenti, avvocati, giudici. Soprattutto hanno dovuto spiegare ai figli perché mamma e papà avevano deciso di non vivere più insieme. All'inizio hanno vissuto la separazione come liberazione da un incubo, poi si sono ritrovati soli e hanno cominciato a domandarsi come sarebbe stato il loro futuro. In mezzo a tante vicende negative hanno ricominciato ad aver fiducia in qualcuno; hanno pensato che forse c'era la possibilità di rifarsi una vita e di ritrovare serenità e pace. Come cristiani si sono interrogati sulla liceità della scelta, ma è prevalso il bisogno di affetto, di sicurezza, di aiuto e si sono risposati. Il nuovo matrimonio è visto, perciò, come ancora di salvezza, che pone fine sia alla solitudine che all'insicurezza; tanto più che in certi casi il nuovo rapporto si dimostra migliore e più costruttivo del precedente. Accade, infatti, che esso, forse più meditato del primo, è a volte occasione di crescita spirituale. Molti divorziati risposati non riescono a spiegarsi come la Chiesa punisca una decisione che sembra a loro ragionevole e chieda al contrario una fedeltà che significa solitudine, frustrazione, insicurezza, pericolo. Essi sentono cadere sulla testa dei no che non sanno interpretare. Avrebbero bisogno di persone che spieghino loro cosa significhino questi no e quale sia il cammino prospettato dalla Chiesa; ma l'esperienza dimostra che sono poche le persone competenti per questo compito.

I sacerdoti sono molto spesso impreparati, si accontentano di ripetere quanto è stato scritto, anziché far scoprire le ricchezze di grazia che la Chiesa mette a loro disposizione. «I sacerdoti sono quelli

² Le citazioni che seguiranno sono estrapolate dal libro di G. MURARO, *I divorziati*, cit.

che, quasi sempre vanno più in crisi. Amministratori dei sacramenti, specialmente se puntano tutto sui sacramenti, pensano di avere le mani legate, di non poter far niente, si crea imbarazzo, senso di colpa, insicurezza». «L'impreparazione umana è sempre limitante, in ogni rapporto, e si fa tanto più penosa e devastante quanto più l'interlocutore è vulnerabile, fragile, in un equilibrio precario e faticoso. Allora una parola superficiale, distratta o dura, un atteggiamento di chiusura, possono ferire profondamente, fino ad uccidere la speranza».

Dal prete della comunità non mi aspetto che mi risolva i miei problemi, ma neppure che si preoccupi troppo di voler capire se ho agito bene o male: la situazione è ormai questa e specialmente nei primi tempi è già sufficientemente dolorosa e lacerante. Chiedo di essere accettata e amata per quello che sono, con i problemi, i dubbi, i bisogni, soprattutto il bisogno di non sentirmi più sola e isolata, ma riconosciuta in un cammino, su un tratto di strada, sul mio tratto di strada. Chiedo che non mi assolva, visto che non lo può fare, ma che invochi la benedizione del Padre su di me e sul mio desiderio di crescita che passa attraverso questa esperienza.

D'altra parte si ha la convinzione, nonostante le accuse in precedenza fatte, che il sacerdote può far molto.

I sacerdoti possono fare molto per aiutare la comunità a rapportarsi in modo corretto con i separati. Credo che i sacerdoti abbiano un grande potere in questo senso: per esempio, quando parlano dell'indissolubilità matrimoniale, molti credono utile presentare in toni sarcastici o prettamente dispregiativi i divorziati (è risaputo che le critiche attirano sempre l'attenzione a facili consensi). La stessa osservazione può valere per i catechisti, soprattutto tenendo conto che molti bambini vivono situazioni familiari irregolari.

«La fraternità dimostrata da alcuni sacerdoti e dalla mia comunità mi è stata di grandissimo aiuto sia nel primo momento, che non esito a definire di disperazione, sia nel cammino di solitudine che sto tuttora percorrendo». Inoltre, si ha la sensazione che neppure la comunità cristiana sia in grado di accogliere. Latitante durante il periodo precedente, pieno di problemi e di sofferenza, ricompare solo per dire no: «La comunità (e le persone) tendono a giudicare in base a fatti più o meno noti ... parte decisa per tentare di riunire in tutti i modi la coppia; se non ci riesce, il più delle volte si ritira in buon

ordine e non fa più nulla “sta a guardare”. «I cristiani impegnati sono forse i più rigidi nel giudicare, specialmente alcuni. Anche quando hanno il desiderio di accogliere, lo fanno un po' cadere dall'alto, con l'atteggiamento del “giusto” che si china “generosamente” e accetta il “peccatore” (ma probabilmente non se ne rende conto)». Per questi motivi i divorziati risposati vedono la Chiesa come madre dura e inflessibile, che non è preoccupata della salvezza delle singole persone, ma è piuttosto guidata da preoccupazione d'immagine. Essa a loro parere, non sembra ispirarsi alla parabola della pecorella smarrita, per la quale si lasciano le altre novantanove o a quella del figliol prodigo che il padre riammette nella casa, nonostante le reazioni negative del figlio fedele. La frase seguente mostra con chiarezza che la loro più profonda sofferenza deriva dall'esclusione dall'Eucarestia: «Mi sembra paradossale che la Chiesa esiga che i divorziati risposati continuino a condurre una vita cristiana e ad andare a messa, specialmente la domenica e i giorni di precetto, mentre sono privati dei mezzi necessari per una vita cristiana, cioè dei sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucaristia». L'Eucaristia viene ribadito:

è per tutti coloro che hanno fame e sete di Cristo risorto perché invitati dal Signore, compresi i divorziati risposati e i loro coniugi che lo desiderano, senza alcuna esclusione se non per coloro che non rispondono all'invito del Signore, che prendono l'ostia per abitudine, o per fare una cosa buona, o per fare come fanno gli altri. Riscoprire il senso profondo dell'Eucaristia in cui il Padre della parabola del figlio prodigo è presente con la sua misericordia, il suo amore, la sua gioia.

È forte il desiderio di restare nella Chiesa e di partecipare pienamente alla sua vita, non escludendo i sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucaristia. Queste ultime riflessioni pongono, dei grossi interrogativi sull'attuale disciplina ecclesiastica:

L'indissolubilità del matrimonio, nella quale credo, non è reale e difendibile se non quando il consenso dei due sposi è valido, maturo e preso con cognizione di causa. È necessario che la Chiesa ammetta sempre più largamente l'annullamento per errore sulla persona, per immaturità, per opinione errata circa la natura del matrimonio. L'interdizione ai divorziati risposati di accedere all'Eucaristia è anacronistica. Perché aggiungere ad un fallimento umano una specie di scomunica religiosa? Molti sacerdoti e vescovi, è vero, lasciano alle persone il diritto di

decidere da sé, ma raccomandano loro di comunicarsi in una parrocchia dove non sono conosciuti. Questo non è un sotterfugio? Che senso ha comunicarsi di nascosto? La Chiesa benedice troppo facilmente il matrimonio di sposi che non sono fatti l'uno per l'altra, ma quando poi costoro si risposano, dopo il fallimento della prima unione, essa li respinge oppure è molto restia a concedere la dichiarazione di nullità. Questo atteggiamento è illogico e urtante. È necessario che la Chiesa sia molto cauta nel celebrare matrimoni per la sola ragione che la fidanzata è incinta. Occorre avere il coraggio di affermare che è meglio essere ragazza madre che madre divorziata, ed è grave che la Chiesa in questi casi conceda facilmente il matrimonio religioso, quando è notorio che in simili condizioni l'unione molto spesso si scioglie entro breve termine³.

2. IL MAGISTERO TRA INDISSOLUBILITÀ E MISERICORDIA

2.1. Il concilio Vaticano II

Il concilio Vaticano II, ufficialmente, non ha affrontato il problema dei divorziati risposati, fatta eccezione per l'intervento di Mons. Zoghby nei lavori preparatori al concilio; d'altra parte non possiamo negare il ruolo decisivo che quest'ultimo ha avuto. Emergono, infatti, sia un atteggiamento più propenso al dialogo e alla collaborazione con il mondo, sia un approfondimento della dottrina matrimoniale nei versanti personalista, biblico e comunione. Ritroviamo questi nuovi orientamenti al n. 2 della *Gaudium et spes* dove si afferma:

Per questo il Concilio Vaticano II, avendo penetrato più a fondo il mistero della Chiesa, passa ora senza esitazione a rivolgere la sua parola non solo ai figli della Chiesa né solamente a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma a tutti indistintamente gli uomini, desiderando di esporre loro come esso intende la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Il mondo che esso ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive; il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie.

³ A. LE BOURGEOIS, *Cristiani divorziati risposati*, Edizioni Paoline, Milano 1991, 49.

Il concilio invita, dunque, a capire e a scrutare i “segni dei tempi”. Affermazione che è possibile rintracciare al n. 4 della GS:

Per svolgere questo compito (testimonianza della verità), è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna, infatti, conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatica.

Questo compito è affidato non solo alla Chiesa, ma all'intero Popolo di Dio. Si afferma al n. 11: «Il Popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere gli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio». Affermazione ribadita al n. 44: «È dovere di tutto il Popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, capire e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della Parola di Dio, perché la Verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta». Il concilio invita, dunque, i cristiani a saper cogliere i germi di bene presenti nella società, senza occultarne i pericoli, perché solo così diventeranno capaci di collaborare con tutti gli uomini di buona volontà e rendere la loro testimonianza credibile anche davanti all'uomo moderno. Da questa coscienza prende avvio la rinnovata riflessione sul matrimonio. L'etica coniugale, in questo senso, riceve un nuovo impulso rispetto al passato. La trattazione del matrimonio contenuta nella GS si caratterizza per la nuova centralità che, nell'ambito del discorso sul matrimonio cristiano, assume la coppia coniugale. La definizione del matrimonio come “intima comunità di vita e d'amore coniugale”, indica come primo e fondamentale senso del matrimonio, la comunione profonda che si realizza fra uomo e donna. La ricchezza e la pienezza dell'amore umano non costituiscono un intralcio, ma piuttosto un aiuto potenziale nel cammino che porta al definitivo incontro con Dio, ne pongono in qualche modo le premesse; aiutano i coniugi cristiani a porsi sulla via di una più profonda comprensione dello stesso mistero dell'amore divino. In questo senso l'amore è per i coniugi cristiani fonte di mutua santificazione.

Criterio fondamentale dell'etica matrimoniale, nella prospettiva di un mutuo amore vissuto nella fede, diventa l'attitudine a favorire la piena espansione dell'altro e a realizzare la stessa sessualità in conformità al disegno d'amore di Dio sull'uomo. Questa "comunione di vita e d'amore" entra a far parte, poiché sacramento, del mistero d'alleanza di Cristo con la Chiesa. In sintonia col testo paolino di Ef 5,25 e la concezione patristica che insiste sull'imitazione simbolica dell'unione sponsale di Cristo con la Chiesa, il concilio mette in luce come tutto l'amore coniugale ha la funzione di segno sacramentale. È attraverso il sacramento che tutta la vita di coniugi diventa espressione e realizzazione di quell'amore tra Cristo e la Chiesa, che è presente nel sì iniziale detto dagli sposi.

Il sì degli sposi, in quanto battezzati, non è solo un sì reciproco, ma un sì al Dio dell'alleanza che li benedice e li unisce in Cristo e nella Chiesa. Ognuno dei due si lega all'altro non in base alle sole disposizioni umane e alle sole garanzie che è in grado di offrire o che l'altro gli presenta, ma in rapporto a ciò che Dio è ed è in grado di realizzare in loro. Il concilio ha segnato qui un progresso teologico notevole nei confronti della dottrina più comune che limitava il valore del segno sacramentale del matrimonio solo all'atto della sua celebrazione. In tale visione, il segno sacramentale ci appare come qualcosa di attivo in cui l'uomo e la donna s'impegnano, ricevono e donano. La coppia non è una realtà passiva o semplicemente ricettiva di qualcosa che si compirebbe al di sopra o addirittura a prescindere da essa; la coppia entra come «esponente costitutiva dell'atto sacramentale del matrimonio e svolge un ruolo ministeriale specifico»⁴. La permanenza del segno sacramentale rimanda a questa significazione sponsale intrinseca, donata agli sposi come alleanza indistruttibile e come sorgente della loro sponsalità. Il concilio non ha direttamente affermato che il matrimonio è un "sacramento permanente", ma lo ha lasciato intuire quando ha fatto riferimento ad una permanenza del Cristo nella vita degli sposi: «Egli rimane con loro» (GS 48). In questa prospettiva il matrimonio appare come uno stato di santificazione. I coniugi si santificano nel matrimonio e per il matrimonio. Nei documenti del concilio troviamo un'abbondanza di testi che tracciano la spiritualità dello stato coniugale. Essa trova il suo fondamento, la sua forza e le sue caratteristiche nella grazia propria del sacramento

⁴ C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, EDB, Bologna 1996, 238.

stesso del matrimonio. Compiendo con la forza di questo sacramento il loro compito coniugale e familiare, penetrati dallo spirito di Cristo per mezzo del quale tutta la loro vita è pervasa di fede, speranza e carità, gli sposi cristiani, si avvicinano sempre più alla perfezione personale ed alla mutua santificazione, contribuendo alla glorificazione di Dio. La consacrazione battesimale, intesa “come un essere in Cristo e nella Chiesa”, rappresenta il presupposto imprescindibile e la ragione necessaria e oggettivamente sufficiente perché l’amore umano tra un uomo e una donna possa essere consacrato dal Cristo all’interno del suo rapporto di alleanza sponsale con la Chiesa e possa divenirne un simbolo reale. Se il matrimonio-sacramento è l’atto con cui Cristo, nella Chiesa e per mezzo della Chiesa, dona un uomo a una donna e una donna ad un uomo, il battesimo fonda questa possibilità in senso sacramentale. Solo chi è già partecipe di questo mistero, è in grado di essere introdotto dal Cristo nel legame che lo unisce indistruttibilmente alla Chiesa. Il matrimonio è vocazione, è chiamata da parte Dio. Il matrimonio-sacramento rende specifica questa chiamata e la apre alla gratuità, alla donazione efficace e alla perennità. A partire dal matrimonio-sacramento, il legame tra gli sposi non è in alcun modo in balia dell’arbitrio o del fluttuare dei sentimenti umani, ma esso si costituisce come segno e attuazione del vincolo sponsale con cui Cristo si è legato per sempre alla sua Chiesa.

L’indissolubilità del matrimonio è un’appartenenza reciproca che unisce sacramentalmente i due sposi, introducendoli nel vincolo che lega escatologicamente Cristo alla Chiesa. Una volta celebrato nel Signore, esso viene a partecipare del consenso irrevocabile di Cristo al Padre ed è, come tale, un evento indistruttibile. L’alleanza nella quale gli sposi battezzati sono posti non è semplicemente affidata a loro; è data come evento di Cristo e della Chiesa e attua l’impegno irrevocabile di Dio verso di loro, perfezionando, confermando, santificando il loro amore di marito e moglie con un patto permanente. Il sì degli sposi entra a far parte del sì di Cristo al Padre per la Chiesa. L’indissolubilità del matrimonio riceve qui un fondamento sacramentale che va oltre il fatto giuridico. È lo stesso patto d’amore di un uomo e di una donna che reclama una durata indistruttibile e una dedizione totale e reciproca. Il sacramento del matrimonio ratifica e garantisce il “per sempre e il tutto” cui gli sposi “anelano nelle profondità del loro amore”, facendolo partecipare all’amore definitivo di Cristo per la Chiesa.

2.2. L'intervento di mons. Zoghby

In questo clima di rinnovamento risulta di notevole interesse l'intervento di mons. Zoghby⁵, sul tema specifico dei divorziati risposati. Il vescovo melchita nella 138ª Congregazione generale (29 settembre 1965) invita la Chiesa cattolica in un tempo d'ecumenismo e di dialogo a "riconoscere l'antichissima tradizione della Chiesa d'Oriente" e spinge i teologi a studiare il problema, per lenire l'angoscia di tanti coniugi abbandonati. L'intervento da una parte rileva l'esistenza di un problema doloroso, quello di tanti giovani sposi e spose, condannati a vivere soli, in continenza forzata, e senza loro colpa. Rimanere soli per tutta la vita «presuppone virtù eroica e fede poco comune». Tal eroismo, continua il vescovo, «non può essere imposto come un obbligo, quasi un castigo a un coniuge innocente e tradito». Dall'altra mette in rilievo l'esistenza della tradizione orientale che, cosciente di aver ricevuto da Cristo l'autorità sufficiente per offrire a tutti i suoi figli i mezzi di salute proporzionati alle loro forze; l'ha esercitata a favore del coniuge innocente, interpretando in senso meno restrittivo le parole del Vangelo (Mt 5,32 e 19,6). I Padri della Chiesa orientale, termina Zoghby, «pur dissuadendo i vedovi dal passare a nuove nozze, non ha mai voluto privare il coniuge innocente, ingiustamente abbandonato, del diritto di nuove nozze». L'intervento provocò le reazioni del Patriarca Massimo IV, il quale dissociò le proprie responsabilità da quelle del vicario per l'Egitto. Ben più importante e più incisiva è la risposta del card. Journet che riafferma la dottrina della Chiesa cattolica sull'indissolubilità del matrimonio, rivelata da Gesù e che la Chiesa ha sempre conservato e annunziato:

Cheché ne sia della consuetudine di queste Chiese, la genuina dottrina del Vangelo sull'indissolubilità del matrimonio sacramentale è stata sempre in vigore nella Chiesa Cattolica, alla quale non compete mutare ciò che è di diritto divino. La Chiesa, che non può non obbedire al comando di Cristo, guarda tuttavia, con l'immensa misericordia di Dio a quelle situazioni disgraziate, che postulano una vita eroica e che perciò, ai soli occhi umani, non davanti a Dio, rimangono senza via d'uscita.

⁵ L'intervento per esteso si trova in G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. V, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1968, 131.

2.3. Il dopo concilio

L'intervento di mons. Zoghby non ebbe ripercussione sulla riflessione ufficiale del Magistero. Il problema dei divorziati risposati rimase momentaneamente irrisolto, anche se l'atteggiamento della Chiesa, pur restando "ferma e inamovibile" per quanto riguarda il punto specifico dell'ammissione dei divorziati risposati ai sacramenti, a livello pastorale è profondamente mutato. È possibile rintracciare questo atteggiamento d'accoglienza e di diversa considerazione della persona in vari interventi episcopali. Così si esprime l'Episcopato italiano nel documento del 15 novembre 1969 *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*: «Verso le famiglie "irregolari" e i coniugi separati, dobbiamo usare rispetto e comprensione, soprattutto là dove è evidente la presenza di un sincero amore umano e dove si manifesta il rammarico di non potersi avvicinare ai sacramenti. Con prudenza e discrezione cercheremo, fin dove è possibile, di consigliarli e di aiutarli a regolare la loro situazione»⁶. Sulla stessa linea ci sembra la posizione dell'episcopato francese:

A questi "divorziati risposati" i pastori d'anime non devono nascondere che sono venuti meno al loro dovere che avrebbe richiesto ad essi dell'eroismo. Non potranno evidentemente ammetterli ai sacramenti. Tuttavia manifesteranno la più grande carità. Si ricorda all'uopo alla comunità parrocchiale che, da una parte, la legge cristiana non sopprime il dovere della carità misericordiosa, e che, d'altra parte, l'indulgenza verso le persone non implica l'approvazione di un sistema irregolare⁷.

Altro segno di novità è rintracciabile nella Lettera della Sacra Congregazione per la dottrina della fede del 29 maggio 1973 con la quale si consentiva la celebrazione dei funerali religiosi almeno per quei fedeli che «hanno conservato il loro attaccamento alla Chiesa ed hanno manifestato un qualche segno di pentimento». Questi interventi prendono più vigore e importanza se confrontati con la posizione che veniva espressa nel CIC del 1917. La figura del divorziato risposato era assimilata a quella del bigamo, come si poteva

⁶ *Bigami, idest qui, obstante coniugali vinculo, aliud matrimonium, etsi tantum civili, ut aiunt, attentaverint, sunt ipso facto infames; et si, sprete Ordinarii monitione, in illicito contubernio persistent, pro diversa reatus gravitate excommunicentur vel personali interdicto plectantur.*

⁷ *Direttorio per la Pastorale dei sacramenti ad uso del clero (3.4.1951)*, in: "La Scuola Cattolica" 80, 325-326.

desumere dal can. 2356⁸. Il testo dichiara i risposati indegni, pubblici peccatori, da tenersi lontano dalla comunione eucaristica a norma del can. 855. In caso di conoscenza pubblica della condizione di bigamia si prevede nel can. 1240 § 16 in mancanza di precedenti segni di penitenza, la privazione della sepoltura ecclesiastica. Gli anni Settanta, segnati da profonde mutazioni sociali, culturali ed economiche, non solo a livello italiano, ma mondiale, divengono segno visibile di una svolta fondamentale nella riflessione. Su tale contesto poggia la messa in discussione radicale del matrimonio e della famiglia e, di conseguenza, s'intensifica la campagna a favore dell'introduzione del divorzio nella legislazione italiana. Nel dicembre del 1970 passa la legge Fortuna-Baslini; nel maggio 1974 la proposta di abrogazione della legge viene respinta dal 59,1% dei votanti del *referendum*. La CEI segue con preoccupazione lo sviluppo di questi avvenimenti, confrontandosi al suo interno e facendo ripetutamente sentire la propria voce⁹. Emblematica in questo senso è la Dichiarazione del Consiglio di Presidenza della CEI, riunitosi tra l'8 e il 9 ottobre per la sessione d'autunno del 1970:

Data la coincidenza della sessione del Consiglio con la votazione relativa alla proposta di legge per la introduzione del divorzio nell'ordinamento civile italiano; i vescovi, rifacendosi alle precedenti ripetute dichiarazioni dell'Episcopato, hanno espresso il loro profondo dolore e la loro viva preoccupazione pastorale per le pericolose conseguenze che una tale legislazione avrebbe nel costume della famiglia e nella stessa vita sociale del paese. Hanno rivelato pure, con amarezza, come in tal modo si verrebbe a violare uno dei punti fondamentali dei Patti Lateranensi stipulati fra l'Italia e la S. Sede. Invitiamo, perciò, tutti e ciascuno a ripensare ai propri doveri di cittadini e di cristiani per la salvaguardia dei valori e religiosi e morali del nostro paese; a rimanere fedeli alla concezione cristiana del matrimonio, secondo una coscienza rettamente illuminata dal Magistero della Chiesa; e orientare i giovani verso una consapevole preparazione alla vita familiare; a cooperare, infine, perché si realizzino le condizioni necessarie alla promozione religiosa e morale della famiglia in Italia.

⁸ *Dossier sul problema del divorzio (Francia, Germania, Stati Uniti)*, in: "Recherche Sciences Religieuses" 61 (1973), 491-542.

⁹ Una buona sintesi degli interventi della CEI la possiamo trovare in E. SOLMI, *Evangelizzazione e Sacramento del Matrimonio nella Chiesa Italiana*, LDC, Torino 1990, 46-58.

I due documenti che verranno presi in esame, mettono bene in evidenza la preoccupazione e il conseguente rammarico della introduzione della legge. Il primo è la *Dichiarazione circa il divorzio* del 15 novembre 1969, considerato parte integrante del Documento pastorale *Matrimonio e famiglia oggi in Italia* dell'Assemblea dei vescovi italiani (2-3 settembre 1969). Questa dichiarazione, originariamente, era stata redatta e approvata dalle Conferenze Episcopali di Lombardia, Piemonte e Triveneto nella riunione congiunta del 20 agosto 1969 e pubblicata nella domenica successiva 24 agosto. I vescovi si mostrano preoccupati delle conseguenze morali e religiose intimamente connesse alla proposta di introduzione del divorzio nell'ordinamento giuridico italiano. Come pastori, si rendono conto dell'attacco fatto al matrimonio e alla famiglia, che "costituiscono la fondamentale comunità umana", da cui dipendono il bene sia della persona singola che della comunità civile e religiosa. Siamo nel periodo storico, afferma Serreri, della vivace discussione della legge sul divorzio, nel corso del quale nella Chiesa sono emerse chiaramente due tendenze: la prima, che insisteva su una legislazione rispettosa del bisogno dell'indissolubilità del matrimonio e che si presentava fiduciosa del successo, in virtù del fatto che il popolo italiano aveva salda tradizione familiare. La seconda, molto meno preoccupata della legislazione civile, che insisteva sulla formazione della coscienza come luogo privilegiato e, forse unico, di riferimento in una società ormai culturalmente pluralista e secolarizzata. Più tardi, con rammarico da parte dei vescovi, la fiducia venne smentita. Essi stessi ebbero a riconoscere "una sorta di grande illusione":

La stessa fiducia che spesso si è nutrita – e anche giustamente – nella solida tradizione cristiana del nostro costume familiare non è servita da stimolo per affrontare, con evangelico discernimento e con spirito rinnovatore, la situazione coniugale e familiare che si veniva creando; ne è il segno il fatto che non mancano cristiani i quali, accettando una visione non certo religiosa della vita coniugale continuano a chiedere di "sposarsi in Chiesa", spesso più per ossequio a una tradizione che per una chiara scelta di fede.

I vescovi espressero il loro rammarico anche sul fatto che, persone di dichiarata professione cattolica avevano sostenuto la tesi divorzista allineandosi a correnti di ispirazione laicista e anti-cristiana, determinate ad introdurre il divorzio anche nel nostro paese. Il divorzio com-

promette il “bene comune”, di cui l’indissolubilità è una componente essenziale, «su di essa, infatti, trovano sicuro fondamento la stabilità, l’efficacia pedagogica e la funzione sociale della famiglia». I vescovi, pur constatando la profonda sofferenza e infelicità di talune situazioni della vita coniugale e familiare, dichiarano che non è possibile compromettere il bene comune della società in favore di singoli. Il divorzio mina il bene comune per altri due motivi: l’esperienza scientifica accertata, dei paesi che hanno una legislazione divorzista dimostra che nessun male sociale (figli illegittimi, delinquenza minorile, aborto, adulterio, etc.) viene sanato con l’introduzione del divorzio; il divorzio legalizzato favorisce d’altra parte il diffondersi di una mentalità divorzista, che aumenta i casi di divorzio e pregiudica, soprattutto nei giovani, la coscienza delle responsabilità proprie dello stato coniugale e familiare. Il divorzio, dunque, alimenta una mentalità che indebolisce “la definitività del reciproco impegno”, facendolo apparire, sempre più, un impegno provvisorio. Questi, in sintesi, i punti di maggiore importanza del documento. Ma forse rimane vera la riflessione fatta da Serreri:

La vicenda in questione, che ha causato non poche tensioni e fratture nelle comunità ecclesiali, non è stata, a dir il vero, sufficientemente capita. Ci fu, infatti, un forte calo di attenzione nel discorso sulla fedeltà coniugale e l’indissolubilità del matrimonio, insieme alla mancata previsione dell’evolversi di un problema che, dopo solo pochi anni, sarebbe esploso in tutta la sua gravità interessando la “pastorale familiare”, ovvero il problema dei separati, dei divorziati, dei divorziati risposati, dei conviventi e dei matrimoni civili¹⁰.

Il secondo Documento è la *Notificazione in previsione del referendum per l’abrogazione della legge sul divorzio* del 21 febbraio 1974. I vescovi italiani, si sentirono in dovere, alla vigilia del *Referendum* sul divorzio (12 maggio), di dare un «orientamento dottrinale e una direttiva pastorale circa l’unità della famiglia e l’indissolubilità del matrimonio». Emanarono una *Notificazione* articolata in quattro punti:

1. il matrimonio è di sua natura indissolubile;
2. la famiglia unita è necessaria al bene della società;
3. il cristiano, come cittadino, ha il dovere di proporre e difendere il suo modello di famiglia;

¹⁰ S. SERRERI, *Matrimonio e famiglia*, cit., 30.

4. il confronto civile e l'impegno permanente.

Nella *Notificazione* troviamo ribadito il concetto d'indissolubilità del matrimonio, non soltanto come sacramento, ma anche come istituto naturale.

Senza far appello a ragioni teologiche, i vescovi affermarono l'indissolubilità sostenendo che solo «una mutua donazione personale e perenne dei coniugi garantisce alla famiglia il raggiungimento della sua interiore pienezza e l'adempimento della sua funzione sociale, soprattutto educativa». In seguito la *Notificazione* definì l'impegno da parte dei coniugi di reciproca fedeltà nell'amore e nell'educazione dei figli: «Bene irrinunciabile della convivenza umana e espressione autentica di libera scelta e di civiltà». In questo modo, afferma Serreri, di fronte alla campagna politica referendaria, nel tentativo di difendere valori e principi inerenti al matrimonio e alla famiglia, i vescovi sollecitarono una saggia riforma del diritto di famiglia per tutelare la stessa all'interno di un'organica politica sociale e in un'unitaria azione di risanamento dei costumi, indicando così la via da percorrere per salvare e promuovere il matrimonio come «intima comunità di vita e di amore». La *Notificazione* si chiude con un invito: «Nell'ambito dell'azione pastorale, i vescovi s'impegnano insieme con le loro comunità a promuovere gli autentici valori del matrimonio come comunità di vita e d'amore, per rafforzare così, soprattutto all'interno, l'istituto familiare».

2.4. Magistero e divorziati risposati

Il contesto appena delineato fa da sfondo al problema teologico e pastorale dei divorziati risposati. Da questo momento sono state offerte indicazioni sempre più precise, per affrontare casi in cui i coniugi si trovano in difficoltà o in aperta contraddizione con l'insegnamento del Vangelo e le norme della Chiesa¹¹. La Chiesa ci invita a far chiarezza sull'espressione divorziati risposati. Quest'ultima rac-

¹¹ Tra i principali insegnamenti del Magistero: GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale, Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981 nn. 77-84; CEI (Commissione per la dottrina della fede, la Catechesi e la Cultura e Commissione Episcopale per la famiglia), *Nota pastorale: La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili*, 26 aprile 1979; CEI, *Direttorio di pastorale familiare*, 25 luglio 1993, capitolo VII, nn. 189-234; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Circa la ricezione della comunione Eucaristica da parte dei fedeli divorziati e risposati* in: "L'Osservatore Romano", 15 ottobre 1994, 8; "Il Regno/Documenti" 39 (1994) 19, 577-580; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE,

chiude situazioni diverse: quelli che hanno provocato volutamente la fine del rapporto e altri che l'hanno subita; chi è felice nel nuovo stato di vita e non si pone il problema né umano, né religioso e altri che soffrono per una vita che sembra fallita; altri ancora che già da tempo hanno abbandonato la vita della comunità ecclesiale e continuano a non sentire il bisogno di farne parte e altri che invece desiderano partecipare alla vita ecclesiale e soffrono la lontananza dalla vita sacramentale. Nella *Nota pastorale* si fa cenno a queste situazioni e si dice esplicitamente che l'attenzione viene rivolta ai divorziati risposati che «manifestano il desiderio di una maggiore partecipazione alla vita della Chiesa e ai suoi mezzi di salvezza» (n. 15). L'espressione situazione irregolare non va in alcun modo equivocata. Essa non è stata coniata per esprimere un giudizio sulle persone soggettivamente considerate, ma soltanto per definire, dal punto di vista oggettivo, lo stato di vita di quei battezzati (conviventi, divorziati risposati, sposati solo civilmente) che vivono una relazione coniugale in contrasto col sacramento del matrimonio. Dopo questo necessario chiarimento, i documenti magisteriali affermano che i fedeli divorziati si trovano in una situazione che contraddice oggettivamente l'indissolubilità del matrimonio. Divorziando e risposandosi civilmente, essi, sono venuti meno non solo ad una normativa ecclesiale, ma soprattutto alla verità cristiana che ad essa soggiace e che risale all'insegnamento stesso di Gesù. Una nuova unione civile non può sciogliere il precedente vincolo matrimoniale sacramentale. Dare i sacramenti ai divorziati risposati, quindi, significherebbe porre in atto un linguaggio sacramentale che è contraddetto da quello esistenziale, così che il segno sacramentale finisce per dire il contrario del suo vero contenuto, configurandosi pertanto come segno falso e falsificante. Con questa presa di posizione la Chiesa sa di sollevare alcune difficoltà, ma solo così ritiene di potere ancora essere madre. Afferma la *Nota pastorale* del 1979 ai nn. 30b e 31:

Non manca chi tende ad accusare la Chiesa di non essere, nella storia, il segno credibile dell'amore misericordioso che Dio ha per tutti, nessuno escluso, e di non vivere la sua maternità di grazia verso quei figli che sono più sofferenti e bisognosi per la loro stessa situazione morale. In realtà la Chiesa è Madre dei

cristiani solo e nella misura in cui rimane sposa vergine di Cristo, ossia fedele alla sua parola e al suo comandamento: l'amore della Chiesa verso le anime non può concepirsi se non come frutto e segno del suo stesso amore verso Cristo, suo sposo e Signore.

Tale preoccupazione è ribadita dagli interventi dei vescovi nel Sinodo della famiglia del 1980. Essi sentono di trovarsi di fronte ad un duplice compito-dovere: vivere la loro missione evangelizzatrice, quindi, "annunciare il Vangelo di Gesù e le sue esigenze morali circa il matrimonio"; esercitare la loro missione pastorale "sulla misura del cuore di Cristo" attraverso "un unico e indivisibile amore alla verità e all'uomo". La Chiesa, di conseguenza, deve possedere e sviluppare «la chiarezza e l'intransigenza nei principi e insieme la misericordia verso la debolezza umana in vista del pentimento». Nonostante questi fedeli vivono in una situazione che contraddice il messaggio evangelico, essi sono e rimangono membri della Chiesa, non devono "considerarsi separati dalla Chiesa, ma considerarsi a tutti gli effetti membri di essa". Che siano membri della Chiesa risulta fondamentalmente non solo "in forza del battesimo che imprime il carattere indelebile di membri del corpo di Cristo che è la Chiesa e in forza di una fede non totalmente rinnegata; ma in forza dei molteplici vincoli che, oltre il battesimo e la fede, permangono fra divorziati risposati e la Chiesa". Il battesimo, in virtù del carattere sacramentale indelebile, rende il battezzato "una nuova creatura" definitivamente e irreversibilmente inserita in Gesù Cristo e nella sua Chiesa. Il divorzio e il tentativo di un nuovo matrimonio non riescono a cancellare la "novità ontologica" scaturita dalla rigenerazione dell'acqua e dello Spirito. È questa realtà che costituisce il fondamento e la ragione dei loro diritti e doveri nella Chiesa e verso la Chiesa. La loro appartenenza, dunque, è ribadita non solo in negativo, perché essi sono canonicamente separati o scomunicati, ma soprattutto in positivo, in quanto chiamati a partecipare alla vita e alla missione della Chiesa, anche se con alcuni limiti¹². È necessario far prendere loro coscienza che sono

¹² I divorziati risposati non possono svolgere nella comunità servizi che esigono una pienezza di testimonianza: servizi liturgici (lettore, catechista, padrino per i sacramenti). Le azioni che si trovano a svolgere non sono puramente tecniche e materiali, ma vanno a coinvolgere la coerenza della persona. Invece, non esistono ragioni intrinseche che possano impedire che un divorziato risposato funga da testimone nelle nozze, anche se si aggiunge che «saggezza pastorale chiederebbe di evitarlo per il chiaro contrasto che esiste tra il matrimonio indissolubile di

ancora nella Chiesa, nel senso che possono attendersi qualcosa dalla Chiesa e che possono dare qualcosa alla Chiesa.

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 della penitenza per implorare così, di giorno in giorno, la grazia di Dio. La Chiesa preghi per loro, li incoraggi, si dimostri madre misericordiosa e così li sostenga nella fede e nella speranza. (FC 84).

La comunità cristiana è invitata a non giudicare “l’intimo delle coscienze”, ma a manifestare una vera e propria sollecitudine pastorale mediante la stima, il rispetto, l’aiuto e la comprensione. Siamo, dunque, di fronte al superamento di una pastorale “segregazionista” che mette al bando della comunità ecclesiale i divorziati risposati solo per il fatto di essere tali. I divorziati risposati interpellano la Chiesa, la invitano a ricercare le responsabilità e infine a manifestare una vera sollecitudine pastorale. Atteggiamento fortemente ribadito dal *Direttorio di pastorale familiare* al n. 215:

Ogni comunità cristiana eviti qualsiasi forma di disinteresse o di abbandono e non riduca la sua azione pastorale verso i divorziati risposati alla sola questione della loro ammissione o meno ai sacramenti: lo esige, tra l’altro, il fatto che la comunità cristiana continua ad avere occasioni di incontro con queste persone, i cui figli vivono l’esperienza della scuola, della catechesi, degli oratori, di diversi ambienti educativi ecclesiali.

Ogni comunità ecclesiale è invitata a considerare i divorziati risposati come figli e, pur qualificando come disordinata la loro situazione, si deve astenersi dal giudicare le coscienze. La comunità si deve far carico di questi fedeli avvicinandoli con rispetto e delicatezza, cercando di porre in atto quel dialogo che senza ingannarli sulla verità della loro situazione, testimoni una carità sincera e fraterna. Lo stesso discernimento tra le varie situazioni¹³, auspicato nella FC 84,

cui il soggetto si fa testimone e la situazione di violazione della stessa indissolubilità che egli vive personalmente» (*Direttorio di pastorale familiare*, 218).

¹³ «Sappiano i pastori che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni. C’è, infatti, differenza fra quanti sinceramente si sono sforzati di salvare il primo ma-

tende non tanto alla possibilità di ammettere o meno ai sacramenti, quanto piuttosto, alla valorizzazione di un'adeguata azione pastorale. Alla base delle varie situazioni possono esserci elementi diversi, in particolare riguardo alla responsabilità soggettiva delle persone. Possono essersi verificati fatti e circostanze che costituiscono una riduzione di maggior o minor rilievo. La distinzione tra il dato oggettivo e soggettivo riveste un carattere di notevole importanza all'interno del discorso ecclesiale. Non significa negare le colpe, ma capire le motivazioni profonde che hanno portato a quella data azione. Dopo aver richiamato l'invito alla partecipazione a molti aspetti della vita ecclesiale, viene ribadita la prassi della Chiesa, fondata sulla S. Scrittura, "di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati". Nel seguente passo della FC, sono toccati quasi tutti i motivi teologici e pastorali che sorreggono la prassi attuale della Chiesa circa l'ammissione ai sacramenti e giustificano la riconferma della norma tradizionale:

Sono essi a non poter esservi ammessi, dal momento che il loro stato di vita e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'Eucaristia. C'è un altro peculiare motivo 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.

Per poter accedere ai sacramenti è necessaria la pienezza della comunione ecclesiale. Il fondamento del diritto, dunque, è lo stato di comunione ecclesiale. Solo chi è in comunione con la Chiesa, ha diritto di accostarsi ai sacramenti, in particolare alla Penitenza e all'Eucaristia. La comunione ecclesiale dei divorziati risposati deve considerarsi uno dei casi di comunione non piena e perciò non possono essere ammessi ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia. La Chiesa ritiene che nella situazione in cui si trovano i divorziati risposati, ci sia una contraddizione intrinseca, un'incompatibilità oggettiva con il significato dei due sacramenti. I sacramenti fanno riferimento al Vangelo, alla fede, alla Parola di Dio, in quanto viene annunciata e

trimonio 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 stati soggettivamente certi in coscienza che il precedente matrimonio, irrimediabilmente distrutto, non era mai stato valido».

accolta¹⁴. La Chiesa celebrando il sacramento, pone un segno della sua fede. La Penitenza ha un duplice e unitario significato di conversione e riconciliazione. La conversione non solo esige il pentimento, ma anche il proposito di cambiare vita. La Penitenza è sacramento di riconciliazione con Dio e con la Chiesa: come è possibile una vera riconciliazione con Dio, che chiede ed esige il matrimonio indissolubile, da parte dei divorziati risposati, i quali continuano a rimanere nella loro condizione di vita? Altrettanto si deve dire della Riconciliazione con la Chiesa: come riconciliarsi con la Chiesa, chiamata ad annunciare e a vivere il Vangelo del matrimonio indissolubile, se la condizione di vita si pone in esplicito contrasto e rifiuto di tale Vangelo? L'oggettiva e intrinseca contraddizione tra celebrazione penitenziale e permanenza nello stato di vita è evidente. La non ammissione all'Eucaristia trova la sua giustificazione nella natura stessa del sacramento e nella relazione strettissima tra il patto coniugale e la nuova ed eterna Alleanza dell'Eucaristia. Afferma Ferasin:

L'Eucaristia significa e realizza la piena e suprema partecipazione a Gesù Cristo nel sacrificio, che sigilla la sua indissolubile Alleanza d'amore con la Chiesa, sua sposa, la nuova Eva, che scaturisce dal costato aperto di Cristo Crocifisso, il nuovo Adamo. Ora, i divorziati risposati, permanendo in una condizione antitetica e contraddittoria con il segno eucaristico, manifestano la rottura o la falsità di tale Alleanza, in seguito alla nuova unione cosiddetta matrimoniale. Si tratta oggettivamente di un'offesa inferta all'unità indissolubile di Cristo e della Chiesa, unità riflessa e partecipata con il sacramento del matrimonio nel loro vincolo coniugale¹⁵.

Dati questi presupposti, l'unica possibilità di essere riammessi ai sacramenti è l'interruzione, da parte dei divorziati risposati della convivenza o, se questo per motivi particolari, non è possibile (educazione dei figli, età avanzata) s'impegnano a vivere come "fratello e so-

¹⁴ La mentalità comune vede nei sacramenti un aiuto della grazia, un modo concreto di rendere visibile la comunione con la Chiesa. Sembra d'opinione diversa la *Sacrosanctum Concilium* che al n. 59 insegna: «I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del Corpo di Cristo, e infine, a rendere culto a Dio; in quanto segni hanno poi la funzione di istruire. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti della fede».

¹⁵ E. FERASIN, *Il matrimonio interpella la Chiesa. I problemi della famiglia nella riflessione del Sinodo*, Leumann, Torino 1983, 263.

rella”. Inoltre, la riammissione ai sacramenti è possibile solo “remoto scandalo”, ossia in circostanze tali da impedire che quanti conoscono la loro situazione irregolare sappiano che si comunicano. È certo che questo punto è il più discusso. Si accusa la Chiesa di ipocrisia, quasi che essa riduca tutta la conversione alla sessualità genitale e impone un’impossibile amore senza gesti d’amore. La seguente riflessione di Gatti¹⁶ può essere illuminante per comprendere questa posizione. L’astensione coniugale diviene il segno concreto e impegnativo del riconoscimento della realtà per quello che è: «Lì esiste certamente una famiglia, con tutta la sua reale ed irreversibile solidarietà e prossimità, con i suoi affetti e le sue responsabilità; ma non esiste un matrimonio legittimo e quindi una situazione coniugale che esprima e attualizzi la fedeltà del Cristo sposo alla Chiesa sposa, l’unica situazione che rende legittima nei battezzati una vera e propria vita coniugale». È una conversione che viene chiesta a livello esterno, su scelte categoriali, non potendo la Chiesa giudicare le coscienze. È un gesto di conversione che «rappresenta per la Chiesa quella garanzia, minima, ma sufficientemente affidabile, dell’autenticità della conversione stessa, che autorizza a concedere escluso scandalo, l’assoluzione sacramentale».

La *Familiaris Consortio* dà una risposta ad un altro problema: ci si chiedeva se alla seconda unione, che si era dimostrata stabile ed era stata allietata dalla nascita dei figli, non si potesse dare un riconoscimento ecclesiale con la celebrazione di una cerimonia religiosa. Si afferma in FC 84:

Il rispetto dovuto sia al sacramento del matrimonio sia agli stessi coniugi e ai loro familiari, sia ancora alla comunità dei fedeli proibisce ad ogni pastore, per qualsiasi motivo o pretesto anche pastorale, di porre in atto, a favore dei divorziati che si risposano cerimonie di qualsiasi genere. Queste, infatti, darebbero l’impressione della celebrazione di nuove nozze sacramentali valide e indurrebbero di conseguenza in errore circa l’indissolubilità del matrimonio validamente contratto.

Questi gesti potrebbero, erroneamente, portare alla convinzione, soprattutto se si giungesse a celebrare l’Eucaristia, che il primo matrimonio è così disciolto. Per quanti accorgimenti si mettano in atto l’effetto inevitabile sarebbe la negazione del primo e vero matrimonio

¹⁶ G. GATTI, *Amore e fedeltà*, in: *Corso di Morale III*, Queriniana, Brescia 1984, 257.

e quindi la negazione dell'indissolubilità. Per ultimo viene affrontato il problema dei figli. Essi sono del tutto innocenti dell'eventuale colpa dei genitori, quindi hanno, come afferma la *Nota pastorale* al n. 49, «il diritto a crescere in un contesto affettivo che non solo eviti motivo di disagio o di turbamento per la situazione matrimoniale irregolare o difficile dei genitori, ma anche li prepari e li aiuti, a tempo e nei modi dovuti, a conoscere e sostenere in forma cristiana quella situazione». I figli, perciò, hanno diritto all'educazione umana e cristiana; i primi responsabili sono i genitori. I sacramenti dei figli possono rivelarsi un momento di Grazia anche per i genitori stessi che vengono indotti a riflettere sulla loro vita alla luce del Vangelo. Qualora i genitori abbiano dubbio o incertezza, l'impegno di educare cristianamente il bambino può essere assunto, con il consenso dei genitori, dal padrino o dalla madrina, da un parente prossimo o da una persona qualificata all'interno della comunità. I figli possono diventare strumenti dei quali «la provvidenza di Dio si serve per aiutare i genitori nel loro cammino di conversione a Cristo». In ultima analisi, ci sembra opportuno fare il punto sui fondamenti teologici della posizione della Chiesa. Essa, come afferma l'Episcopato francese, vive una duplice fedeltà alla luce dell'insegnamento di Gesù: riaffermare l'esigenza dell'indissolubilità a cui Cristo chiama tutti gli sposi; mostrare che l'amore di Cristo è più grande del peccato, amore che ci è continuamente offerto, qualunque siano i nostri errori e le nostre infedeltà.

La Chiesa è preoccupata della salvezza dei fedeli che il Signore ha affidato alla sua responsabilità. Le argomentazioni esposte si fondano sulla profonda contraddizione teologica esistente tra il significato ecclesiale dei segni sacramentali e lo stato di vita dei divorziati risposati. Le posizioni del Magistero episcopale non sono dettate da preoccupazioni puramente disciplinari o da legalismo immobilista, ma da esigenze di carattere ontologico, convalidate dalla secolare tradizione della Chiesa. Il pericolo che si prospetta è che un atteggiamento troppo accomodante verso persone che vivono in situazioni irregolari, oltre a significare l'infedeltà della Chiesa nel proclamare il messaggio rivelato dell'inscindibile unione di un vincolo congiunto da Dio, rischierebbe di oscurare le esigenze del Vangelo agli occhi di una società permissivista, che va perdendo sempre di più il senso morale della santità e indissolubilità del matrimonio cristiano.

Nel problema dei divorziati risposati sembrano essere presenti due preoccupazioni: a) La prima è sacramentale-comunitaria. Si tratta di salvaguardare le caratteristiche del sacramento, il quale è segno

efficace di quella grazia che significa ed esprime la piena adesione, non solo al Cristo, ma anche alla comunità. Per questo la Chiesa ritiene che sia per lo meno ambiguo il fatto che una persona dopo essere venuta meno (almeno oggettivamente) all'impegno di amare come il Cristo ama e, dopo aver dato origine a uno stato di vita che continua e fissa questa difformità dell'insegnamento del Cristo, possa comportarsi comunitariamente come qualunque altro cristiano che si impegna a vivere l'amore fedele per tutta la vita. Il timore è che l'annuncio della Chiesa perda incisività e credibilità, se all'interno si trattassero allo stesso modo le persone che vivono l'amore secondo l'insegnamento del Cristo e quelle che invece hanno sciolto il matrimonio e si sono risposate. Il vincolo matrimoniale oltre ad avere una dimensione teologica, ha anche una dimensione comunitaria ed ecclesiale. L'assunzione del sacramento dell'Eucaristia da parte dei divorziati risposati costituirebbe un controsenso religioso. La comunità ha bisogno e diritto di essere difesa, per continuare a essere il luogo dove le persone possano trovare un aiuto e un sostegno nel loro sforzo di vivere in modo uniforme alla parola del Signore. I divorziati risposati hanno operato una scelta pubblica in opposizione all'impegno che hanno assunto davanti alla Chiesa. Pur senza essere fuori di essa, con la loro scelta si sono posti in uno stato di rottura con la comunità ecclesiale. V'è un significato ben più profondo per quanto concerne il sacramento della Penitenza. La comunità dei suoi membri è così intima che il peccato di uno di essi significa anche la rottura con la Chiesa, comunità di grazia, che il divorziato risposato rende meno santa. L'effetto essenziale della Penitenza consiste nel ristabilire l'unità di grazia del peccatore pentito con la Chiesa. Come potrà essere ammesso a questa comunione piena il cristiano che, per aver infranto il segno dell'unione di Cristo con la sua sposa, si trova in una situazione stabile di rottura con la Chiesa?

b) La seconda è comunitaria-esemplare. La Chiesa è mandata a portare vita e salvezza a tutta l'umanità e in qualche modo deve essere la "città sul monte", la "lampada suloggio", "il sale della terra". Non può venir meno a questo suo compito, perché "se il sale perde il suo sapore, con che cosa si salerà?". L'annuncio della Chiesa sarebbe piuttosto teorico e senza incidenza se non fosse poi incarnato nella vita dei suoi fedeli. A poco o nulla varrebbe parlare di fedeltà e di amore indissolubile se poi gli uomini non trovassero un luogo dove l'amore venga vissuto in questo modo, nelle comuni condizioni. Questo diviene più urgente oggi, in un contesto dove la fedeltà

viene messa in discussione. Se un tempo si affermava che l'amore, per essere vero, deve essere fedele, oggi si mette in dubbio la verità di quest'affermazione e si fa strada l'idea che l'amore comporti per sua natura anche l'infedeltà. La Chiesa deve essere sempre lo strumento e il "luogo" in cui trovano sostegno e grazia tutti coloro che s'impegnano nella vita esigente e difficile tracciata da Cristo. Le disposizioni della Chiesa devono esprimere preoccupazione non solo per le persone singole, ma anche per la comunità. Le sue disposizioni devono avere una funzione pedagogica, sia per chi si allontana dall'insegnamento del Cristo, sia per chi si sforza di rimanervi fedele. A tutti viene ricordato il valore della fedeltà e si chiede che tutta la comunità ne prenda coscienza, la riaffermi e la difenda. Con le sue decisioni la Chiesa non fa altro che aiutare il singolo a capire quale sia l'atteggiamento da assumere nei confronti della comunità e dei sacramenti quando si viene a trovare in una posizione di vita che si pone in contrasto con gli insegnamenti del Maestro. È un'illuminazione che permette al singolo di confrontarsi con la verità, di prendere un'autentica decisione e non una sanzione che si opponga alla sua volontà opprimendolo. Ammettere alla pienezza della comunione ecclesiale i divorziati risposati significherebbe ingannarli sulla loro reale situazione e generare disorientamento nella comunità, con un precedente che potrebbe indebolire l'impegno di tutti verso l'amore fedele. La 12^a *Tesi cristologica* della Commissione Teologica Internazionale afferma:

Senza misconoscere le circostanze attenuanti e talvolta anche la qualità di un matrimonio civile successivo al divorzio, l'accesso dei divorziati risposati all'Eucaristia risulta incompatibile con il mistero di cui la Chiesa è servitrice e testimone. Accogliendo i divorziati risposati all'Eucaristia, la Chiesa lascerebbe credere a tali coniugi che essi possono, sul piano dei segni, comunicare con colui del quale essi rifiutano il mistero coniugale sul piano della realtà. Fare una cosa del genere, significherebbe inoltre che la Chiesa si dichiara d'accordo con i battezzati, al momento in cui essi entrano in contraddizione obiettiva ed evidente con la vita, il pensiero e lo stesso essere del Signore come sposo della Chiesa. Se essa potesse comunicare il sacramento dell'unità a quelli e a quelle che, su un punto essenziale del mistero di Cristo, hanno rotto con lui, essa non sarebbe più segno e testimone del Cristo, ma suo contro-segno e suo contro-testimone. Non di meno, però, tale rifiuto non giustifica assolutamente una qual-

che procedura infamante che sarebbe in contraddizione, a sua volta, con la misericordia di Dio verso noi peccatori.

3. TRADIZIONE E NOVITÀ NEL DIBATTITO TEOLOGICO

3.1. Introduzione

Contro la prassi della Chiesa si sono sollevate obiezioni e difficoltà: è disumano e crudele condannare per sempre un uomo e una donna che hanno sbagliato impedendo che i due si rifacciano una vita, non si capisce perché la Chiesa, che facilmente assolve peccatori di gravissimi peccati (omicidi, speculatori, tiranni, etc.), non perdona i divorziati risposati, sinceramente pentiti, se non a condizione che interrompano fra loro i rapporti sessuali. La Chiesa, agendo in questo modo, non si lascia condurre dal Vangelo della misericordia e della carità, bensì da una visione legalista dei rapporti umani e da una morale sessuale superata e oppressiva. È ipocrita un atteggiamento che riduce la conversione unicamente alla “cessazione di una sessualità genitale” e impone un’impossibile legame senza gesti d’amore. L’astinenza dei rapporti va suggerita come ideale, la sensibilità pastorale esige che non la si imponga come condizione assoluta per ricevere i sacramenti. Essi, infatti, non sono per “i giusti”, non sono un premio o una ricompensa per chi ha condotto una vita buona: sono mezzi di grazia per i peccatori e per quelli che si trovano in difficoltà. L’interdizione ai divorziati risposati di accedere all’Eucaristia è anacronistica. Perché aggiungere ad un fallimento umano una specie di scomunica religiosa? Questi interrogativi e difficoltà hanno dato vita, all’interno del dibattito teologico, a diverse soluzioni che appaiono disparate e difficilmente collocabili in una distribuzione logica ordinata.

Il criterio distintivo adottato da Petrà, basato sul «rapporto che è stabilito dalle proposte di soluzione tra le condizioni d’ammissione alla comunione e la valutazione della realtà della prima unione fallita»¹⁷; sembra il più indicato a comprendere tale varietà. Le vie possono essere due:

¹⁷ B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, EDB, Bologna 1995, 41.

a) c'è una via indolore che apparentemente provoca un minor trauma dottrinale e comunitario. Essa considera la concreta situazione "in atto" dei divorziati risposati e tende a regolare l'attuale condizione alla luce della loro consapevolezza e disposizione. Questa via raccoglie un insieme di soluzioni diverse che si muovono «tra l'affidamento pieno alla coscienza delle persone coinvolte e l'accompagnamento pastorale, in foro interno, sacramentale o no». Quello che le accomuna è il loro carattere indolore, che si basa su due fondamentali motivi. Da una parte si tratta di soluzioni che, secondo l'A., non intendono toccare la dottrina cattolica dell'indissolubilità e, pur non escludendola, non esigono una ricomprensione o modifica di essa. Per questo motivo esse possono coesistere senza conflitto formale con la continuità dell'insegnamento cattolico, anzi offrono della Chiesa «un'immagine di benevolenza e disponibilità nei confronti dei fedeli in difficoltà». Dall'altra, molti autori che si possono collocare in questa sezione affermano che la decisione della coppia e l'accompagnamento pastorale non devono entrare in conflitto con le reali capacità di accoglienza della comunità e non devono generare scandalo. Gli autori che propongono tale via ritengono che spetti alla coscienza dei coniugi decidere l'accesso o no all'Eucaristia. Alcuni di essi¹⁸ «tendono a mettere in luce le ragioni che possono rendere moralmente o anche, in qualche caso, canonicamente legittimo la decisione di accesso all'eucaristia da parte dei divorziati risposati e l'accettazione di essa da parte del ministro» (p. 43). Altri invece¹⁹ «percorrono la via della determinazione precisa e oggettiva di alcune regole per l'ammissione dei divorziati risposati ai sacramenti. Ciò che distingue questi autori dalla tendenza precedente è che essi concludono con una precisa formulazione di *guidelines* per il colloquio pastorale» (ivi). Molti ancora²⁰ «hanno studiato ampiamente l'applicazione

¹⁸ Su questa linea si collocano: *Il nuovo catechismo olandese*, Leumann, Torino 1969; T. GOFFI, *Pastorale sacramentale verso i divorziati*, in: RTM 1 (1969) 2, 77-89; in ambito tedesco vari articoli scritti da Kaiser.

¹⁹ Su questo versante sono interessanti le proposte di: Meyer in ambito tedesco; K. LEHMANN, *Indissolubilità del matrimonio e pastorale dei divorziati risposati*, in: *Presenza della fede*, Brescia, 350-352; *Organismi diocesani della diocesi di Linz, Orientamenti pastorali per i divorziati risposati*, in: "Il Regno/Documents" 32 (1987) 1, 32-34. Si citano inoltre Kasper, Le Bourgeois, Legrain.

²⁰ Si fece ricorso alla "buona coscienza" nel 1972, nella diocesi di Baton Rouge in Louisiana; su questa linea si muovono vari interventi di Mc Cormick; B. HÄRING, *Assistenza religiosa ai divorziati e a quanti vivono in matrimonio nullo*, in: "Concilium", 6 (1970), fasc. 5, 151-160.

cazione e la funzionalità della cosiddetta soluzione “in foro interno”, riguardante i casi nei quali i coniugi siano in coscienza certi della invalidità del primo matrimonio, ma essa sia indimostrabile in “foro esterno”, anche se poi non esiste una comprensione uniforme del suo ambito di applicazione» (ivi).

b) C'è una via dolorosa, perché sembra la più traumatica sul piano dottrinale e forse anche comunitario. Essa costituisce una serie di ricomprensione della dottrina cattolica sul matrimonio e sollecita una modifica della dottrina stessa. La tesi parte dalla convinzione che il matrimonio, a motivo del peccato e dell'umana imperfezione, può “morire” e che questo fallimento va riconosciuto. Per gli autori che percorrono questa via un matrimonio, per quanto valido, può deteriorarsi, fallire e praticamente finire:

Il peccato – ancor prima, il limite umano – può fare questo, ferire irreparabilmente la sostanza morale del matrimonio. Non si tratta di un'affermazione teorica; si tratta di una realtà di fatto. È la realtà a mostrare che il matrimonio può finire, anche se iniziato con le migliori intenzioni, anche se i coniugi lottano contro il fallimento di esso, a maggior ragione se il peccato rinforza i motivi di dissoluzione di esso. Stando così le cose, come per ogni peccato, come per ogni situazione determinata dal limite, anche nel caso del matrimonio fallito non deve mancare la possibilità di ricominciare una vita diversa, attraverso una nuova unione riconosciuta in qualche modo dalla Chiesa²¹.

Autori come Häring, Le Bourgeois, Legrain, Ruberg hanno visto nel *melange* tra le incertezze della prassi occidentale, specialmente nel primo millennio, e le necessità di fronteggiare la realtà un buon

²¹ Ci limitiamo a ricordare due autori, tra i tanti. L'esigenza di attingere al “principio di realtà” appare chiaramente in E. DREWERMANN, *Psicanalisi e teologia morale*, Brescia 1992, 216-219. Per lui non c'è alcun dubbio che il matrimonio possa fallire. Per questo motivo la Chiesa deve diventare capace di perdonare “il fallimento di un matrimonio”, non allontanare dalle mansioni ecclesiali “chiunque ha fallito nel proprio matrimonio malgrado tutti gli sforzi” e “non rifiutando la comunione del sacramento dell'altare a chiunque ha trovato in un nuovo matrimonio la propria via a Dio”. Sulla stessa linea si muove una appassionata perorazione: P. HAYOT, *La dissolution de fait du mariage*, in: “Revue de Droit canonique” 42 (1992), 119-130. Egli fa appello al realismo per affermare che non ha senso considerare esistente legalmente ciò che è oggettivamente finito. L'idea che sta sotto a tale affermazione è che la dissoluzione di fatto del matrimonio impone la dissoluzione giuridica. Deve intervenire il realismo, cioè la prima regola della pastorale della Chiesa. Si deve prendere atto di ciò che è, anche se in modo competente, solo così la Chiesa può essere davvero fedele al can. 1752 che colloca tutto il codice sotto la *suprema lex* dell'azione ecclesiale, che è la *salus animarum*.

motivo per volgersi a Oriente e «far propria l'idea orientale dell'economia ecclesiastica, intesa come atteggiamento di misericordia e benevolenza pastorale che va oltre la rigidità della norma, per farsi incontro alla fragilità della condizione umana segnata dal peccato»²².

c) Per ultimo è necessario aggiungere la posizione di chi inserisce questo problema all'interno di un progetto più vasto e articolato di pastorale del matrimonio²³. Gli autori sono certi che la pastorale matrimoniale cominci da lontano. Prima di tutto comincia con il tentativo di evitare il fallimento dei matrimoni preparando, lungo il percorso educativo, persone capaci di rapporti adulti e maturi e accompagnando le coppie verso il matrimonio. Essa continua con l'aiuto e l'assistenza alle giovani coppie nei primi anni di matrimonio e in particolari momenti di necessità. Si articola in una serie di servizi quali il sostegno alle coppie fallite nella rilettura della loro unione in ordine alla determinazione di un'eventuale nullità del matrimonio; l'accompagnamento spirituale dei coniugi abbandonati e rimasti soli; la cura delle coppie dei divorziati risposati desiderosi di un rapporto più profondo e più riconosciuto nella Chiesa. Dopo aver esposto le varie posizioni si passerà a sottolineare tre interventi che hanno avuto un'ampia ripercussione tanto a causa dei loro autori che dei loro contenuti. Per prima cosa si prenderà in considerazione la soluzione proposta dai vescovi della provincia ecclesiastica tedesca dell'Oberrhein (Seier, Lehmann, Kasper), che nel 1993 hanno pubblicato un ampio documento sulla pastorale dei divorziati risposati. Il punto focale su cui gravita il documento è la coscienza dei divorziati risposati. La via

²² Secondo molti autori cattolici, l'Oriente applicherebbe l'economia quando ammette la possibilità delle seconde e terze nozze dopo il fallimento della prima unione. Tralasciando il pensiero di B. Häring perché oggetto di studio in un secondo momento, vorremmo porre la nostra attenzione sugli altri autori. M. Legrain, dedica alla considerazione della pastorale ortodossa delle nuove nozze diverse pagine del suo *dossier Les divorcés remariés*. In un intervento successivo parlando della seconda *chance* che molte chiese concedono alle coppie separate afferma che non sarebbe necessariamente «una regressione», «un ritorno indietro», o un «tradimento dell'ideale evangelico» se la Chiesa cattolica ammettesse la possibilità di una seconda unione, che non necessariamente rivestirebbe il carattere sacramentale della prima, ma meriterebbe la qualifica di matrimonio onesto. Mons. A. Le Bourgeois, nel libro *Chrétiens divorcés remariés* ha intervistato su tale problema un teologo ortodosso come O. Clement alla ricerca di spunti utili per la pastorale cattolica. Infine R. Ruberg dedica quasi la metà della sua antologia *Nach Scheidung wiederverheiratet. Informationen, Reflexionen, Perspektiven* sui problemi delle seconde nozze a testi ortodossi o orientati verso la soluzione orientale.

²³ Si veda G. MURARO, *I divorziati risposati*; J. DAVID, (vescovo di La Rochelle e Saintes), *Davanti a Dio a mani vuote*; J. C. THOMAS, (vescovo di Versailles), *La vera conversione del cuore*, in: «Famiglia oggi. Documentazione» 16 (1993) 6, 4-9.

indicata è quella di aiutare gli interessati a trovare una decisione di coscienza, attraverso criteri che possano offrire un serio esame del precedente e attuale matrimonio. A questo documento ha risposto, il 14 settembre 1994, la Congregazione per la dottrina della fede con *La Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati*, firmata dal card. J. Ratzinger, nella quale viene sostanzialmente ribadita la dottrina della *Familiaris Consortio*. Nell'ottobre 1994 questa lettera è stata presentata ai fedeli dell'Oberrhein con l'accompagnamento contestuale di una seconda lettera dei loro tre vescovi per esprimere la ricezione del documento romano e insieme chiarire la posizione dei vescovi stessi. Il secondo teologo è B. Häring che più volte si è occupato della questione inerente i divorziati risposati²⁴, ma il suo pensiero ha preso consistenza nel libro *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*²⁵ L'A. auspica una nuova prospettiva guardando la prassi orientale. La Chiesa ortodossa consente un secondo matrimonio in alcuni casi, concedendo l'assoluzione del peccato commesso con la rottura del primo e dando la possibilità di partecipare pienamente alla comunione eucaristica ed ecclesiale a quanti vivono in seconde nozze. Il terzo intervento è quello di Basilio Petrà. Nella seconda parte del libro *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*²⁶ l'A. attraverso un'indagine storico-teologica riformula la dottrina dell'indissolubilità matrimoniale, partendo dal fatto evidente che la morte scioglie il vincolo coniugale. Con questa posizione la Chiesa latina ha aderito alle disposizioni di s. Paolo in 1Cor 7, accettando e così sanzionando con la sua potestà quanto stabilito dall'apostolo. Il volume ha suscitato notevole interesse in ambiti specialistici e ha incontrato forti reazioni²⁷.

Il 10 luglio 1993, i tre vescovi dell'Oberrhein pubblicano un documento pastorale dal titolo *Per l'accompagnamento pastorale di persone*

²⁴ Si vedano: *Sociologia della famiglia*, Edizioni Paoline, Roma 1962, 420-424; *Shalom. Pace. Il sacramento della riconciliazione*, Edizioni Paoline, Roma 1969, 149-156; *Assistenza religiosa ai divorziati e a quanti vivono in un matrimonio nullo*, in: "Concilium" 1970, n. 5, 151-160.

²⁵ B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, EDB, Bologna 1990.

²⁶ B. PETRA', *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1995.

²⁷ Si vedano i seguenti articoli: B. PETRA', *Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato*, in: "Rivista di teologia morale" (2000) 126, 247-256; A. RODRIGUEZ-LUNO, *L'estinzione del matrimonio a causa della morte. Obiezioni alla tesi di B. Petrà*, in: "Rivista di teologia morale" (2001) 130, 237-248; B. PETRA', *Risposta a Rodriguez-Luno*, in: "Rivista di teologia morale" (2001), 130, 249-258.

*con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati*²⁸. Il documento si articola in tre parti: una lettera introduttiva e di presentazione rivolta ai collaboratori pastorali a tempo pieno, donne e uomini; una lettera pastorale, destinata a essere letta in tutte le parrocchie della provincia ecclesiastica la domenica 5 settembre (prima e seconda parte) e domenica 12 settembre (terza e quarta parte); un testo più esteso, rivolto ai sacerdoti e agli operatori pastorali dal titolo *Principi fondamentali per l'accompagnamento pastorale*.

3.2. La Lettera Pastorale

È certo che i vescovi sentono che il problema dei divorziati e dei divorziati risposati pone una questione molto seria alla Chiesa, specialmente quando si tratta di ricercare un modo praticabile per testimoniare credibilmente la vicinanza di Dio: «Come possiamo essere loro vicini e aiutarli, come possiamo dischiudere loro nuove prospettive, coraggio di vivere e riconciliazione?». In questa ricerca i vescovi sentono di trovarsi in una situazione duplice. Da una parte la Chiesa non è libera, non “può agire ad arbitrio del singolo o secondo le opinioni della maggioranza”. Per la Chiesa è la Parola, la volontà e l'esempio di Gesù il criterio di valutazione. D'altra parte, essa, non può neanche chiudere gli occhi di fronte al fallimento di molti matrimoni. La Chiesa, sull'esempio dato da Gesù, deve dischiudere le porte della misericordia e della comprensione “a quelli che hanno fallito il loro matrimonio e che hanno deciso di contrarre un secondo matrimonio civile”, ed essere per loro una caritatevole compagna di viaggio. Essa deve far prendere coscienza ai divorziati risposati che fanno parte a pieno titolo della Chiesa e dunque della comunità parrocchiale: non sono scomunicati o addirittura espulsi dalla Chiesa, anche se i loro diritti sono in parte ridotti. La comunità, infine, deve offrire disponibilità e comprensione, senza rinchiudersi nella durezza e nella intransigenza. Riguardo all'esito dei colloqui per l'ammissione all'Eucaristia, il punto di riferimento fondamentale dei vescovi rimane il n. 84 della *Familiaris Consortio*, al quale si rinvia esplicitamente in *Lettera pastorale IV* come norma da osservare. Si aggiunge subito:

Il diritto canonico tuttavia, può istituire solo una norma generalmente valida, non può regolamentare tutti i singoli casi, a volte

²⁸ “Il Regno/Documenti” 38 (1993), 19, 613-622.

molto complessi. Per questo motivo andrà chiarito, nel colloquio pastorale, se ciò che vale in generale, risulta vero anche nella situazione concreta. Questo non può essere presupposto in maniera generica e vale anzitutto là dove gli interessati sono pervenuti ad una 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. In questi casi, e in quelli simili, il colloquio pastorale può aiutare gli interessati a trovare una decisione di coscienza, di cui si assume personalmente la responsabilità e che da parte della Chiesa e della comunità è da rispettare.

L'accompagnamento verso una matura decisione di coscienza è un dovere dei sacerdoti che sono autorizzati al servizio della Riconciliazione e dell'unità.

3.3. Principi fondamentali per l'accompagnamento pastorale

Per aiutare i divorziati risposati in questa decisione, i vescovi, ritengono indispensabile offrire delle indicazioni sui criteri che i collaboratori pastorali devono seguire e offrire: «Nelle direttive, elaborate appositamente per i responsabili della pastorale, abbiamo formulato alcuni principi fondamentali per l'accompagnamento pastorale delle persone con fallimenti matrimoniali». La convinzione che regge l'intervento dei vescovi è che la soluzione al problema dei divorziati risposati, non è semplice e netta, di conseguenza è necessario rintracciare principi che facciano da base a tutti gli sforzi pastorali. Tutto questo è riassunto in due principi: a) il principio di fedeltà all'insegnamento del Signore Gesù sul matrimonio (fedele per tutta la vita e del divieto di divorzio); b) il principio che le persone con fallimenti matrimoniali mantengono un diritto di cittadinanza nella Chiesa. Dopo aver esposto tali principi, essi, rintracciano il punto di partenza nella FC 84, quando si invita a «ben discernere le situazioni»²⁹. In continuità con quanto già affermato, i vescovi, ritengono necessario offrire una serie di criteri «che sono di grande aiuto per quella differenzia-

²⁹ «Quantum 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».

zione, richiesta anche dal papa Giovanni Paolo II, e per il giudizio sulle diverse situazioni»³⁰.

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 al precedente *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 riparati, fin dove è possibile. A questa riparazione appartiene anche il compimento dei doveri verso la donna e i figli del primo matrimonio (cfr. CIC can. 1071, 1.3). Si faccia attenzione se un *partner* ha infranto 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 vogliono partecipare anche alla vita sacramentale della Chiesa mossi da ragioni puramente religiose. Questi criteri che costituiscono una griglia che non deve essere applicata meccanicamente, potrebbero diventare degli elementi indispensabili per un dialogo chiarificatore con un prete giudizioso e maturo al termine del quale 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 (cfr. per questo CIC can. 843 § 1)». La possibilità di una simile decisione sembra riconosciuta anche nel caso in cui «domina

³⁰ Questa via pratica di risoluzione al problema dell'ammissione eucaristica non rimane esclusivamente tedesca e trova riscontro anche in altri ambiti linguistici. È in Germania, in Svizzera e in Austria, però, che trova lo sviluppo maggiore e ovunque offre sostanzialmente lo stesso quadro strutturale, pur presentandosi con variazioni o sistematizzazioni individuali. Potremmo ricordare le proposte sia di Lehmann che di Kasper. Nel 1969, il gesuita H. B. Meyer, pubblica un saggio nel quale, basandosi su una vasta letteratura, raccoglie alcune regole pratiche per l'accoglienza sacramentale dei divorziati risposati che diventeranno un punto di riferimento per tutti gli interventi successivi. Infine di notevole importanza sono gli *Orientamenti pastorali per i divorziati risposati* elaborati nell'aprile del 1968 dagli organismi diocesani della diocesi di Linz.

la convinzione che il matrimonio precedentemente e insanabilmente fallito non è stato mai valido. Una situazione simile è ben naturale se gli interessati hanno già percorso un cammino molto lungo di meditazione e di penitenza; c'è inoltre l'urgenza di considerare un insolubile conflitto di doveri, dove l'abbandono della nuova famiglia provocherebbe una grave ingiustizia». Il documento si ferma dinanzi alla decisione della coscienza³¹. «Una tale decisione può essere presa soltanto dal singolo, insostituibilmente, in una personale decisione di coscienza. Egli ha, però, a questo scopo, bisogno di un'assistenza illuminante e di un accompagnamento imparziale dell'autorità ecclesiale, che affini la coscienza e si preoccupi che l'ordinamento della Chiesa non ne venga ferito».

Nei paragrafi conclusivi il documento mette in guardia dall'adottare preghiere rituali ufficiali per i divorziati risposati o dal collocare celebrazioni eucaristiche per loro in connessione col matrimonio civile:

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'ordine che tutto sia in ordine. Questo vale per alcune celebrazioni eucaristiche, se collocate in tempo particolare, cioè in connessione col contratto matrimoniale civile.

Inoltre dà indicazioni pratiche sulla responsabilità concreta dell'accompagnamento pastorale, sottolineando la necessità che il sacerdote che affianca la coppia, quando non sia il parroco, informi quest'ultimo nel caso d'accesso all'Eucaristia. Annota che la solleci-

³¹ Affrontando lo stesso argomento la Commissione per la pastorale della famiglia dell'Episcopato francese, nel documento *I divorziati risposati nella comunità cristiana* (1992) si pone in modo diverso. Di fronte alla domanda: «È sufficiente agire secondo la propria coscienza?» il documento risponde che la persona non ha soltanto il diritto di seguire la propria coscienza, ma anche il dovere di illuminarla, sostenerla e formarla. La coscienza non è un oracolo, perché è sempre suscettibile d'essere informata e illuminata. Inoltre chiarifica come l'informazione, la formazione e l'illuminazione della coscienza avvengono attraverso la preghiera, la conoscenza della Parola di Dio, la partecipazione ai sacramenti, l'accompagnamento spirituale, la revisione di vita, l'attenzione accogliente del Magistero, tutte insieme costituiscono tante luci «perché la coscienza personale possa pienamente rispondere alla sua vocazione». Conclude questa riflessione sulla coscienza, ricordando che tutti i fedeli hanno la responsabilità di formare la coscienza intorno alle parole di Gesù: «Ciò che Dio ha congiunto, l'uomo non separi» (Mt 19,6).

tudine per i divorziati risposati va collocata in una pastorale globale del matrimonio e della famiglia e che i principi prospettati possono valere per altri tipi di soluzione.

Si presuppone infatti una pastorale globale del matrimonio e della famiglia che sia consapevole della vulnerabilità e della necessità di cura delle relazioni umane, della formazione della coscienza e della sua insostituibilità, così come della urgenza di un dialogo pastorale differenziato. Solo nel quadro di una visione così ampia, la premura per le persone qui richiamate può avere successo. Per questo sono anche necessari processi pazienti e a lunga scadenza di formazione teologica, spirituale e pastorale. Per il resto, anche la valutazione delle convivenze non matrimoniali temporanee o stabili, così come dei matrimoni tra cristiani contratti solamente civilmente, necessiterebbe di una analoga differenziata visione.

Il documento conclude ricordando che «solo se nella teoria e nella prassi del matrimonio il centro della fede cristiana viene fondamentalmente rinforzato, la Chiesa può impegnarsi senza ambiguità, verso le persone con matrimoni falliti, e in modo del tutto particolare verso i divorziati risposati». Le ultime parole sono riprese da Gregorio di Nazianzo: «Non esagerare in durezza, non indurre alla ribellione per debole compiacenza».

3.4. Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica circa la ricezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati

Questa lettera pubblicata dalla Congregazione per la dottrina della fede e che porta la data del 14 settembre 1994³², rappresenta la risposta più autorevole alle molti voci di singoli vescovi sulla questione e, in particolare, alla presa di posizione dei vescovi della regione ecclesiastica dell'Oberrhein. L'autorevolezza teologica e pastorale di tale documento, così come la sua vasta accoglienza, forse, è stata la causa principale di tale pubblicazione. Le forme d'ammissione dei divorziati risposati alla comunione eucaristica fondate sulla valutazione della coscienza individuale degli interessati stessi, sono molto lucidamente e correttamente ricordate al n. 3 della Lettera:

³² "Il Regno/Documenti" 39 (1994), 19, 577-580.

Negli ultimi anni in varie regioni sono state proposte diverse soluzioni pastorali secondo cui certamente non sarebbe 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 loro precedente matrimonio, pur non potendolo dimostrare nel foro esterno, oppure quando avessero già trascorso un lungo cammino di riflessione e penitenza, o anche quando per motivi moralmente validi non potessero soddisfare l'obbligo della separazione.

La Lettera ricorda che alcuni troverebbero in questo una soluzione pastorale "tollerante e benevola", per poter rendere giustizia alle diverse situazioni dei divorziati risposati. In special modo quando esiste la possibilità di subordinare tale decisione al colloquio "con un sacerdote prudente ed esperto", il quale però "sarebbe tenuto a rispettare la loro eventuale decisione di coscienza ad accedere all'eucaristia, senza che ciò implichi un'autorizzazione ufficiale". La Congregazione respinge la prassi pastorale che abbiamo ricordato per tre ordini di motivi: 1) la verità del matrimonio indissolubile; 2) il carattere oggettivo e pubblico/ecclesiale del vincolo matrimoniale e i limiti del potere della coscienza su di esso; 3) le nuove vie offerte dal diritto canonico, che rendono inutile la soluzione della "buona coscienza".

1) Per prima cosa, dunque, la verità del matrimonio indissolubile. Di fronte alle nuove proposte pastorali, la Congregazione sente doveroso richiamare la dottrina e la disciplina della Chiesa. «Fedele alla parola di Gesù Cristo, la Chiesa afferma di non poter riconoscere come valida una nuova unione, se era valido il precedente matrimonio. Se i divorziati risposati si sono risposati civilmente, essi si trovano in una situazione che oggettivamente contrasta con la legge di Dio e perciò non possono accedere alla comunione eucaristica, per tutto il tempo che perdura tale situazione» (n. 3). Questa norma non ha affatto, prosegue la Lettera, un «carattere punitivo o comunque discriminatorio», ma esprime una situazione oggettiva «che rende di per sé impossibile l'accesso alla comunione eucaristica» (n. 4). Per i fedeli che rimangono in tale situazione matrimoniale l'accesso alla

comunione eucaristica è aperto unicamente dall'assoluzione sacramentale, possibile solo alle condizioni previste da FC 84.

2) La coscienza individuale non può stabilire l'esistenza o l'inesistenza di una realtà oggettiva, dunque neppure l'esistenza o meno del precedente matrimonio o del valore della nuova unione. Il matrimonio non è una semplice realtà coscienziale, ma «in quanto immagine dell'unione sponsale tra Cristo e la sua Chiesa, e nucleo di base e fattore importante nella vita della società civile, è essenzialmente una realtà pubblica» (n. 7). L'unione crea “per ciascuno dei coniugi e per la coppia” una situazione specificamente ecclesiale e sociale. Di conseguenza il giudizio sulla propria condizione matrimoniale include un necessario riferimento al senso ecclesiale del matrimonio e alle leggi canoniche obbliganti in coscienza. Il matrimonio non può rimanere un fatto privato tra Dio e l'uomo.

3) Ciò che giova per il bene dei fedeli, prosegue la Lettera, è attenersi al giudizio della Chiesa e osservare la «vigente disciplina circa l'obbligatorietà della forma canonica» (n. 9), in quanto necessaria per la validità dei matrimoni cattolici. La Lettera da una parte conferma la competenza esclusiva dei tribunali ecclesiastici “nell'esame della validità del matrimonio dei cattolici”, dall'altra offre nuove vie «per dimostrare la nullità della precedente unione, allo scopo di escludere per quanto possibile ogni divario tra la verità verificabile nel processo e la verità oggettiva conosciuta dalla retta coscienza» (n. 9). Nuove vie che secondo Pompedda possiamo ritrovare in CIC, cann. 1536 §2 e 1573³³. L'A., Uditore di Rota, al quale è stata dedicata un'intera pagina dell'“Osservatore Romano” del 28 maggio 1992, dopo aver sottolineato il rischio di soggettivismo implicito nell'adozione della soluzione in foro interno, afferma:

Comunque già la normativa canonica in proposito è quanto mai ricca di equità e larghezza di criteri valutativi. Così, per esempio, si riconosce espressamente valore di prova alle stesse dichiarazioni delle parti e quindi dei coniugi (can. 1536 §2); né si esclu-

³³ Nelle cause che riguardano il bene pubblico, la confessione giudiziale e le dichiarazioni delle parti, le quali non siano confessioni, possono avere efficacia probatoria, da valutarsi dal giudice insieme con le altre circostanze della causa, tuttavia ad esse non può essere attribuito valore di prova piena, se non accedano altri elementi che le rafforzino completamente (can. 1536 § 2). «La deposizione di un unico *teste* non può fare piena fede, a meno che non si tratti di *teste* qualificato che deponga su fatti operati d'ufficio, o le circostanze di cose e persone non suggeriscono altro» (can. 1573).

de che tali dichiarazioni, se corroborate da altri elementi, come pure che l'affermazione di un *teste* convalidata da circostanze oggettive e personali (can. 1573), possano costituire prova piena anche in cause quali quelle di nullità di matrimonio.

Un altro esempio di quanto affermato è la lettera del card. Ratzinger a "The Tablet" del 26 ottobre 1991 quando afferma:

Potrei aggiungere, inoltre, che i numerosi abusi commessi sotto la rubrica di soluzione in foro interno attestano la pratica non funzionale della soluzione in foro interno. È per ragioni come queste che la Chiesa in tempi recenti, in modo specialissimo nel Nuovo Codice di diritto canonico, ha allargato i criteri per l'ammissibilità della testimonianza e della prova nei tribunali matrimoniali cosicché non sorgesse il bisogno di appello a una soluzione in foro interno. Naturalmente in qualche rarissimo caso nel quale l'appello alla pratica canonica della Chiesa non avesse giovato e fosse in questione una materia di coscienza, si può far ricorso alla sacra Penitenzeria.

3.5. La "Lettera" contestuale dei Vescovi dell'Oberrhein

Contestualmente al documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, i vescovi della regione ecclesiastica dell'Oberrhein pubblicano una lettera (ottobre 1994), che accompagna la ricezione dello scritto Vaticano³⁴. La Lettera comprende sette punti e ricostruisce il processo dialogico che ha accompagnato l'intera vicenda. I vescovi affermano che fra loro e Roma "non esiste dissenso di sorta su tutte le questioni fondamentali della dottrina della Chiesa" e che Roma non ha potuto accettare la soluzione di coscienza ipotizzata. Sottolineano, peraltro, che la differenza riguarda il problema della prassi pastorale in singoli casi e non certo la dottrina. Confermano la necessità di continuare a ricercare per superare il problema di fondo «il giusto rapporto fra norma oggettiva generalmente valida e la decisione della coscienza personale». Il punto quattro sembra il più importante, perché dedicato alla fondazione più accurata della posizione pastorale assunta nel documento del 1993. L'intento principale, affermano i vescovi, era quello di porre ordine e di sanare un trattamento a volte arbitrario dei divorziati risposati e ad una ricezione

³⁴ "Il Regno/Documenti" 39 (1994) 19, 581-583.

della comunione qua e là poco attenta e a volte francamente inammissibile. Ciò è stato fatto introducendo un atteggiamento differenziato, ricorrendo a categorie esistenti nella tradizione ecclesiale. Secondo i vescovi dell'Oberrhein la controversia suscitata dal loro documento, riguarda soprattutto il 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» (n. 5)³⁵. Questo punto tocca il cuore della questione. I vescovi ribadiscono il fatto che non partono dalla possibilità dell'ammissione, ma dalla possibilità dell'accostamento soggettivo all'Eucaristia; ciò non significa ammettere i divorziati risposati ufficialmente alla santa comunione, ma dare la possibilità a qualcuno di loro, dietro conveniente consiglio da parte di un sacerdote, di ritenersi autorizzato dalla sua coscienza orientata alla verità di accostarsi alla santa comunione. La domanda principale sembra essere: «A quali condizioni un credente divorziato risposato può in coscienza ritenere di poter accostarsi all'Eucaristia?» e non l'altra: «A quali condizioni la Chiesa può ammettere all'Eucaristia?». La differenza fra “ammettere” e “accostarsi” è, secondo i vescovi, fondamentale. Non si tratta di approvazione, ma piuttosto di un chiarimento teso ad oggettivare la situazione di tolleranza. Essa può appoggiarsi alla tradizione orientale, come è suggerito dal riferimento alla prop. 14, n. 6 del Sinodo della famiglia del 1980³⁶. Alla fine del punto cinque si prende atto del fatto che la Congregazione respinge l'indicazione pastorale del 1993:

Come risulta dal documento della Congregazione per la dottrina della fede che ora vi trasmettiamo, essa, richiamandosi all'esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, non ha potuto accettare la nostra posizione su questo punto. Dobbiamo quindi prendere atto del fatto che il documento della Congregazione per la dottrina della fede non accetta, a livello di Chiesa universale, alcune

³⁵ La tradizione della chiesa ha introdotto il concetto di *epikeia* (eccezione), di *aequitas* canonica. Queste categorie non significano «soppressione della legislazione vigente e della norma valida, ma della sua applicazione, in situazioni difficili e complesse, secondo “diritto d'equità”, in modo da rendere giustizia all'unicità della singola persona» (n. 4). L'applicazione di queste categorie non ha nulla a che vedere con la cosiddetta pastorale della situazione, ma significa applicare la norma alla singola persona, senza che la norma stessa ne risulti soppressa.

³⁶ Il Sinodo ha domandato «una nuova e più approfondita ricerca, tenendo conto anche della prassi delle chiese orientali, allo scopo di rendere ancor più completa la misericordia pastorale».

affermazioni contenute nella nostra lettera pastorale e nei nostri principi, per cui esse non possono essere una norma vincolante dell'azione pastorale.

È certo che la posizione dei tre vescovi è in contraddizione con quella ufficiale della Chiesa; essi più che sul piano dottrinale si trovano in disaccordo sulla prassi pastorale in singoli casi. I vescovi ribadiscono l'indissolubilità del matrimonio e la loro preoccupazione principale che «è cercare responsabilmente soluzioni pastorali viabili in situazioni difficili» (n. 6). In definitiva, si tratta di determinare «il giusto rapporto fra la norma oggettiva generalmente valida e la decisione della coscienza personale» (n. 6). Il punto sette contiene un impegno da parte dei vescovi e un appello/preghiera da parte dei collaboratori pastorali. Si promette di continuare a trovare risposte teologicamente e pastoralmente responsabili e capaci di produrre consenso. D'altra parte si invita le persone interessate a non scoraggiarsi. Si conclude confidando che si agisca in modo pastoralmente responsabile e alla luce dei principi citati: «Vi preghiamo di non abbandonarvi allo scoraggiamento e di non lasciarvi andare a precipitose reazioni critiche, ma di cercare, nella fedeltà al messaggio di Gesù Cristo e alla fede della Chiesa, nonché in solidarietà con le persone direttamente interessate e in comunione con tutta la Chiesa, soluzioni responsabili per i singoli casi».

3.6. B. Häring e la tradizione ortodossa

Nel libro *Pastorale dei divorziati: una strada senza uscita?*³⁷, Häring riassume la sua posizione, la rende più chiara ed auspica fortemente che la Chiesa Cattolica, spinta da un coraggio nuovo, spirituale e pastorale, prenda esempio dalla Chiesa ortodossa e dalla sua pratica dell'*oikonomia*³⁸: «Le Chiese ortodosse nelle loro migliori tradizioni hanno sempre fatto di tutto per sanare matrimoni recuperabili soprattutto nell'iniziazione a quel perdono che sa rimarginare le ferite,

³⁷ B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati una strada senza uscita?*, EDB, Bologna 1990.

³⁸ «*Oikonomia* significa l'intero ordine salvifico di Dio inteso quale buon Padre di famiglia, e una spiritualità che è modellata dalla lode resa all'«Amministratore» (*oikonomos*) pieno di misericordia della Chiesa, dalla fiducia del Buon Pastore, che conosce ciascuno e chiama ciascuno per nome e che in caso di necessità lascia al pascolo le 99 pecore sane e, con lo stupore, si mette alla ricerca, con amore e volontà salvifica dell'unica pecora smarrita» (p. 44).

il che peraltro era ed è tuttora un punto essenziale della loro prassi basata sull'*oikonomia*» (p. 47). Ma secondo la tradizione orientale risanare non è sempre possibile. Anche la “morte morale”³⁹, la “morte psichica”⁴⁰ e la “morte civile”⁴¹, di un matrimonio dovrebbero essere affrontate secondo il principio dell'*oikonomia*, la quale non si chiede, come nella Chiesa cattolica, “se il matrimonio fu valido o meno, bensì se il matrimonio in quanto rapporto interumano salvifico sia reso definitivamente impossibile” in queste situazioni. *L'oikonomia* mette in primo piano il dovere d'amare e di aiutare a guarire, ma accetta la benedizione di un secondo matrimonio, dopo il fallimento della prima unione valida: «All'interno delle chiese ortodosse sparse nel mondo esiste una certa molteplicità di riti, che però hanno tutti in comune questo aspetto: si ricorda con dolore il fallimento del primo matrimonio; si pone l'accento sulla magnanimità di Dio e sulla sua misericordia; risulta con chiarezza che non si insiste sul diritto, ma si è invitati a ringraziare Dio per la sua economia salvifica basata sulla bontà e sulla volontà salvifica» (p. 54). Tale benedizione avviene in un clima penitenziale, ma anche di lode alla magnanimità e alla misericordia di Dio, di ringraziamento per la sua economia salvifica che riaccoglie il peccatore⁴². Häring, ricordando la non praticabilità della seconda

³⁹ Si è sempre considerata la “morte morale” come un dato di fatto quando, in seguito a comportamenti scorretti, una convivenza non ha più nulla a che fare con il sacramento di salvezza: ad esempio, quando un coniuge rende impossibile al *partner* la pratica spontanea della propria fede, oppure vuole indurlo o costringerlo a colpe gravi, o ne minaccia seriamente la vita e l'integrità psico-fisica, e simili, né si può sperare con certezza in un cambiamento.

⁴⁰ È assimilabile a quella che in Occidente le scienze sociali indicano come “morte sociale”. Appartengono a coloro che soffrono di questa morte in modo particolare i malati di mente.

⁴¹ Si intende la dichiarazione di morte presunta, ma anche altre situazioni. «In un ampio settore della tradizione ispirata all'*oikonomia* anche una condanna all'ergastolo dopo un delitto grave è considerata “morte civile”, poiché e in quanto non è più possibile una vita matrimoniale».

⁴² Ci sembra tipica questa preghiera che rende inequivocabilmente chiaro come il secondo matrimonio sia ispirato all'*oikonomia*: «Signore Gesù Cristo, tu che sei la Parola di Dio, tu che sei stato innalzato sulla croce mirabile e donatrice di vita, tu che hai stracciato il documento della colpa che era stato scritto contro di noi, e che ci ha redenti dal dominio del diavolo, cancella le colpe dei tuoi servi i quali, non essendo in grado di sopportare il caldo e il peso del giorno e l'ardore della carne, si presentano insieme per un secondo matrimonio, come tu hai ordinato per amore della nostra debolezza, tramite il vaso della tua elezione, l'apostolo Paolo dicendo: “È meglio sposarsi nel Signore, che bruciare”. Tu dunque, che sei buono e ami gli uomini, abbi misericordia e perdona, cancella, condona, assolvì le nostre colpe; poiché tu ti sei fatto carico delle nostre trasgressioni; nessuno infatti è senza peccato o macchia, all'infuori di te soltanto (...). Tu infatti, o Dio, sei il Dio di quanti sono disposti a pentirsi e a te innalziamo la nostra lode».

unione nella Chiesa cattolica, auspica un «cammino verso una prassi ispirata all'*oikonomia* nella nostra Chiesa».

È nostro dovere imprescindibile lavorare, all'interno della comunità ecclesiale, per il formarsi di una mentalità sana e decisamente aperta ad un ecumenismo vissuto. Per questo è necessaria non soltanto una comprensione non polemica delle altre tradizioni, bensì anche una misura elevata ad apprendere, e di umiltà che ci consenta di reintegrare, con lo sguardo rivolto al Vangelo, elementi validi della primitiva tradizione comune nel nostro pensiero teologico e nella nostra pietà (pp. 57-58).

In linea con quanto affermato l'A. fa alcune proposte che si muovono su quattro versanti: a) una diversa spiritualità e accostamento "terapeutico"; b) un superamento del *tuziorismo giuridico*⁴³; c) rivalutazione all'interno della teologia cattolica del principio dell'*epicheia*⁴⁴; d) si richiama alla possibilità del foro interno.

a) Lo spirito diverso improntato sull'*oikonomia* coincide, per Häring, "con determinate forme di consulenza psicoterapeutica". I direttori di anime sapranno svolgere la loro funzione se non si limiteranno "a dettare in senso unidirezionale, una soluzione legale, o a imporre un obbligo", ma se sapranno "cogliere il battito del polso della coscienza" dell'interlocutore «con attenzione e partecipazione»⁴⁵. Invece di limitarsi a porre le "persone di fronte ad una norma" bisogna ascoltare con pazienza «come il nostro interlocutore stesso stia ricercando la via giusta per raggiungere l'intimo della propria coscienza,

⁴³ C'è da parte dell'A. una forte contestazione del tuziorismo, in questo senso mi sembra di notevole importanza ciò che dice a p. 63: «Il tuziorismo dei moralisti rigoristi affermava che, in caso di conflitto fra la libertà da un lato e un dubbio obbligo legale dall'altro, soprattutto là dove si fosse trattato di un precetto divino o naturale, la libertà doveva cedere il passo, finché non si fosse dimostrata in modo certo e inequivocabile la non esistenza o la non applicabilità di una legge. Alla base di questa posizione c'era l'errato convincimento che l'operare il bene e l'agire secondo la legge coincidono perfettamente. I rigoristi non vedevano alcun spazio per la libertà creativa».

⁴⁴ Nel libro viene citata la nozione di *epicheia* data da S. Alfonso nella sua *Theologia moralis*, I, 201: «*Epicheia* significa l'eccezione fatta di un caso, quando nella situazione si può giudicare con certezza, o per lo meno con grande probabilità, che il legislatore non aveva intenzione di far rientrare tale caso sotto la legge. Questa *epicheia* ha la propria applicazione non soltanto nell'ambito delle leggi umane, ma anche per quanto attiene alle leggi morali naturali, là dove, date le circostanze in cui avviene l'azione, non sia presente nessuna malizia».

⁴⁵ «Nel caso della consulenza psicoterapeutica dei divorziati, siano essi risposati o in procinto di contrarre un secondo matrimonio, seguiremo una prospettiva fondamentale di Victor Frankl e di altri psicoterapeuti» (p. 59).

quali siano le sue motivazioni e le ragioni che lo spingono ad agire» (p. 60). L'attenzione non deve essere rivolta ad una norma legale, ma all'azione di grazia dello Spirito Santo⁴⁶. È la coniugazione tra questa spiritualità improntata sull'*oikonomia* e le norme fondamentali cui s'ispira l'amore risanante, che darà prova di sé «nel doloroso periodo di travaglio e riflessione che segue alla rottura di un matrimonio, e che spesso non risulta affatto facile» (p. 60). «È un periodo caratterizzato dalla rielaborazione di esperienze laceranti, dei propri fallimenti, dalla riflessione su quale potrebbe essere per i divorziati stessi, nella loro situazione concreta, la cosa migliore da fare, o quanto meno il male minore». Questa riflessione potrebbe aprire la strada verso una decisione di coscienza e la possibilità di un secondo matrimonio. Di fronte a ciò il Pastore non può dare una convalida diretta, ma può e deve esprimere il proprio rispetto per una decisione di coscienza assunta con onestà, anche se non si potrà evitare di prendere in considerazione il problema di come reagiranno la comunità ecclesiale e il suo ministro. Comunque è possibile una soluzione sulla base dell'*epicheia* o ricorrendo al foro interno, quando si tratta di divorziati «che vivono serenamente un secondo matrimonio e che, anzi sono giunti alla fede o a una conversione proprio in questa situazione, mentre durante il matrimonio fallito o non appartenevano affatto alla Chiesa o erano del tutto distaccati da essa, possiamo trovare una soluzione che corrisponda tanto all'atteggiamento ispirato alla *oikonomia* quanto alla nostra migliore tradizione» (p. 61).

b) L'A. cerca di superare una visione prettamente legalista e, di pari passo, un tuziorismo (legalismo) eccessivo in riferimento alla dubbia validità del primo matrimonio. I tribunali ecclesiastici, secondo Häring, richiedono come condizione per la dichiarazione di invalidità di un matrimonio prove e documentazioni certe al cento per cento, ciò comporta che anche in base al dubbio più sottile si impone l'obbligo dell'indissolubilità.

⁴⁶ «Nelle chiese orientali, la spiritualità e la prassi della *oikonomia* non sono pensabili senza la loro teologia e spiritualità, che pongono una cura particolare nel dare il giusto rilievo alla pneumatologia. Tale spiritualità si costruisce sulla fede nello Spirito Santo (il *Parakletos*), il Consolatore e Colui che rende possibili tutti i beni, lo Spirito di verità, che amandoci ci introduce alla verità annunciata da Gesù, al suo amore e alle sue premure di Pastore. Si tratta della fede fiduciosa nello Spirito Santo, che ci insegna la sapienza e ci comunica il dono del discernimento degli spiriti, se sapremo dedicarci interamente e con umiltà alla lode di Dio, la quale ci dischiude il senso del comandamento e della legge in tutto e per tutto nella prospettiva dell'ordinamento salvifico» (p. 45).

Dietro a un siffatto tuziorismo – a questo voler camminare sul sicuro ad ogni costo – si cela il timore di pregiudicare la sacramentalità del matrimonio tollerando una seconda unione. Si arriva così ad applicare proprio in questo settore delicatissimo la più aspra pressione in nome di un tuziorismo legalistico. Si dimentica il principio mai contestato: “I sacramenti sono per l’uomo”, e l’assioma ancor più chiaro: la legge è per l’uomo, e non l’uomo per quelle leggi la cui legge vincolante risulti discutibile» (p. 64-65).

La Chiesa secondo questa visione dovrebbe prendere le distanze da un tuziorismo che non ha nessun fondamento. Di fronte ad un matrimonio irrimediabilmente morto, essa non dovrebbe avere alcuna reticenza di concederne un secondo: «A quei divorziati che sono personalmente convinti dell’invalidità originaria della loro prima unione, condannata perciò al fallimento, dovrebbe essere concessa la libertà di risposarsi “nel Signore”» (pp. 65-66)⁴⁷.

c) Di pari passo a quanto affermato è la riscoperta della *epicheia*. «La *epicheia* è una preziosa dimensione della virtù della saggezza, che si applica quando si devono prendere decisioni relative a casi in cui si verificano collisioni di leggi e di doveri. Si tratta di un pilastro fondamentale dell’etica della responsabilità e dell’educazione alla maturità cristiana e umana». Il punto di partenza della casistica relativa all’*epicheia* è il caso in cui «il pastore di anime e anche gli interessati giungono a formulare con chiarezza il giudizio secondo il quale il primo matrimonio, tenuta presente la sana dottrina e l’attenta considerazione della disciplina ecclesiastica non era valido» (p. 79). Grazie alla virtù dell’*epicheia*, gli interessati sono fondamentalmente giustificati a contrarre un secondo matrimonio, e, a modo di vedere dell’A., il “pastore di anime può presiedere, con grande discrezione, alla celebrazione delle nozze”. È certo che l’*epicheia* deve entrare là dove una dichiarazione di nullità è stata negata «perché non tutte le prove erano disponibili»⁴⁸. L’A. cerca di togliere di mezzo l’idea che

⁴⁷ L’A. esprime una riserva: «Al coniuge che si fosse comportato in modo tale da pregiudicare in maniera dolorosa e scandalosa il suo primo matrimonio, si dovrebbe offrire la possibilità di un’adeguata terapia, prima di acconsentire a un suo secondo matrimonio, e questo anche nel caso di una probabile invalidità delle prime nozze, per il suo bene e per il bene di un suo eventuale *partner* futuro» (p. 66).

⁴⁸ «Qualora il tribunale ecclesiastico fosse dell’idea che un nuovo matrimonio contratto fra divorziati convinti dell’invalidità delle prime nozze fin dall’inizio, debba essere provato di

le soluzioni adottate sulla base dell'*epicheia* toccano solo la decisione di coscienza. Esse «sono di norma, il frutto di consultazioni accurate, anche con pastori d'anime e, grazie a registrazioni in documenti ecclesiastici, toccano in molti modi il foro esterno» (p. 80).

d) Häring prosegue considerando quei casi che non possono essere risolti neanche ricorrendo all'*epicheia*⁴⁹. «In quanto segue tratteremo invece di decisioni di coscienza, che riguardano il *forum internum*, il foro interno della prassi ecclesiastica sacramentale, e che non raggiungono, per primo, l'ambito esterno del diritto». L'A. entra in aperta polemica con la prassi della Chiesa cattolica. Dopo aver ribadito che, a volte, il secondo matrimonio può diventare un cammino di ritorno alla fede o la via a una prima conversione e, dopo aver portato il caso di chi dopo un periodo di rimorso e di inquietudine interiore è giunto alla convinzione di essersi comportato più o meno giustamente, ipotizza il possibile accostamento ai sacramenti.

La sua polemica prosegue prendendo in considerazione il n. 84 della F.C. quando afferma: «Se l'uomo e la donna, non potendosi separare, s'impegnano però a vivere in piena astinenza, vale a dire s'astengono da atti che sono riservati agli sposi, e quando non sussista il pericolo dello scandalo». Il vivere come "fratello e sorella" è secondo l'A. un retaggio di cerchie rigoriste che però non troverebbe conferma nelle obiezioni fatte da psicoterapeuti, sacerdoti e consulenti matrimoniali che parlano di «imposizione di pesi insopportabili»⁵⁰.

diritto, esso è tenuto per giustizia a non imporre agli interessati pesi gravosi. So di casi in cui una donna divorziata senza sua colpa, il cui primo matrimonio aveva escluso categoricamente la benedizione dei figli, ha dovuto attendere per anni l'annullamento del suo primo matrimonio, finché diventò troppo anziana per avere bambini. Qui emergono motivi molto validi tanto per l'applicazione della *epicheia*, quanto per il dovere di non porre nessuno, in futuro, di fronte a questa grave decisione: o attendere, oppure vedersi costretto a risolvere il caso ricorrendo all'*epicheia*» (p. 79).

⁴⁹ «Penso anzitutto a quei casi veramente toccanti nei quali si tratta di divorziati non colpevoli e abbandonati contro il proprio volere, sebbene mi renda conto che esistono tutta una serie di passaggi, con carenze più o meno gravi persino con colpe intenzionali. Penso anzitutto a quelle persone che si sono risposate (dopo un divorzio o una separazione), e che hanno compiuto questo passo contro la disciplina della chiesa con il cuore affranto, perché convinti di doverlo fare per provvedere all'educazione dei figli ancora piccoli o semplicemente perché, per svariati motivi, non se la sentivano di vivere da soli. Inoltre, limito le mie proposte a situazioni nelle quali sia esclusa del tutto la possibilità di restaurare il primo matrimonio» (p. 81).

⁵⁰ L'A. riporta l'intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla soluzione che riguarda il foro interno e l'interrogazione che i vescovi degli Stati Uniti fecero alla medesima. È degno di nota il fatto che nelle due situazioni si menzioni la formula "come fratello e sorella". La medesima tendenza si può riscontrare nel Sinodo dei vescovi del 1980, è il papa che secondo l'A. interpreta in modo restrittivo.

Per quanto riguarda lo scandalo, è doveroso prendere in considerazione le «situazioni e condizioni concrete che si verificano di volta in volta»⁵¹. Promuovere la stabilità del matrimonio ricorrendo a misure di severo rigore contro persone innocenti è un'operazione «che induce a chiedersi se non sia il caso di interpretare il brano sul pericolo di scandalo in ben altri termini» (p. 85). «L'esclusione dai sacramenti della Chiesa di persone divorziate senza loro colpa e che vivono una seconda unione, questa volta positiva, non contribuirà certo, oggi, a rafforzare la fedeltà al vincolo indissolubile del matrimonio e/o a rinvigorire i cristiani nella tentazione» (ivi). Questo punto si chiude con l'esortazione di S. Alfonso secondo cui «nella confessione non si devono imporre determinate esigenze qualora si preveda che, così facendo, anziché illuminare la coscienza la si sconcerta e si crea il pericolo che dei peccati "materiali" diventino peccati formali». L'A. auspica un'accoglienza di chi «dopo un divorzio scandaloso e gravemente peccaminoso ha fatto seguire un matrimonio civile altrettanto scandaloso» quando ci sono «segnali chiari e concreti di ravvedimento»⁵². Di notevole interesse risultano le seguenti conclusioni:

Essendo noi tutti redenti da Cristo e avendo tutti bisogno di perdono, ci troviamo legati da un profondo vincolo di solidarietà con gli altri peccatori. Se ci comportiamo con asprezza verso il prossimo e lo guardiamo con disprezzo, finiremo noi stessi col far parte della comunità di perdizione che lega tra loro quanti si autogiustificano. Se invece sapremo vivere con riconoscen-

⁵¹ «In Germania, in Austria e in Svizzera, la situazione è tale che la stragrande maggioranza dei fedeli praticanti si scandalizza piuttosto quando dei divorziati innocenti, nel caso in cui si siano risposati, vengono esclusi dai sacramenti. Così ad esempio, da un questionario proposto a oltre seimila lettori della rivista cattolica *Weltbild* emerse il quadro seguente alla domanda: "Si deve ammettere ai sacramenti chi, essendo divorziato senza sua colpa, si è risposato?", l'86% rispose sì, mentre soltanto l'11,4% disse di no» (p. 85).

⁵² Häring porta tre condizioni: 1. Là dove è possibile, penso alla richiesta di rinunciare al legame peccaminoso, quanto meno nel caso in cui l'ex coniuge sia disposto a perdonare il coniuge infedele e a ricominciare con lui la vita matrimoniale nell'amore risanante. Ma purtroppo, questo risulta spesso impossibile. 2. È doveroso riparare al torto inflitto al divorziato innocente, nella misura delle possibilità. Occorre ricercare con pazienza e tenacia il suo perdono, e ammettere la propria colpa. Talvolta può essere utile coinvolgere, nell'opera della riconciliazione umana, un mediatore. Ovviamente, anche i danni materiali devono essere riparati, così come si deve pensare all'assistenza dei figli nati nel primo matrimonio. Nel caso in cui i figli siano stati sottratti ingiustamente al coniuge innocente divorziato o abbandonato, essi gli dovranno essere restituiti, nella misura in cui questo è umanamente possibile e risulta vantaggioso per i figli stessi. 3. Il coniuge che ha dato scandalo con le sue infedeltà deve mostrare chiaramente, per un determinato periodo, la volontà di tornare alla prassi della fede.

za, attingendo alla comunità di salvezza e in virtù della grazia immeritata, per noi non ci saranno casi “disperati”. In qualità di Chiesa santa e peccatrice, la comunità ecclesiale è chiamata a rendere visibile non soltanto la serietà esigente della sequela di Cristo, ma ancor più l’amore condiscendente e sanante del Redentore. La Chiesa nel suo insieme, e ogni singolo cristiano in essa, devono diventare segni visibili della grazia salvatrice e liberante di Dio. In profonda solidarietà salvifica vogliamo sforzarci, insieme, con atteggiamento di riconoscenza per la grazia di cui siamo oggetto e consapevoli della nostra debolezza, di camminare verso la vera libertà e fedeltà alla quale Cristo ci ha chiamati. Ad essa appartiene anche l’essere liberi da un rigore eccessivo e da giudizi espressi senza amore. Soltanto vivendo in stupita ammirazione per la riconciliazione e la salvezza immeritata che continua a prodursi in noi stessi, e in una lode resa incessantemente al divino “Amministratore” che è ricco di misericordia, saremo guariti dalla nostra cecità, liberati da ogni forma di autogiustificazione e resi capaci di diventare testimoni attendibili dell’amore fedele e risanante del Buon Pastore. Per questo, abbiamo bisogno non da ultimo del dono del discernimento degli spiriti, che ci concederà lo Spirito di verità, il “Consolatore” promesso da Cristo. (pp. 91-92).

3.7. B. Petrà: le seconde nozze dei vedovi nella tradizione latina

Per capire la posizione dell’A.⁵³, vorremmo partire dalle sue conclusioni. Egli mostra come la problematica dei divorziati risposati non sia solo una questione pastorale di grandi e dolorose dimensioni capace di determinare un serio disagio in chi è chiamato per ministero a dare risposta ai credenti, ma tocca anche «delicati e sensibili punti della dottrina cattolica del matrimonio». Di fronte a questa complessità, una prima tentazione è quella di far fronte attraverso semplici soluzioni pastorali, occasionali e contingenti, per lo più per foro interno. Tentazione che non porta ad una soluzione vera e propria, né è capace di edificare la Chiesa, ma «aumenta lo sconcerto, facilita il dubbio sul senso stesso del diritto della Chiesa, e cosa ben peggiore, suscita una sensazione di ipocrisia». L’altra tentazione è quella di volgere lo sguardo ad altre tradizioni cristiane, specialmente quella greca, per-

⁵³ B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire*, EDB, Bologna 1995, 113-247.

ché più vicina alla nostra. Questo approccio che appare a tanti facile, ecumenico e produttivo in realtà è discutibile. Le grandi tradizioni cristiane «non sono una sorta di assemblaggio di pezzi separati e di diversa provenienza», ma sono “flussi di vita, sono realtà organiche” capaci di assimilare elementi provenienti da altre tradizioni solo se questi ultimi sono trasformabili e diluibili nella loro vivente continuità. Il tentativo dell’A., in questo senso, è quello di «percorrere una via interna alla tradizione latina, per ritrovare in essa gli elementi stessi dell’*impasse* dottrinale che la problematica dei divorziati risposati ha fatto e fa emergere» (p. 250). Da qui nasce la domanda rivolta alla tradizione latina sul perché si è sempre ritenuto e accettato che la morte sciogliesse il vincolo coniugale. La risposta più coerente, secondo l’A., è che la Chiesa latina ha aderito alle disposizioni apostoliche di s. Paolo in 1Cor 7 sanzionando con la sua potestà quanto stabilito dall’apostolo. «Se questo è vero, la potestà della Chiesa si esercita allora anche sui matrimoni rati e consumati. Niente impedirebbe che tale potestà potesse estendersi, in piena continuità con l’attitudine paolina e *pro bono animarum*, ai matrimoni irreversibilmente finiti sul piano della oggettività storica e come tali determinabili da un giudizio della Chiesa» (ivi). Nella prima lettera ai Corinzi, Paolo da risposta a casi concreti e diversi che turbano la vita della comunità di Corinto:

In questa comunità, infatti, ci sono forti divisioni, si discute sul rapporto che intercorre tra sapienza umana e vangelo della croce: non è chiaro il rapporto da porsi tra appartenenza totale a Cristo (anche il corpo del cristiano appartiene a Cristo) e vita sessuale/matrimoniale; ci sono problemi sugli idolotiti, problemi di disciplina dell’assemblea; ci si domanda se e come sarà la risurrezione dei morti. Si vive il tutto, poi, nella luce di una fondamentale provvisorietà dei tempi: la storia si è come abbreviata in forza del mistero pasquale di Cristo (p. 207).

Posto questo sfondo concettuale, che costituisce il contesto immediato di 1Cor 7, Paolo non vuole esporre una precisa dottrina del matrimonio, né intende affrontare la problematica generale della vita coniugale. Il suo obiettivo, afferma Petrà, è dare risposta a precise e concrete preoccupazioni dei cristiani di Corinto:

Tendenze encratiche contro la sessualità coniugale; il problema della preferibilità della verginità e del celibato; cosa fare con le vedove e i vedovi, con le fidanzate e i fidanzati (o tutori); le difficoltà dei matrimoni misti; alcuni rischi di separazione in al-

cune coppie determinate dalla comunità (per motivi non chiariti, tuttavia): questo è il terreno concreto sul quale si muove Paolo nell'orizzonte di una storia resa ormai radicalmente provvisoria dall'irruzione di Cristo (p. 208).

L'accento alla psicologia degli ultimi tempi che anima Paolo, non significa risposte semplicemente determinate dalla visione della provvisorietà del tempo, ma la semplificazione del giudizio data dall'urgenza. Egli dà queste risposte come apostolo di Cristo, e qui si radica anche la sua autorità di giudice delle questioni che turbano la comunità di Corinto. Anche se Paolo distingue accuratamente tra ciò che afferma sulla base della parola del Signore (7.10.25); quel che egli dispone strettamente sulla base della sua autorità apostolica (7,17; cfr. 7,6); quello che dice in quanto raggiunto dalla misericordia di Dio e animato dallo spirito (7,12.25.39-40). Nel primo caso, si esprime con notevole forza normativa; nel secondo, regola con stretta autorità apostolica; nel terzo offre risposte autorevoli, ma con forza intrinseca minore. Da ciò consegue che l'unica cosa che Paolo afferma nel nome del Signore è la non separazione tra i coniugi cristiani. Tutti gli altri casi cerca di «risolverli alla luce di alcuni principi regolativi che è possibile individuare»: un principio generalissimo in 7,17.24⁵⁴; un principio dato dalla tensione escatologica in 7,26.29.31⁵⁵; un principio particolare espresso in 7,9⁵⁶. Ciò che interessa è la struttura del pensiero morale mostrata da Paolo nella soluzione dei vari casi. Egli usa una gradualità d'espressioni linguistiche che sembrano corrispondere a una scala di valutazione dei comportamenti considerati. Quando parla di ciò che sarebbe vantaggioso (il meglio) per il cristiano usa

⁵⁴ «Ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato. Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato».

(p. 212).

⁵⁵ «Penso che sia bene per l'uomo, a causa della presente necessità, di rimanere così ... il tempo ormai si è fatto breve ... passa la scena di questo mondo» (ivi).

⁵⁶ È meglio sposarsi che ardere. Tale principio ha due interpretazioni. La prima, la più diffusa e costante, vede nel *pyrousthai* (bruciare) un riferimento all'ardore del desiderio sessuale e ritiene pertanto che Paolo voglia dire che il matrimonio è luogo del soddisfacimento ordinato del bisogno sessuale e che dunque è meglio sposarsi che rischiare la fornicazione. La seconda largamente minoritaria, interpreta il *pyrousthai* in riferimento al giudizio escatologico e ritiene che Paolo intenda dire: è meglio il matrimonio che subire la condanna per la fornicazione. 7,9: ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere; 7,38: colui che sposa la sua vergine fa bene e chi non la sposa fa meglio; 7,40: ma se rimane così a mio parere è meglio.

l'espressione *kalon* (il meglio). Quando vuole indicare soltanto che un certo comportamento non è peccato, o dice semplicemente non è peccato, oppure usa l'espressione *Kalos poiein* (semplicemente buono). Quando stabilisce una regola di preferibilità morale ricorre alla comparazione. Il linguaggio risulta interessante perché delinea tre possibilità etiche dell'uomo⁵⁷: l'azione migliore o semplicemente corrispondente a ciò che è davvero vantaggioso per il cristiano; l'azione non peccaminosa, semplicemente buona; l'azione peccaminosa. Questa tripartizione è riscontrabile in tutte le soluzioni date⁵⁸ anche se a noi interessa in modo particolare quanto l'A. afferma sulle nozze vedovili e dunque anche della morte come risolutiva del vincolo coniugale. Riguardo le vedove (7,8-9), Paolo indica come "meglio" il rimanere senza sposarsi, indicando la sua stessa condizione; subito dopo però prospetta, anzi ordina, lo sposarsi se non riescono a contenersi (7,9). Sotto questo punto di vista è importante il versetto 7,39⁵⁹; esso afferma la libertà della donna rimasta vedova di passare a nuove nozze; «non è più legata, è come affrancata». Paolo non adduce argomenti esplicativi, le sue parole «hanno la forma del richiamo di un fatto ben noto ed

⁵⁷ Questa struttura a tre possibilità, afferma Petrà, è già stata notata; anche se gli studiosi si sono piuttosto soffermati sulla dualità dei poli positivi e sulla loro gerarchizzazione; infatti, la gerarchia (indubbia), posta da Paolo tra le due possibilità positive è variamente interpretabile. Alcuni hanno visto in essa la sanzione dell'idea del consiglio evangelico e hanno interpretato il *kalon* (il meglio) come ideale spirituale o vertice ascetico per chi è chiamato alla perfezione. Paolo, però, scrive, diversamente: prospetta a tutti il *kalon* (il meglio), ma a chi non ce la fa presenta o comanda la via del *kalos poiein* (il semplicemente buono). Per Paolo il *kalon* in sé è vantaggioso per tutti i cristiani, non per alcuni: è una condizione pienamente corrispondente al senso del tempo che il cristiano vive, anche se non sempre corrisponde alle forze o al carisma di ciascuno. Altri vi vedono una gerarchia tra bene maggiore e bene minore, oppure tra soluzione ideale e soluzione realistica, tra ideale evangelico e ideale veterotestamentario, tra radicalità del "precetto" del Signore (1Cor 7, 10-11) e la soluzione capace di dare pace in circostanze particolari, etc. Ma la sottolineatura della dualità è certo legittima «tuttavia, la logica morale paolina emerge compiutamente solo se si considerano le tre possibilità che Paolo ha presenti» (p. 215).

⁵⁸ Il problema dell'astenersi da donna è in questo modo risolto. «Il vantaggioso sarebbe astenersi da donna; tuttavia, a motivo delle fornicazioni che accadono, Paolo ordina che ognuno abbia a che fare con il proprio coniuge; insiste, anzi ordinando ai coniugi di essere sessualmente disponibili fra loro ... ordina pure di non privarsi l'uno dell'altro e se fa spazio a un'astinenza per la preghiera lo fa con mille precauzioni: se proprio lo si vuole di comune accordo, per un tempo provvisorio. Paolo non intende minimamente suggerire un dovere, ma concedere qualcosa che può essere richiesto come necessario e opportuno da alcuni» (p. 216). Secondo l'A. il problema dei matrimoni misti è riconducibile a questo schema, anche se la terza possibilità, quella moralmente negativa, non sembra emergere chiaramente.

⁵⁹ «la moglie è vincolata (*dedetai*) per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore (*monon en Kyrioi*)».

evidente, al punto che si ha quasi la sensazione che egli citi qui una frase altrui, con la sola aggiunta di quel finale “solo nel Signore”, che è stato variamente interpretato dagli autori» (p. 219). Petrà si domanda da dove Paolo trae questo fatto. La risposta è probabilmente riferita a Rm 7,3⁶⁰. *Nomos* (norma), tuttavia, non cristiano, ma precristiano. Il “semplicemente buono” in questo caso coinciderebbe con ciò che è indicato possibile dal diritto precristiano.

Si noti che propriamente Paolo non dice che il matrimonio finisce con la morte del coniuge, ma solo che la donna non è più legata ed è libera di risposarsi. In altre parole nulla si dice sul valore intrinseco da quanto stabilito dal *nomos*; ci si riferisce, seppure in modo implicito, solo all'esistenza di esso e alla sua efficacia. Certamente, poi, l'apostolo non intende semplicemente “cristianizzare” la soluzione del vincolo per morte, giacché il *makarioteron*- cioè il comportamento più coerente con il Regno del Signore che viene- è il non sposarsi. (p.219).

È importante sottolineare è che Paolo «accetta dal diritto precristiano la soluzione del vincolo per morte del coniuge. Con questa accettazione egli sanziona, di fatto, anche per i cristiani tale soluzione, investendola della propria autorità apostolica» (p. 220). A questo punto diventa necessario riportare le conclusioni che Petrà desume dall'analisi di 1Cor 7: Paolo dà risposte a situazioni concrete presentate dai cristiani di Corinto, da una parte guardando alla Parola del Signore (inseparabilità e valore della verginità) e all'accelerazione escatologica del tempo (rafforzamento conseguente del valore della verginità e principio dello *status-quo*), dall'altra considerando le possibilità reali delle persone e salvaguardando il valore del matrimonio, così come la non negatività delle relazioni sessuali nel matrimonio; Paolo è preoccupato insieme di affermare il meglio e di evitare il peggio (il peccato). Tra il meglio e il peggio si colloca lo spazio del non-meglio e del non-peccato, cioè del semplicemente buono; nell'ambito sessuale/matrimoniale, secondo le varie situazioni, il meglio è l'astenersi da donna, rimanere non sposati, restare vedovi senza risposarsi o non separarsi dal coniuge non credente; il peggio è dato dall'“ardere”, dall'“incontinenza” e dalla perdita del-

⁶⁰ «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 e non è più adultera se passa ad un altro uomo».

la “pace”; tra le due vie si colloca quella del soddisfare il bisogno sessuale nell’ambito coniugale, dello sposarsi per la prima volta o di nuovo dopo la morte del coniuge e dopo l’abbandono da parte del coniuge non credente; la via dello sposarsi indicata, non è da Paolo intesa come minor male giacché tale *gamein* (sposarsi) non ha in sé alcun male, non è un male tollerato; essa è invece la via del minor bene o, meglio, del semplicemente buono, che Paolo consiglia e talvolta ordina quando suppone l’inevitabilità del peccato nel caso del perseguimento del “meglio”. È questo un punto da sottolineare. Lo sposarsi, nelle condizioni ricordate da Paolo, non è l’ideale coerente con l’attesa del Signore e con il suo servizio; tuttavia, è qualcosa di buono, in quanto regola ordinatamente la vita sessuale dell’uomo e della donna e in forza di questa sua natura può sottrarre al bruciare, cioè al disordine delle pulsioni e alle fornicazioni; Paolo non prende in considerazione l’ipotesi che il cristiano di propria iniziativa lasci o rinvii lecitamente il proprio coniuge, anche pagano; il presupposto sembra che ciò sia illecito, in conformità al senso immediato delle parole del Signore; l’apostolo ricorda due casi nei quali un coniuge non è legato come uno schiavo al legame con l’altro coniuge; sono casi ambedue di abbandono. Il primo caso è ben noto e ampiamente messo in luce: è quello dell’abbandono volontario da parte del coniuge pagano. Il secondo è meno noto, semplicemente perché meno considerato sotto questa luce: è quello dell’abbandono “involontario” per morte del coniuge; Paolo, nel contesto generale che abbiamo visto e nell’ambito dei suoi poteri apostolici di regolare la vita della comunità, afferma in ambedue i casi la possibilità delle nuove nozze, pur non indicandole come il “meglio”: ciò è chiarissimo nel caso delle nozze vedovili, meno chiaro, ma con forti indizi nel caso del matrimonio misto (la tradizione latina l’ha sempre interpretato come un vero consenso alle seconde nozze); Paolo non dice nulla sull’effetto ontologico della morte del coniuge riguardo al vincolo coniugale; ne considera solo l’effetto sociale e giuridico, del resto già riconosciuto dal “diritto”, quello che Paolo richiama in Rm 7,3. (pp. 220-222). Paolo ha accolto la risoluzione giuridica del vincolo coniugale “per morte del coniuge”, idea che l’apostolo trova sia nel diritto ebraico, sia in quello romano e pertanto idea precristiana: «Con ciò, ha circondato della sua autorità apostolica questa accoglienza e le ha conferito una forza decisiva, ma non ha posto alcuna affermazione di natura ontologica né ha sostenuto il carattere ideale delle seconde nozze; al contrario, ha detto chiaramente che a parer suo le seconde nozze non sono

il meglio, cristianamente parlando, per le persone rimaste vedove» (p. 222). Rispetto a questa posizione di Paolo, la Chiesa ha aggiunto poco, poiché si è semplicemente inserita nel solco della disposizione paolina, vedendovi un'indicazione dello Spirito stesso⁶¹. Vera novità rispetto a Paolo consiste nel fatto «che oggi è ormai chiaro che la morte – per l'economia cristiana – non interrompe affatto il legame personale tra i coniugi cristiani: essa scioglie la consistenza giuridica del vincolo coniugale, ma non scalfisce il legame intimo delle persone in Cristo» (p. 222). Questa novità, va ad assumere una notevole importanza, perché rafforza l'idea che «la morte in sé non costituisce la necessaria fine del legame coniugale». L'effetto dissolvente della morte è estrinsecamente fondato. «È stata la disposizione apostolica di Paolo che, mediante l'accettazione di un *nomos* (diritto) precristiano, ha conferito alla morte la capacità di dissolvere in qualche modo il matrimonio cristiano e a determinare così la prassi successiva della Chiesa, specie di quella occidentale» (p. 226). L'apostolo considera la vedovanza come “migliore” dal punto di vista cristiano, più coerente con una vita protesa all'incontro con Cristo, tuttavia egli rinvia ad una prassi preesistente come minor bene. La Chiesa «ha stabilito la validità/liceità delle seconde nozze senza mai pronunciare così un giudizio autentico sulla permanenza o meno del vincolo coniugale, anzi propendendo fortemente verso l'affermazione della permanenza si è limitata ad assumere la morte come risolutiva del vincolo coniugale cristiano e così assumendola ha confermato la disposizione apostolica relativa» (p. 226). Di conseguenza è possibile affermare, che, contrariamente alle apparenze, la «Chiesa ha sciolto e scioglie il vincolo anche nel caso del matrimonio rato e consumato quando ha aperto e apre la possibilità di nuove nozze vedovili cristianamente valide» (ivi). Quest'ipotesi sembra direttamente contraria a quanto affermato dal magistero della Chiesa degli ultimi secoli, che non riconosce alcun potere di sciogliere un matrimonio che sia nel contempo rato e consumato. Di fatto, la barriera del rato e consumato è superabile ed è stata superata attraverso l'accettazione delle seconde nozze vedovili; «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 (ulteriori)

⁶¹ Petrà da questo momento procede ad un'analisi dei testi magisteriali, che confermerebbero quanto detto. La chiesa si è inserita nel solco del pensiero portato avanti da s. Paolo.

nozze e destino del vincolo coniugale in Cristo» (p. 233). Perciò, non esiste alcun impedimento affinché la Chiesa accetti le seconde nozze, allo stesso modo, nei casi in cui si configuri una situazione umanamente paragonabile alla morte: «La nostra conoscenza attuale della vita della coppia e della relazione uomo-donna, così come le difficoltà proprie della nostra società, non potrebbero consigliare alla Chiesa di vedere in quelle unioni che pur rate e consumate sono finite per irreversibile separazione dei coniugi una vera e propria morte “umana” del rapporto tra i coniugi? Non è forse vero che ognuno diventa per l’altro, in certi casi, irreversibile passato?» (p. 234).

Il Magistero della Chiesa ha in qualche modo accettato l’esistenza di unioni la cui fine è oggettivamente caratterizzata dall’irreversibilità⁶². Per sottrarre la determinazione della condizione di irreversibile separazione della coppia considerata all’arbitrio individuale, l’A. propone la valutazione da parte di un organo giudicante costituito dalla Chiesa o a livello diocesano o ad altro livello⁶³. In tale organo dovrebbe essere concretamente presente la competenza canonistica insieme ad altre competenze: teologiche, psicologiche, esperienziali

⁶² L’A. riporta su questo versante due documenti: 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 sul tema *La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili* n. 28; *Familiaris Consortio* n. 84. Nel primo documento si afferma: «Qualora la loro situazione non presenti una concreta reversibilità (sottolineatura dell’autore) per l’età avanzata o la malattia di uno o ambedue, la presenza dei figli bisognosi di aiuto e di educazione o altri motivi analoghi, la Chiesa li ammette etc.». I vescovi italiani ammettono l’esistenza di casi di concreta irreversibilità: lo spettro di situazioni previsto è amplissimo, come si vede, e può comprendere anche coppie giovanissime. Il secondo documento usa secondo l’A., espressioni fortissime per indicare le ferite che possono essere inferte al matrimonio. Allo stesso n. 84 i pastori sono invitati, «per amore della verità», a ben discernere tra le situazioni. «C’è infatti differenza tra quanti sinceramente si sono sforzati di salvare il primo matrimonio e sono stati abbandonati 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». Per FC 84 è possibile distruggere almeno fenomenicamente un matrimonio, anche un matrimonio canonicamente valido, e distruggerlo in modo irreparabile. A ben vedere, l’affermazione è di grande portata teorica e pratica, magisterialmente nuova.

⁶³ «Dovendo considerare complesse situazioni personali e pronunciare un giudizio per sua natura eminentemente prudenziale riguardo a condizioni di fatto e in ordine a una più piena partecipazione dei singoli (e delle coppie) alla vita ecclesiale, un organo simile più che a un tribunale dovrebbe essere uno strumento al servizio del compito pastorale di coloro che nella Chiesa occupano il ruolo degli apostoli. Perciò a qualsiasi 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» (p. 237).

(ad es. coppie di coniugati). L'organo dovrebbe emettere un giudizio di irreversibile separazione, e potrebbe fissare un percorso di accoglienza 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 esistenti nei confronti del matrimonio precedente e degli elementi che in qualche misura garantiscano riguardo alla serietà e sincerità del richiedente. L'apertura del potere della Chiesa a forme di "morte non fisica" del matrimonio non sarebbe affatto un rinnegamento dell'attitudine paolina che condusse l'apostolo a dare le sue risposte ai Cristiani di Corinto. Anzi Petrà vede in essa una coerente continuità per due motivi: a) l'elemento dell'abbandono; b) l'elemento del bene minore.

a) Paolo ha dato risposta a due casi di abbandono ambedue indipendenti dalla volontà del coniuge cristiano rimasto; lo ha fatto prospettando il "meglio", la soluzione ideale, ed insieme aprendo il bene minore, quando la persona non sentisse sufficientemente forte per seguire il meglio. Ora il Magistero riconosce che esistono situazioni di abbandono ingiusto (FC 84) le quali configurano irreparabili distruzioni del matrimonio; niente impedisce che lo stesso magistero possa estendere anche a questi casi la paolina attenzione al bene minore liberando dal vincolo che impedisce una nuova unione, restituendo alla persona "la libertà" e, in ogni caso, consentendogli di vivere ordinatamente la propria vita sessuale (p. 240).

b) Un secondo e più radicale aspetto di continuità si collocherebbe nella ripresa dell'attitudine stessa che ha condotto Paolo a dare soluzioni a questi due casi di abbandono. L'apostolo si basa su una decisa attitudine realista: una qualità che tutti gli riconoscono. Egli è ben consapevole dell'importanza degli elementi sessuali/affettivi per la vita dell'uomo e sa che non a tutti è dato il carisma della continenza. Non si tratta in Paolo di una supina acquiescenza al fatto; il realismo del quale è dotato è un realismo eminentemente pastorale, connotato cioè dalla considerazione «delle forze del fedele, della diversità dei carismi, della possibilità di vari gradi del bene nel cammino cristiano e dall'attenzione costante ad evitare il male» (241). Infine, di notevole interesse sono le osservazioni conclusive.

Oggi la fedeltà della Chiesa all'attitudine di realismo apostolico di Paolo (specialmente in 1Cor 7) non si avrebbe limitandosi a ridire semplicemente quanto indicato in 1Cor 7, ma solo assumendo consapevolmente tutta la ricchezza della conoscenza

contemporanea dell'uomo sulla sessualità e sulla dinamica di coppia. Oggi la Chiesa sa che non ogni abbandono va attribuito a chi lascia, spesso va attribuito a chi rimane; oggi la Chiesa sa che non basta la buona volontà a evitare il fallimento del matrimonio e che la debolezza congiunta al limite assume forme innumerevoli e imprevedibili; oggi la Chiesa sa quanto è difficile la costruzione di un'unione interpersonale sempre più grande, quale investimento di umana maturità e di grazia si richiede per il cammino coniugale verso la pienezza. Perciò, quello che Paolo nel suo contingente e determinato esercizio di realismo pastorale apostolico diceva riguardo all'abbandono "fenomenico", andando incontro alla pace del fedele, oggi può e deve essere detto dalla Chiesa – in un esercizio meno contingente e più ampio dello stesso realismo pastorale apostolico – alla luce della nuova consapevolezza delle vie infinite che conducono al fallimento e alla morte del matrimonio. E se chi è uscito da un matrimonio fallito non ha il dono della continenza, nel senso paolino di 1Cor 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 si realizzino in esso almeno alcune delle cose buone (valori) immanenti nel contenuto stesso del matrimonio? Oggi lo stesso 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 (pp. 241-242).

4. CONCLUSIONI

Al termine delle considerazioni fin qui fatte, risulterà chiaro che, quello dei divorziati risposati è un problema pastorale di enormi dimensioni che tocca punti delicati della dottrina cattolica del matrimonio e interpella la sollecitudine della Chiesa cattolica, ponendole seri problemi. Si tratta di mostrare, in modo credibile, la vicinanza misericordiosa di Dio non dimenticando la ineludibile testimonianza alla verità cristiana e le sue radicali esigenze di autenticità. A causa dei particolari condizionamenti culturali che contraddistinguono la nostra epoca storica, la cosa risulta quanto mai delicata e difficoltosa. La

crisi delle evidenze etiche rende progressivamente incomprensibile il richiamo del Magistero alla verità, alla oggettività, alla definitività. In questo contesto qualsiasi iniziativa pastorale che vada a proporre soluzioni parziali a specifici casi rischia di travolgere verità di più vasta portata e di più ampio raggio. Ogni intervento pastorale, infatti, esprime un modo concreto con il quale l'evangelizzazione cristiana sviluppa e realizza la salvezza portata nel mondo da Gesù Cristo; ne consegue che nessuna pastorale potrebbe essere promossa senza un adeguato discernimento teologico.

Non è possibile ritenere che la pastorale stia accanto alla teologia in un rapporto del tutto estrinseco. Tutto ciò che dovesse oscurare la dottrina sull'indissolubilità comporterebbe un tendenziale snaturamento della vita ecclesiale. Nel caso specifico, l'accesso dei divorziati risposati alla comunione eucaristica implicherebbe la falsa idea che la loro situazione nella Chiesa sia del tutto normale. Di fronte alla realtà appena delineata, pur rimanendo aperto il problema di un approfondito studio critico da parte dei teologi e moralisti sul valore dell'attuale disciplina, è necessario onestamente rilevare che la linea pastorale riproposta dall'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio* di Giovanni Paolo II rappresenta un aiuto e uno stimolo vero e realistico per educare alla grandezza umana e cristiana del matrimonio e quindi della serietà del patto coniugale. Tutta la comunità dovrebbe farsi carico di tale problema, in piena maturità e in totale condivisione, rifiutando atteggiamenti di presa di distanza e di incomprensione, di rigetto o rifiuto. Questi fedeli non devono sentirsi estromessi dalla vita della comunità cristiana.

Nelle comunità cristiane, purtroppo, è ancora troppo diffusa l'idea che le nuove nozze siano segno di una vita dissoluta e irresponsabile; troppo spesso c'è un giudizio di condanna nei confronti di persone con matrimoni falliti alle spalle. Il fallimento di un matrimonio è appunto un fallimento, non vince nessuno, tutti perdono. Tutti hanno il dovere di impegnarsi per alleviare queste sofferenze e per aiutare queste persone a fare scelte che sono secondo il Vangelo. La fine del legame coniugale non è sempre il risultato di processi volontari e intenzionali e non sempre le coppie che rimangono unite sono meno fallite delle altre che si separano. In questa direzione va la seguente affermazione della Commissione episcopale Francese:

Alcune coppie stabili hanno tenuto perché non hanno incontrato delle grandi difficoltà. Altre, invece, che non avevano meno

buona volontà hanno incontrato degli ostacoli: malattia, miseria, separazioni, che sono apparse a loro insormontabili. In simili circostanze, i primi avrebbero tenuto? Se fossero stati meno provati, i secondi non sarebbero rimasti fedeli? Sarebbe troppo semplice, e spesso anche ingiusto, separare le coppie in due gruppi: i buoni che sono rimasti insieme, i cattivi che si sono separati per passare a nuove nozze: Vi possono essere delle coppie stabili che vivono ripiegate su se stesse nell'indifferenza e nell'egoismo. Viceversa, vi possono essere delle coppie che, dopo il fallimento della loro prima unione, cercano di vivere nella loro seconda unione valori autentici di amore, di fedeltà di apertura verso gli altri e si sforzano di rispondere al Vangelo secondo le loro possibilità attuali⁶⁴.

La Chiesa, data questa realtà, si deve sentir chiamata, come afferma la Conferenza episcopale lombarda nella *Lettera alle nostre famiglie* «non ad esprimere un giudizio severo e distaccato, ma piuttosto ad immettere nelle piaghe di tanti drammi umani una luce della parola di Dio, accompagnata dalla testimonianza della sua misericordia». Segno visibile di questo interessamento sono le esperienze sorte in Italia⁶⁵. Esse, pur nei diversi modi di affrontare il problema, mostrano l'attenzione e la preoccupazione, nate all'interno delle diverse comunità cristiane, verso i matrimoni che vivono in situazione di difficoltà e sono occasione pastorale preziosa, per verificare l'attendibilità di quello che, come Chiesa, si continua ad annunciare. Esse sono stimolo continuo perché nasca tra questi fedeli e la comunità cristiana un reciproco atteggiamento di fiducia, attenzione, di rispetto e obbedienza. Tali iniziative dimostrano che la Chiesa si sta avviando a percorrere un cammino per individuare le strade più opportune dove coniugare verità e misericordia, indissolubilità del matrimonio e bene

⁶⁴ COMMISSIONE EPISCOPALE FRANCESE DELLA FAMIGLIA, *Comunità cristiana e divorziati risposati*, in: "Il Regno/Documenti" (1975), 148.

⁶⁵ Ne cito alcune senza pretesa di essere esaustivo: *La Gioiosa*, Diocesi di Genova, *Cooperativa Anver*, Roma, *Eremo di Caresto*, Diocesi di Urbino, Documento della Diocesi di Vicenza: *Per una pastorale di accoglienza dei divorziati risposati*. *La casa*, Diocesi di Bergamo, Documento Regione Ecclesiastica Ligure: *La pastorale dei separati, divorziati e dei battezzati che vivono coniugalmente senza il Sacramento del matrimonio*. *In cammino*, Diocesi di Como, Documento della Diocesi di Bolzano-Bressanone: *Il colloquio dell'operatore pastorale con i divorziati risposati*, Diocesi di Verona: *Commissione per le situazioni matrimoniali difficili e irregolari*. Per un maggiore approfondimento e per comprendere tali iniziative rimando al testo: UFFICIO NAZIONALE CEI PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA, *Matrimoni in difficoltà: quale accoglienza e cura pastorale?*, Ed. Cantagalli, Siena 2000.

spirituale di tutti i fedeli. Infine, il problema dei divorziati risposati dovrebbe essere letto all'interno di un progetto più vasto di pastorale del matrimonio e del suo fallimento. La riuscita del rapporto di coppia non è il frutto del caso o del fato, ma dell'impegno e della donazione reciproca, è un processo che comincia nei primi anni della vita e che non termina mai del tutto. Il più delle volte, invece, la preparazione al matrimonio suole realizzarsi attraverso piccoli corsi, di maggiore o minore durata; mentre sarebbe necessaria una vera e propria catechesi prematrimoniale. Occorrerebbe «preparare i fidanzati a tutti i mutamenti cui va incontro la vita a due e rendere loro evidente che quello non sarà il tempo della marginalità e della decadenza, ma anche quello della tenerezza reciproca, del raccolto, della verifica della validità del legame, dell'affievolirsi dell'urgenza dei problemi di cura nei confronti dei figli e quindi dell'emergere di interessi alternativi»⁶⁶. Queste considerazioni preliminari conducono alla necessità di rifondare categorie fondamentali.

a) *Rifondare il valore della fedeltà*

Non possiamo negare che la decisione di impegnarsi in un progetto di vita coniugale “finché morte non ci separi”, presuppone l'accettazione di un elemento d'incertezza e di rischio. È fede e fiducia nell'altro, è osservanza degli impegni assunti e rispetto di obblighi liberamente presi; è interiore coerenza con quello che si proclama di essere e con quello che si è. Nello specifico contesto coniugale, afferma Campanini in *Il Sacramento Antico*⁶⁷, significa profondo rispetto del patto d'amore stabilito con l'altro in una continua comunione di vita che per il credente ripete e simboleggia l'alleanza nuziale fra Dio e l'uomo. La cultura contemporanea in continuo movimento avverte la fedeltà come qualcosa di anomalo e paradossale che blocca e imbalsama l'io e non accetta forme di vita che implicano una scelta definitiva e irrevocabile. Il dato emergente è che sia durante il fidanza-

⁶⁶ G. P. DI NICOLA – A. DANESE, *Amici vita. La coppia tra scienze umane e spiritualità coniugale*, Città Nuova, Roma 1997, 19. Inoltre, degli stessi autori, sono di notevole interesse altri testi come *Lei e Lui. Comunione e reciprocità*, Effatà, Cantalupa 2001; *L'amico discreto. Lo Spirito Santo rafforza e vivifica l'amore coniugale*, Effatà, Cantalupa 1998; *Amore e pane*, Effatà, Cantalupa 2000; *Nel grembo del padre. Genitori e figli a sua immagine*, Cantalupa 1999.

⁶⁷ G. CAMPANINI, *Il sacramento antico. Matrimonio e famiglia come "luogo Teologico"*, EDB, Bologna, 78.

mento che nel matrimonio stesso molte persone teorizzano la fedeltà come un dato relativo e non assoluto, trasferendo ai rapporti interpersonali la regola della provvisorietà, della verificabilità e della mobilità. La fedeltà diventa valore nella misura in cui l'altro appare fattore di gratificazione, di felicità, di appagamento e di arricchimento. Quando l'altro diventa, o sembra diventare, un ostacolo alla felicità, quando il rapporto di coppia sembra logorarsi, quando l'altro perde per la malattia, per il trascorrere degli anni, per il mutamento del carattere le qualità che lo avevano reso un tempo amabile e amato, allora si giustifica la rottura del matrimonio e il passaggio a nuove nozze. Per potere rifondare il valore della fedeltà occorrerebbe ripartire dal Dio che è fedele. Il tema della fedeltà di Dio attraversa tutta la storia della salvezza, dall'inizio alla fine. Dio è "colui che è e che sarà", colui che sarà fedele per sempre. Egli è fedele al di là delle mutevolezze e dei capricci dell'uomo, la fedeltà è un aspetto del suo amore per l'uomo. Essa non rientra nella logica dello scambio, ma in quella del dono è del tutto libera, gratuita e disinteressata. La fedeltà coniugale nella sua più forte valenza teologica, come immagine di un Dio fedele, ha una duplice fondamentale caratteristica che gli viene da Dio, "l'assolutezza e la creatività". I coniugi, pur sapendo che vivono in un mondo ancora lontano dall'essere città di Dio, pur accettando i rischi e i travagli delle eventuali cadute, dell'incomprensione, del conflitto e del sospetto «attingono alla purezza della fonte le energie necessarie a rendere interessante e ricca di novità anche una vita apparentemente dominata dalla *routine*»⁶⁸. Tutto questo non implica la passività, la ripetitività e l'acquiescenza. Nella fedeltà degli uomini, come specchio di quella di Dio, vi dovrebbe essere sempre quella attitudine a camminare con l'altro, a vivere ogni giorno in modo diverso la relazione di coppia. Questo tipo di fedeltà sa rivestirsi di nuove forme. Se si cristallizza, se si fissa, ad esempio sull'immagine giovanile dei primi anni, non riesce ad esprimersi pienamente e compiutamente.

b) *La riscoperta del matrimonio come fatto pubblico*

Un'altra tendenza che emerge nella società odierna è quella di vedere il matrimonio come un fatto privato da gestire nella "propria intimità", nel dominio degli affetti e dei sentimenti, all'interno di un

⁶⁸ G. P. DI NICOLA – A. DANESE, *Amici a vita, cit.*, 149.

rapporto rimesso alla totale spontaneità dei contraenti. Da sempre la Chiesa, ha rivendicato la dimensione propriamente istituzionale e, dunque, pubblica della famiglia. La dimensione istituzionale della famiglia deriva dal gesto che la fonda, cioè il matrimonio come istituzione, e dunque come incontro tra pubblico e privato. Attraverso il gesto pubblico dello sposarsi di fronte alla Chiesa e di fronte alla società, il sentimento d'amore e la volontà di instaurare tra uomo e donna una stabile comunione di vita si comunicano e si manifestano a tutta la società e abbandona dunque la sfera dell'esclusiva privatezza. In questo senso si può affermare che la "famiglia di fatto" non rientra nel discorso teologico, perché non nasce dal sacramento e rifiuta la dimensione dell'impegno pubblico, della fedeltà e della definitività: è semplicemente "luogo sociologico". Non tutti i rapporti di coppia e non tutti i gesti procreativi trovano posto a pieno titolo nella storia della salvezza, ma solo quei rapporti e quei gesti che assumono e accolgono una dimensione istituzionale e accettano di porsi sul piano dell'unità, della volontà di durata, dell'impegno di reciproca fedeltà e del servizio responsabile della vita. La stessa unione transitoria e passeggera, la convivenza cosiddetta "libera" o il "matrimonio di prova", pur se esprimono un qualche valore, non sono, tuttavia, la famiglia originata dal matrimonio, l'unica fondata su un patto che travalica la pura sfera dell'umano. In quest'ambito non ci si incontra più soltanto con la parola dell'uomo, quale si esprime in realtà storiche di per sé mutevoli e passeggere, ma con la parola di Dio sull'uomo e sulla donna, sul loro progetto di vita e sui loro figli.

c) *La riscoperta del valore sacramentale*

Quanto è stato detto si applica, in modo particolare al caso dei cristiani e del matrimonio sacramentale. La presenza speciale di Gesù, che caratterizza il segno sacramentale e l'azione misteriosa dell'amore di Dio conferiscono all'amore coniugale dei credenti una forza speciale che li aiuta a superare le prove, gli errori e le crisi. Il matrimonio "nel Signore", all'interno del mistero e del suo compimento nella storia è radicalmente una vocazione che affonda le sue radici nella condizione creaturale dell'uomo e della donna e si attua come appello rivolto da Dio alla coppia a cooperare al suo progetto salvifico in favore dell'umanità. La dimensione misterica è inscritta nella realtà più profonda del matrimonio come dimensione vocazionale. Affermare questo significa riconoscere che non sono i due coniugi ad essersi scelti, ma che Dio li ha scelti l'uno per l'altro come depo-

sitari di un progetto di grazia da realizzare nella Chiesa e nel mondo. Questa vocazione non riguarda solo l'atto di celebrazione del matrimonio, ma l'intera esistenza degli sposi indistruttibilmente stabilita sotto il segno della chiamata di Dio che fa appello alla libera volontà degli sposi e mobilita la loro responsabilità. La teologia paolina delle diverse vocazioni e ministeri suscitati dallo Spirito a servizio del Corpo di Cristo, che è la Chiesa, rappresenta il quadro fondamentale di riferimento per l'intelligenza del matrimonio come vocazione. La novità di questa vocazione, rispetto all'evento del battesimo, risiede nel fatto di costituirsi come una con-vocazione, una chiamata a due, aperta al dono dei figli, che impegna a mettere in comune tutto ciò che i due sono nel segno di una reciprocità che fa spazio alla dialettica nativa tra identità e alterità, unità e pluralità, amore dato e amore ricevuto. Tracciato questo percorso di "rivitalizzazione" di categorie fondamentali riguardanti il matrimonio cristiano, diviene necessario ribadire che la comunità cristiana si deve far provocare e stimolare dai fedeli divorziati risposati, imparando a vivere la propria fede in maniera viva e dinamica:

I divorziati risposati sono sempre dei battezzati. Nella loro difficile situazione, essi possono, e Cristo ve li sollecita, sforzarsi come possono a vivere il battesimo. Consapevoli della loro vocazione cristiana, tenteranno di rispondervi, con questa spina nel cuore di cui non sanno come liberarsi. Una condizione penosa che, spesso, è anche la nostra. Dobbiamo tentare insieme, ciascuno di noi a suo modo, di trovare la strada che porta a Cristo. La Chiesa è un popolo di peccatori, che si sforzano di vivere come meglio possono l'amore di Dio. Nella misura in cui ne siamo coscienti realmente, saremo anche in grado di accogliere i divorziati risposati come fratelli, fratelli nel fallimento, fratelli nel peccato, fratelli nello stesso amore preveniente da Dio, fratelli in Cristo⁶⁹.

BIBLIOGRAFIA

Documenti

P. BARBERI – D. TETTAMANZI, (a cura di) *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa*.

⁶⁹ COMMISSIONE EPISCOPALE FRANCESE DELLA FAMIGLIA, *Comunità cristiana e divorziati risposati*, cit., 149.

- I documenti dal concilio di Firenze a Giovanni Paolo II*, Ed. Massimo, Milano 1986.
- G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quinta assemblea generale (26 settembre-25 ottobre 1980)*, Roma 1982, 237-238.
- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992 nn. 1644-1651 e nn. 2364-2365.
- CEI, *Dichiarazione circa il divorzio*, Roma 1969: ECEI 1/2218-2235.
- CEI, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia. Annunciare, celebrare, servire il "Vangelo della Famiglia"* nn. 213-220.
- CEI, *La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili*, Roma 1979: ECEI 2/3046-3467.
- CEI, *Notificazione in previsione del referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio*, Roma 1974: ECEI 2/970.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Proposizioni sulla dottrina del matrimonio cristiano*, in: "Il Regno/Documenti" 17(1978), 393-402.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La lettera ai vescovi della Chiesa cattolica circa la ricezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati*, in: "Il Regno/Documenti" 39 (1994), 19, 577-580.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati: documenti, commenti, studi*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Familiaris Consortio*, Città del Vaticano, 22 Novembre 1981, AAs 73 (1981), 81-191 e Ev 7/1388-1603.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La pastorale dei divorziati risposati (XIII Assemblea Plenaria)*, in: "L'Osservatore Romano", (26.3.1997), 4.
- VESCOVI DELL'OBERRHEIN, *Per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati*, in: "Il Regno/Documenti" 38(1993), 19, 613-622.

Studi

AA.VV., *Divorzio e indissolubilità del matrimonio*, Cittadella Editrice, Assisi 1973.

AA.VV., *Per una pastorale dei divorziati*, Ed. Gribaudi, Torino 1974.

AA.VV., *A partire dai cocci rotti. Problema divorziati: riflessioni, ricerca, prospettive*; Cittadella Editrice, Assisi 2001.

AA.VV., *Dopo il matrimonio. I divorziati risposati nella Chiesa cattolica*, Meridiana, Molfetta 2002.

A. ALBERTI, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia*, Ed. Ancora, Milano 1962.

F. R. AZNAR GIL, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia*, Salamanca 1993.

ASSOCIATION DE THEOLOGIEN POUR L'ÉTUDE DE LA MORALE, *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris 1971.

F. BERSINI, *I divorziati risposati e l'ammissione ai sacramenti*, Leumann, Torino 1980.

F. BERSINI, *È valido il mio matrimonio? Per chi si prepara alle nozze o vuole ottenere l'annullamento*, Leumann, Torino 1985.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemes doctrinaux du mariage chretien*, Cerfaux-Lefort 1979.

G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità: nuove prospettive*, EDB, Bologna 1971.

G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, EDB, Bologna 1977.

COMUNITÀ DI CARESTO, *Un cammino spirituale per i divorziati risposati*, Gribaudi, Milano 2001.

F. G. DELGADO, *Divorcio en la Iglesia*, Sociedad de Educacion Ateñas, Madrid 1993.

G. P. DI NICOLA – A. DANESE, *Amici a vita. Il segreto dell'amore coniugale*, Effatà, Torino 2000.

G. P. DI NICOLA – A. DANESE, *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*, Effatà, Torino 2002.

E. FERASIN, *Il matrimonio interpella la Chiesa. I problemi della famiglia nella riflessione del Sinodo*, Leumann, Torino 1983, 236-278.

B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, EDB, Bologna 1990.

A. HORTELANO, *Amore e matrimonio: nuove prospettive*, Cittadella Editrice, Assisi 1973, 196-200.

A. M. HENRY, *La forza del Vangelo*, Cittadella Editrice, Assisi 1969, 201-223.

A. LE BOURGEOIS, *Cristiani divorziati risposati*, Edizioni Paoline, Milano 1991.

M. LEGRAIN, *Les divorcés remariés. Dossier de réflexion*, Paris 1987.

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

C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche preve ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, Morcelliana, Brescia 1979.

G. MURARO, *I divorziati risposati nella comunità cristiana*, Edizioni Paoline, Milano 1994.

G. MURARO, *Per una pastorale dei divorziati*, Gribaudi, Torino 1974.

V. J. POSPISHIL, *Divorzio e nuovo matrimonio. Contributo a un rinnovamento teologico*, Mondadori, Milano 1968.

B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996.

J. RATZINGER, *Il sale della terra. Un nuovo rapporto sulla fede, in un colloquio con Peter Seewald*, S. Paolo, Milano 1997, 234-238.

C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, EDB, Bologna 1996.

L. ROSSI, *Pastorale familiare*, EDB, Bologna 1970, 291-306.

L. ROSSI, *Problemi di morale oggi*, Cittadella Editrice, Assisi 1971.

D. TETTAMANZI, *La pastorale della Chiesa verso le situazioni matrimoniali non regolari*, Opera della Regalità, Milano 1979.

UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA, *Matrimoni in difficoltà: quale accoglienza e cura pastorale?*, Cantagalli, Siena 2000.

Articoli

C. BRESCIANI, *La pastorale dei divorziati risposati in recenti pubblicazioni*, in: "La Famiglia" 26 (1992), 5-12.

R. L. BURKE, *I divorziati risposati in un recente documento della Chiesa di Francia*, in: "Quaderni di diritto ecclesiale" 6 (1993), 261-279.

G. CAMPANINI, *Fedeltà e indissolubilità*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, S. Paolo, Milano 1990, 413-420.

F. COCCOPALMERIO, *Posizioni ecclesiali dei divorziati risposati e dei cristiani acattolici in relazione al problema dell'ammissione ai sacramenti*, in: "La Scuola Cattolica" 108 (1980), 235-254.

P. DE LOCHT, *Teologia della pastorale dei divorziati*, in: *Divorzio e indissolubilità del matrimonio*, Assisi 1973.

A. FUMAGALLI, *Il dibattito sui divorziati risposati. Al di là dell'opposizione tra norma oggettiva e coscienza soggettiva*, in: "La Scuola Cattolica" 127 (1999), 513-566.

G. GHIRLANDA, *La misericordia di Dio nel diritto ecclesiale e la nota della CEI sui matrimoni irregolari*, in: "Rassegna di Teologia" 21 (1980), 257-272.

B. HONINGS, *La pastorale sacramentale dei divorziati risposati*, in: *Portare Cristo all'uomo. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II*, 18-21 febbraio 1985, III, Solidarietà, Roma 1985, 879-894.

T. GOFFI, *Pastorale sacramentale verso i divorziati*, in: "Rivista di teologia Morale" 1 (1969) 2, 77-89.

B. HÄRING, *Assistenza religiosa ai divorziati e a quanti vivono in un matrimonio nullo*, in: "Concilium", 6 (1970) 5, 151-160.

K. LEHMANN, *Indissolubilità del matrimonio e pastorale dei divorziati risposati*, in: *Presenza della fede*, Brescia, 350-352.

G. P. MONTINI, *Le situazioni matrimoniali irregolari o difficili. Tutta la chiarezza possibile in una pastorale difficile*, in: "Quaderni di diritto ecclesiale" 6 (1993), 236-248.

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 1980, 235-253.

G. PIANA, *Il significato dell'indissolubilità matrimoniale nella riflessione personalista*, in: "Rivista di Teologia Morale" 2 (1969), 117-139.

M. POMPEDDA, *La questione dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati civilmente risposati*, in: "L'Osservatore Romano" (28.5.1972), 6.

L. ROSSI, *I problemi dei divorziati risposati*, in: *Anime e corpi*, 1970, 374-375.

E. SOLMI, *La pastorale dei battezzati divorziati risposati*, in: "La Famiglia" Maggio-Giugno (2001) 207, 73-89.

A. STAGLIANÒ, *Il principio del rispetto della coscienza e il caso serio dei divorziati risposati*, in: "Vivarium" 2 (1994), 291-303.

A. STAGLIANÒ, *I divorziati risposati come problema teologico*, in: "Seminarium" 35 (1995), 342-362.

D. TETTAMANZI, *Per una pastorale della comunità ecclesiale verso i divorziati risposati*, in: "La Scuola Cattolica" 99 (1971), 94-131.

D. TETTAMANZI, *Conflitto di coscienza e divorziati risposati: un'ipotesi di ricerca?*, in: "La Scuola Cattolica" 101 (1973), 409-420.

D. TETTAMANZI, *Il problema dei divorziati risposati*, in: *Matrimonio cristiano oggi*, Ancora, Milano 1975, 265-293.

D. TETTAMANZI, *Pastorale familiare e situazioni irregolari*, in: *La "Familiaris Consortio" nel commento di AAVV*, Città del Vaticano 1982, 250-272.

GIANCARLO GRANDIS

PASTORALE FAMILIARE PER PERSONE
SEPARATE/DIVORZiate/RISPOSTATE
ATTENZIONI E INIZIATIVE A LIVELLO PASTORALE

*«Misericordia e verità s'incontreranno,
giustizia e pace si baceranno»
(salmo, 84,11).*

*«Il Signore è vicino a chi ha il cuore ferito»
(salmo 34,19)*

1. "OGNI TUA VIA È MISERICORDIA E VERITÀ"

La Chiesa si definisce come "comunità dei salvati". E tale è perché generata dalla misericordia di Dio e perché ha ricevuto la missione di essere essa stessa misericordia per il mondo, mostrandosi così simile a Lui che è Giusto.

Dio si rivela Giusto nelle sue opere percorrendo la via della misericordia e della verità. «Tu sei giusto, Signore, e giuste sono tutte le tue opere. Ogni tua via è misericordia e verità» (Tb 3,2), afferma il pio Tobia nella sua preghiera di lamento. L'invito ad essere perfetti come è perfetto il Padre celeste, con cui Matteo fa chiudere la presentazione delle beatitudini da parte di Cristo (Mt 5,48) è modulato da Luca sulla nota della misericordia: «Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro» (Lc 6,36).

Il primato dell'amore di Dio sulla varie opzioni etiche che l'uomo storicamente cerca di elaborare per poter vivere con dignità e responsabilità la sua esistenza ci è stato opportunamente ricordato da papa Benedetto all'inizio del suo ministero petrino con l'enciclica *Deus caritas est*: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione

etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (*Deus caritas est*, 1). La Chiesa non è innanzitutto un'agenzia morale, ma luogo di annuncio di una speranza che ha in Cristo risorto il suo fondamento. Su questo fondamento poggia tutto l'impegno e la testimonianza che la Chiesa è chiamata a dare come suo specifico contributo per una società più umana e più giusta. «Questo impegno e questa testimonianza – disse il Papa al Convegno della Chiesa Italiana a Verona – fanno certamente parte di quel grande “sì” che come credenti in Cristo diciamo all'uomo amato da Dio» (*Discorso*, 19 ottobre 2006). Il richiamo a questo orizzonte che caratterizza l'essere della Chiesa come sacramento di salvezza, «cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium*, 1) è di fondamentale importanza per coloro, nella comunità cristiana, che sono chiamati a far sentire la solidarietà, la vicinanza, l'amore di Dio verso le persone che hanno vissuto il trauma del fallimento del loro legame di amore e che chiedono di essere aiutate a ritrovare, in questa loro nuova situazione, sia essa subita o provocata, la strada della speranza e della relazione con Dio e con la Chiesa.

2. L'AZIONE PASTORALE DELLA CHIESA COME “PEDAGOGIA DELL'AMORE”

La misericordia, intesa come annuncio ed elargizione dell'amore di Dio, deve caratterizzare l'atteggiamento di fondo di tutta l'azione pastorale della Chiesa, chiamata a modellarsi e a tradursi come espressione della missione stessa di Cristo, il quale non è venuto per condannare, ma per salvare (Gv 12,47), vale a dire perché gli uomini avessero la vita e l'avessero in abbondanza (Gv 10,10). La pastorale della Chiesa si esprime, quindi, come una “pedagogia dell'amore”, intesa come progressiva introduzione nel vortice dell'amore di Dio che libera dal male e introduce nella vita nuova in Cristo.

L'annuncio della misericordia e del perdono di Dio, però, non è mai disgiunto dalla proposta di un cammino di conversione che proprio la sua accoglienza rende possibile. L'evangelista Marco, all'inizio del suo Vangelo, coniuga in un rapporto tra loro indissolubile la fede e l'accoglienza del Vangelo con l'invito alla conversione vale a dire con l'impegno ad assumere uno stile di vita adeguato alla grazia ricevuta: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi

e credete al Vangelo» (Mc 1,15). La chiamata a una vita nuova, a un cambiamento di marcia fa parte integrante, quindi, dell'azione pastorale della Chiesa rivolta a tutti che sentono il desiderio di rivolgersi e di credere al messaggio di Gesù.

Il moltiplicarsi, nell'odierno contesto culturale, di situazioni matrimoniali che si allontanano sempre più dall'ideale normativo dell'amore unico e indissolubile che Gesù è venuto a riproporre come possibile sotto la spinta della sua grazia (Mt 19,3-9), interpella ormai da alcuni decenni la pastorale familiare sui due versanti critici della sua missione evangelizzatrice, sul versante che potremmo definire della fedeltà al Vangelo di Gesù, che è un Vangelo di misericordia e di conversione, e su quello della vicinanza alle sofferenze di tante persone che vivono una situazione difficile e irregolare e che si pongono e pongono ai pastori il problema della loro appartenenza alla Chiesa e della modalità di vivere questa appartenenza nella verità.

La Chiesa ritiene di dover procedere, e quindi di cercare di elaborare adeguati cammini pastorali, evitando una duplice deriva, quella che chiamerei la deriva di una "verità senza carità", e quella di una "carità senza verità". Sono due derivate che portano agli estremi del rigorismo, che si esprime solo in un giudizio severo e distaccato di condanna, e all'altro estremo del lassismo, che giustifica e abbandona la persona nella sua situazione senza spronarla a ritrovare un rapporto con Cristo adeguato alle esigenze del suo amore.

Il criterio fondamentale alla cui luce la pastorale delle famiglie in situazione difficile o irregolare deve saper muoversi è stato ben individuato, dal *Direttorio di Pastorale Familiare*, nel binomio "carità nella verità", in cui la Chiesa individua l'atteggiamento pastorale assunto da Cristo nella sua missione: «Come Gesù "ha sempre difeso e proposto, senza alcun compromesso, la verità e la perfezione morale, mostrandosi nello stesso tempo accogliente e misericordioso verso i peccatori", così la Chiesa deve possedere e sviluppare un "unico e indivisibile amore alla verità e all'uomo": "la chiarezza e l'intransigenza nei principi e insieme la comprensione e la misericordia verso la debolezza umana in vista del pentimento sono le due note inscindibili che contraddistinguono" la sua opera pastorale» (*Direttorio di Pastorale Familiare*, 192). L'azione pastorale della Chiesa si è elaborata in questi anni all'interno di questo duplice alveo della verità e della carità che permette al fiume della misericordia di Dio di scavarsi il suo cammino nella storia della umanità e della storia di ciascun uomo di buona volontà a cui il Vangelo sempre si rivolge.

Nel contesto di un'azione pastorale che ha nell'atteggiamento del Signore Gesù «la norma suprema, anzi lo stesso principio sorgivo, della sua vita e della sua opera» (*Direttorio di Pastorale Familiare*, 192), le indicazioni del magistero della Chiesa attento alla famiglia in genere e alle famiglie in difficoltà in specie mi sembra siano dettate da una triplice preoccupazione che cerca di tenere insieme l'attenzione alle varie situazioni e alle storie delle singole persone, la consapevolezza dei valori dottrinali, vale a dire salvifici, che sono in gioco, e infine la messa a punto di cammini di riconciliazione adeguati per le persone che si trovano buttate in situazioni lontane dall'ideale di vita prospettatoci da Cristo. Questa triplice preoccupazione per le persone, la dottrina e i cammini pastorali, oltre a farci comprendere l'orizzonte dentro il quale la Chiesa intende muoversi, mi sembra che abbia anche una rilevanza metodologica per l'azione pastorale in questo ambito, affinché la pastorale rivolta alle persone separate, divorziate e risposate venga elaborata in sinergia con l'intera pastorale familiare, che prevede anche un'azione preventiva a queste situazioni, e la più ampia azione evangelizzatrice verso l'uomo che è la "via" della Chiesa (*Redemptor hominis*, 14), che determina anche la privilegiata attenzione della pastorale alla famiglia (*Lettera alle Famiglie*, 2).

3. ADEGUATA COMPrensIONE DELLE VARIE SITUAZIONI

Dire "Pastorale delle famiglie in situazione difficile o irregolare" significa utilizzare un vocabolario generalizzato che ha bisogno di essere ulteriormente specificato, sia in ordine alle varie situazioni oggettive in cui le persone coinvolte vengono a trovarsi, sia in ordine alle situazioni soggettive che variano da persona a persona, pur trovandosi in una medesima situazione.

La Pastorale è sempre risposta adeguata a una domanda che sale da una situazione concreta, unica e irripetibile. La comprensione e l'ascolto di tale situazione è di imprescindibile importanza. Nella storia della salvezza, l'azione di Dio è sempre partita da un preciso ascolto e presa di coscienza della situazione in cui l'uomo viene a trovarsi. È la situazione in cui la persona si trova immersa, soprattutto quella di lontananza, che suscita la tenerezza di Dio. La missione che Dio affida a Mosè perché iniziasse l'opera di liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù d'Egitto muove dal fatto che Egli aveva osservato la miseria del suo popolo in Egitto e aveva udito il suo grido e conosciu-

to le sue sofferenze (Es 3,7). Per questo si era mosso: «Sono sceso per liberarlo... e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso» (Es 3,8). Possiamo intravedere già qui il dinamismo della discesa, dell'abbassamento, che caratterizza l'incarnazione del Verbo che porterà a compimento la sua opera redentiva.

La capacità di ascolto e l'opera di discernimento fanno parte integrante dell'azione pastorale della Chiesa verso queste persone, che, in riferimento all'atteggiamento pastorale di Gesù, voglia essere una pastorale accogliente e misericordiosa verso tutti. «È indispensabile, quindi, – afferma il *Direttorio di Pastorale Familiare* – un'attenta opera di “discernimento”, capace di distinguere adeguatamente tra le varie forme di irregolarità matrimoniale e tra i diversi elementi che stanno alla loro origine. “Sarà cura dei pastori e della comunità ecclesiale conoscere tali situazioni e le loro cause concrete, caso per caso”: non certo per esprimere un giudizio positivo o tollerante circa la “irregolarità”, ma per giungere ad una valutazione morale obiettiva della responsabilità delle persone, per individuare adeguati interventi e cure pastorali e per suggerire concreti cammini di conversione» (n. 200). Il *Direttorio*, quindi, propone una descrizione delle varie situazioni raggruppandole in cinque tipologie. Prima di prenderle in considerazione, vale la pena di soffermarci brevemente sulla questione del vocabolario utilizzato, che continua a destare delle perplessità tra gli operatori di pastorale. Si tratta soprattutto del termine “irregolare” che sembra connotare pesantemente la situazione in cui vivono queste persone e in contrasto con l'atteggiamento di accoglienza e di misericordia richiesto. Anche se tale termine è da utilizzare con cautela nel linguaggio di un operatore di pastorale familiare, ad una analisi puntuale esso è da interpretare non come una valutazione morale della persona, ma per esprimere una situazione oggettivamente in contrasto con l'ideale cristiano del sacramento del matrimonio, i cui beni sono l'“unità”, la “fedeltà”, l'“indissolubilità”, la “fecondità” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2397-2398). Il termine, quindi, rivela la preoccupazione dottrinale della Chiesa a non perdere di vista le proprietà teologiche del matrimonio cristiano nella elaborazione dei cammini pastorali. L'attenzione alle persone non può essere praticata a spese della verità, in quanto la verità del messaggio cristiano non è tanto una verità dottrinale, ma esistenziale, è una “verità salutare”, per dirla con le parole della *Dei Verbum*: «Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio (2Cor 1,20 e 3,16 - 4,6), ordinò agli apostoli di predicare a tutti, comunican-

do loro i doni divini, come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, il Vangelo che, prima promesso per mezzo dei profeti, egli ha adempiuto e promulgato di sua bocca» (n. 7).

Il *Direttorio* descrive le varie situazioni raggruppandole in cinque tipologie. Le prime due si caratterizzano come difficili, in quanto esse, di per sé, non sono in contrasto con la realtà del matrimonio cristiano, ma mettono le persone in una seria difficoltà a mantenere gli impegni del loro matrimonio. Si tratta dei “separati” e dei “divorziati non risposati” che vogliono comunque mantenere fede al loro precedente legame. Le altre tre situazioni sono definite come irregolari perché in contrasto con i valori del matrimonio cristiano. Si tratta dei “divorziati risposati”, degli “sposati solo civilmente” e dei conviventi. Diamo qui una sintetica descrizione di queste situazioni che comportano anche soluzioni pastorali differenziate.

3.1. I separati (*Direttorio di Pastorale Familiare*, 207-209)

Di fronte a gravi difficoltà di convivenza la Chiesa ammette, come estremo rimedio, la separazione fisica e la fine della coabitazione. In questa situazione il *Direttorio* invita la comunità cristiana, «a iniziare dai sacerdoti e dalle coppie di sposi più sensibili», a farsi «loro vicina con attenzione, discrezione e solidarietà» (n. 208). E fornisce una serie di utili indicazioni, a cui rimandiamo, per attuare questa vicinanza. La condizione di separati non compromette la testimonianza, a modo suo, del valore dell'indissolubilità matrimoniale. La loro situazione, quindi, non preclude la piena comunione con la Chiesa e l'ammissione ai sacramenti. La vicinanza della comunità cristiana nelle prime fasi della crisi matrimoniale, attraverso persone preparate e discrete, è molto importante, ma spesso manca o è scarsa.

3.2. I divorziati non risposati (*Direttorio di Pastorale Familiare*, 210-212)

Riguardo alla situazione di queste persone, si deve distinguere il caso di chi il divorzio lo subisce o lo concede per motivi gravi inerenti soprattutto al bene dei figli, e il caso di chi il divorzio lo provoca con comportamenti scorretti e lo ottiene. Dal punto di vista cristiano, il divorzio non può essere ammesso, tuttavia esso è tollerato, senza che

costituisca una colpa morale, quando «rimane l'unico modo possibile di assicurare certi diritti legittimi, quali la cura dei figli o la tutela del patrimonio» (n. 221). Se per il coniuge innocente, il divorzio costituisce spesso una violenza e un'umiliazione, per il coniuge moralmente responsabile esso costituisce una colpa di cui deve essere aiutato a pentirsi sinceramente cercando di riparare per quanto possibile al male commesso. Per la Chiesa, il divorzio civile equivale, per le persone coinvolte, soltanto ad una separazione e non ha il potere di rompere il vincolo matrimoniale. Essendo equiparabile alla separazione, l'accesso ai sacramenti dei divorziati non risposati non è escluso, ma ammesso alle condizioni di coscienza richieste.

3.3. I divorziati risposati (*Direttorio di Pastorale Familiare*, 213-220)

La situazione dei divorziati che sono passati a seconde nozze, è certamente la più complessa dal punto di vista pastorale, e purtroppo spesso si pone tutta l'attenzione soltanto o unilateralmente a questa situazione trascurando le altre. Se da un lato, molti operatori di pastorale e anche qualche teologo auspicano che la Chiesa cattolica non chiuda totalmente la questione sulla possibilità di ammettere anche queste persone alla piena comunione e continui ad approfondire il problema dottrinale in dialogo anche con le altre confessioni, dall'altro lato sarebbe una trappola dal punto di vista pastorale rimanere prigionieri dello schema "divorziati risposati-sacramenti": il fatto che questi fratelli «sono e rimangono cristiani e membri del popolo di Dio e come tali non sono del tutto esclusi dalla comunione con la Chiesa, anche se non sono nella "pienezza" della stessa comunione ecclesiale» (n. 215), apre un ventaglio di possibilità che la pastorale non ha ancora del tutto indagato e attuato. Sarebbe infantile dire, da parte di queste persone: siccome non mi è concesso tutto, non voglio niente, sbatto la porta e accuso soltanto di insensibilità; o, da parte degli operatori di pastorale: siccome non posso dare tutto, non do niente. Le rivendicazioni soggettive sono estranee a persone che costruiscono le loro relazioni nella ricerca della fedeltà al Vangelo, ricercando con pazienza le vie che conducono a vivere in maniera condivisa tale fedeltà nelle varie situazioni di vita. Soprattutto per quanto riguarda questa situazione, il *Direttorio* invita ad una lettura non massimalista, ma precisa, in cui, alla preoccupazione dottrinale, si aggiunga una attenzione specifica alle persone nella concretezza della loro situazione e della loro storia.

La posizione ecclesiale di queste persone è certamente complessa per quanto riguarda l'assunzione di ruoli nella comunità e soprattutto per una loro ammissione alla riconciliazione sacramentale e alla comunione eucaristica che la Chiesa ritiene tuttora preclusa. Affronteremo più avanti le varie strade che la pastorale ha individuato in questi anni per attuare le indicazioni del *Direttorio* nella fedeltà ai valori in gioco e alle persone coinvolte in un fallimento matrimoniale.

3.4. **Gli sposati solo civilmente** (*Direttorio di Pastorale Familiare, 221-226*)

La Chiesa riconosce al matrimonio civile celebrato da cattolici, che da essa si sono temporaneamente o definitivamente allontanati, la positività di alcuni valori che esso contiene. Per la Chiesa, però, si tratta di «una situazione inaccettabile». Infatti, – rileva il *Direttorio* – «per i cattolici l'unico matrimonio valido che li costituisce marito e moglie davanti al Signore è quello sacramentale, per la cui valida celebrazione è richiesta la “forma canonica”. Il Battesimo, infatti, poiché li costituisce membra vive di Cristo e del suo Corpo che è la Chiesa, abilita e impegna i cristiani a celebrare e a vivere l'amore coniugale “nel Signore”» (n. 221). Pastoralmente si tratta qui di attivare, per coloro che intendono riallacciare un rapporto con la Chiesa in seguito talvolta ad una riscoperta della fede, un dialogo che miri a far riscoprire il significato del matrimonio e la necessità di scelte e comportamenti in coerenza con il Battesimo, e di conseguenza a “regolarizzare” la propria situazione mediante la celebrazione sacramentale del matrimonio. È necessario procedere con prudenza pastorale, evitando soluzioni sbrigative e burocratiche, ma sollecite a rispondere in profondità al cammino di conversione. Di fatto, il matrimonio civile, anche se dotato di pubblico riconoscimento e impegno, per la Chiesa, è equiparabile più alla convivenza e, finché permane questa situazione, è precluso l'accesso ai sacramenti. Un particolare discernimento, poi, deve essere fatto nei casi in cui a chiedere il matrimonio religioso siano due persone, di cui una canonicamente e civilmente libera, l'altra invece legata da un precedente matrimonio civile.

3.5. **I conviventi** (*Direttorio di Pastorale Familiare, 227-230*)

Per tanti la convivenza ha il carattere di un matrimonio “ad esperimento”. Molte di esse, infatti, dopo qualche anno di prova, con-

fluiscono nella celebrazione del matrimonio religioso. Non è raro oggi trovare, tra coloro che partecipano ai corsi di preparazione alla celebrazione religiosa del matrimonio, un numero non trascurabile di conviventi. Dal punto di vista pastorale, forse, sarebbe bene far compiere a queste persone un percorso diverso dalle altre coppie di fidanzati. Ciò avrebbe l'indubbio vantaggio di poter trattare con loro il problema della convivenza nei suoi aspetti sia di carattere dottrinale che morale. Tanti approdano ai corsi di preparazione al matrimonio ignari degli specifici valori che la domanda del matrimonio religioso comporta. Le convivenze e le unioni di fatto (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia, matrimonio e unioni di fatto*, 2000), seppur contenute, tendono ad aumentare nella nostra società sempre più secolarizzata, anche a motivo di una cultura che spinge a considerare l'amore un fatto privato degli interessati con scarsa rilevanza pubblica e sociale. Per la Chiesa, l'amore coniugale vero comporta qualcosa di più impegnativo che non la semplice decisione di convivere. Il matrimonio, infatti, è un "patto per tutta la vita", che ha un'importanza ecclesiale e sociale tale che richiede una forma pubblica giuridicamente e canonicamente stabilita. Soltanto chi si sposa attraverso questa forma può dirsi veramente sposato. Il fatto della convivenza sollecita, dal punto di vista pastorale, l'attivazione di una specifica pastorale del fidanzamento che intercetti i futuri sposi all'inizio della loro avventura amorosa, e non soltanto alla fine, quando è già stato deciso la data in cui sposarsi e il ristorante. Occorre un'opera di prevenzione, di cui diremo più avanti. La Chiesa è consapevole che la lettura che essa fa delle varie situazioni e che le molteplici soluzioni che essa propone appaiono, agli occhi di tanti, severe ed esigenti, talvolta incomprensibili (*Direttorio di Pastorale Familiare*, 190). Ma accanto alla comprensione delle situazioni essa invita, soprattutto coloro che sono cristiani sensibili e responsabili della Parola di Dio, a condividere con lei la preoccupazione dei valori che sono in gioco. Non sarebbe vera ed evangelica attenzione alle persone quella che trascura la verità che rende liberi. La pastorale è anche opera di illuminazione delle coscienze e di condivisione dei problemi. Deve insegnare a chiedere e deve dare le cose giuste in modo giusto. Accanto alla conoscenza oggettiva delle varie situazioni, l'operatore di pastorale familiare deve farsi vicino e solidale anche con le varie situazioni soggettive, di ordine psicologico, economico, sociale, di relazione con i parenti, amici, vicini, etc.

4. CONSAPEVOLEZZA DEI VALORI IN GIOCO

Notiamo subito che non è in gioco, come alcuni continuano a pensare, l'appartenenza ecclesiale delle persone separate, divorziate, risposate, ma solo la loro modalità di appartenenza. Come già è stato rilevato, sulla questione inerente alle situazioni matrimoniali difficili e irregolari c'è stata nella Chiesa una sintomatica evoluzione di atteggiamento riguardo alla comprensione pastorale delle persone. Tuttavia, questo non ha fatto venir meno la consapevolezza dei valori che sono in gioco e la necessaria «chiarezza e fermezza nel riproporre i contenuti e i principi intangibili del messaggio cristiano» (*Direttorio di Pastorale Familiare*, 194). In Pastorale, l'unità dei criteri di riferimento è di fondamentale importanza per un'azione che sia ecclesiale e comunitaria. La Chiesa non si ritiene padrona e arbitra del Vangelo, ma sua custode e mediatrice storica, e i cristiani hanno il diritto di non essere disorientati da prassi pastorali contraddittorie.

Al di là del dibattito teologico tuttora in corso, le precisazioni del magistero e l'auspicio di molti operatori di pastorale che la Chiesa ufficiale possa rivedere la sua prassi, elaborando cammini ispirati alla *oikonomia* e comprendenti l'applicazione della tradizionale dottrina dell'*epicheia* anche per le situazioni dei fedeli risposati, il valore della unità e indissolubilità del vincolo matrimoniale sacramentale validamente contratto, la Chiesa attualmente ritiene che lo si debba affermare non soltanto sul piano dottrinale – ciò che è fuori discussione – ma anche sul piano pastorale. Esso non è semplicemente un valore ideale riservato ad alcuni, ma una possibilità che può essere vissuta da tutti con il sostegno della grazia sacramentale che accompagna la vita dei coniugi, anche se talvolta a prezzo di sacrifici e di eroismi. L'esperienza della coppia cristiana è sempre sotto la luce e il giudizio del Crocifisso. Significative, a tale riguardo, sono alcune affermazioni del pur discusso *Catechismo Olandese* sul rapporto tra Crocifisso e matrimonio. Ne riportiamo il passo più emblematico: «Gesù non promette soltanto rose e fiori. Chiede che l'amore sia abnegazione, più disposto a dare che a ricevere. "Da maggior soddisfazione il dare che il ricevere" (Atti 20,35), ha detto Lui. Ma Egli non fa soltanto richieste. Mediante il suo Spirito che è in noi ci dà forza per soddisfarle. E promette, inoltre, che ogni fallimento, ogni impotenza, ogni sofferenza, avrà senso come via, come mezzo, per raggiungere presso Dio la completa felicità dell'amore, anche umano. In una stanza, l'immagine del Crocifisso è più di un ornamento. Vuol dire che, in fondo, niente

è senza speranza purché ci siamo provati ad amare. Significa inoltre che l'assoluta indissolubilità del matrimonio – anche quando, in casi umanamente disperati, sembra priva di significato – mantiene tuttavia il suo senso profondo di partecipazione all'amore di Cristo fino alla crocifissione. Come il Cristo non ha abbandonato né l'umanità né la Chiesa quando lo inchiodavano sulla croce, così ogni matrimonio contratto nel Signore conserva l'indissolubilità del legame fra Cristo e la Chiesa, anche quando è divenuto una crocifissione. La presenza di Gesù nel matrimonio fra credenti non esclude, dunque, a priori, incompatibilità di carattere, errori nella scelta matrimoniale, difficoltà con i figli, nervosità, malattia, noia e neppure una separazione necessaria e permanente, ma significa che, per i credenti, il Terzo, cioè Cristo, è sempre presente; Cristo che da forza, conforto, speranza, mentre fa osservare come sia sempre meglio dare che ricevere. Chi si impegna di questo spirito nei giorni felici, potrà continuare a vivere di questa speranza nelle ore difficili. Il fatto che la croce abbia il suo posto nel matrimonio cristiano non deve essere frainteso. Non vuol dire affatto arrendersi alla sofferenza e al fallimento. No. Si cerca di costruire e custodire ad ogni costo una famiglia felice. Vuol dire però, che in definitiva anche l'insuccesso, può avere il suo significato, come la croce di nostro Signore. Con queste prospettive e con queste esigenze Gesù ha palesemente innalzato, nel corso dei secoli, il matrimonio. Attraverso un'evoluzione secolare Egli ha salvato l'amore umano. Ha insegnato all'uomo e alla donna a stimarsi secondo il proprio autentico valore» (*Il Nuovo Catechismo Olandese*, LDC, Leumann, Torino 1969, 475-476). Il tema del Crocifisso è stato richiamato da Giovanni Paolo II nella *Veritatis Splendor*, per quanto concerne l'annuncio del messaggio morale da parte della Chiesa. Il punto di forza della sua opera a servizio dell'uomo, essa lo trova «non tanto negli enunciati dottrinali e negli appelli pastorali alla vigilanza, quanto nel tenere lo sguardo fisso sul Signore Gesù. La Chiesa ogni giorno guarda con instancabile amore a Cristo, pienamente consapevole che solo in lui sta la risposta vera e definitiva al problema morale. In particolare, in Gesù crocifisso essa trova la risposta alla questione che tormenta oggi tanti uomini: come può l'obbedienza alle norme morali universali e immutabili rispettare l'unicità e l'irripetibilità della persona e non attentare alla sua libertà e dignità?» (*Veritatis Splendor*, 85).

Ci si può certamente chiedere se tutti i coniugi sono chiamati all'eroismo. Certamente, però, tutti gli sposati nel Signore sono chia-

mati alla santità, e il matrimonio è una via alla santità recentemente riscoperta e promossa, una via che coinvolge la maggior parte dei battezzati. In tale contesto, tutti i fedeli in Cristo, ciascuno a suo modo e secondo le proprie possibilità, sono tenuti alla testimonianza e al rispetto del valore della indissolubilità, a cui la Chiesa non può rinunciare essendo esso legato all'*ipsa verba Christi*.

La consapevolezza dei valori in gioco, insieme all'attenzione alle persone, deve esser presente in chi opera, in nome della Chiesa, a servizio di questi fratelli. Fa parte integrante dell'azione pastorale delle situazioni matrimoniali difficili e irregolari, quindi, il non oscurare l'annuncio della concezione cristiana del matrimonio. Il *Direttorio* è quanto mai perentorio nel dichiarare che «la Chiesa, oggi come ieri, deve riaffermare con forza che non è lecito all'uomo dividere ciò che Dio ha unito (Mt 19,6). Di conseguenza, essa non deve stancarsi di insegnare che una situazione matrimoniale che non rispetti o rinneghi questo valore costituisce un grave disordine morale» (n. 195). Ciò non significa mancanza di rispetto a chi si trova in difficoltà, ma solo che la Chiesa è «consapevole che l'«indissolubilità del matrimonio» non è un bene di cui possa disporre a suo piacimento, ma è un dono e una grazia che essa ha ricevuto dall'alto per custodirlo e amministrarlo» (*ibidem*). Le proprietà essenziali della fedeltà e dell'indissolubilità del matrimonio, quindi, non possono essere lasciate alla libera disponibilità né dei coniugi né della Chiesa.

La verità evangelica di per sé non compromette mai le buone relazioni. Anzi! Essa le attiva nella direzione di un cammino che innalza verso la Verità che salva, che altro non è Cristo stesso. Papa Paolo VI, in un momento delicato, quasi drammatico, del suo magistero ricordava a sé e ai presbiteri che la prima forma d'amore verso le persone – indipendentemente dalle nostre debolezze di evangelizzatori a servizio del Vangelo – è di non offuscare mai la verità e non nascondere le esigenze del messaggio di Cristo (*Humanae vitae*, 29). San Paolo, ai Galati alquanto contrariati per la schiettezza con cui nelle sue lettere trattava i problemi concreti, rispondeva con una certa meraviglia: «Sono dunque diventato vostro nemico dicendovi la verità?» (Gal 4,16). La verità evangelica che indica le strade dell'amore rende sempre amici, mai nemici! A lungo andare, a compromettere i rapporti con le persone non è la franchezza e la sincerità, ma il compromesso, il far finta di niente, rimandare i problemi, soprattutto la menzogna e l'inganno. Ad una pastorale dell'adattamento della verità alle situazioni («la grazia a poco prezzo») bisogna avere il coraggio di elevare l'uomo alla Verità

(“la grazia a caro prezzo”) (SCHINELLA I., *Per un spiritualità delle situazioni matrimoniali difficili*, in: «La famiglia» 29, (1995), 25).

Ma la Verità, cui la Chiesa cerca di innalzare l'uomo, non è mai proposta staccata dalla ricerca del bene della persona e dalla garanzia della sua libertà. La Chiesa sente «oggi una delle esigenze proprie della sua missione per la salvezza del mondo» ricondurre l'uomo a riscoprire «questo essenziale legame di Verità-Bene-Libertà [che] è stato smarrito in larga parte della cultura contemporanea» (*Veritatis Splendor*, 84). La Chiesa è tristemente consapevole che qualcosa di grave è accaduto nella coscienza di molti, cioè che «l'uomo non è più convinto che solo nella verità può trovare la salvezza» (*IDEM*), e si affida alla sola libertà che, se è vero che gli fa sperimentare l'ebbrezza di vivere senza legami, è altrettanto vero che spesso gli fa perdere il contatto reale con il suo vero bene, è alla fine invece della felicità trova il vuoto e la nausea dell'esistenza.

5. CAMMINI DI RICONCILIAZIONE: «CARITÀ NELLA VERITÀ» (Ef 4,15)

La pastorale non può essere intesa in modo riduttivo come semplice applicazione di direttive magisteriali elaborate a tavolino e a prescindere dalle concrete situazioni. Se è vero che il Vangelo ha valore in se stesso, che la sua autorità viene dall'alto in quanto riflette la stessa autorità di Gesù, esso, nel coniugarsi con la storia delle persone diventa creativo, cioè sa generare una situazione sempre rinnovata. Il Vangelo, quindi, apre alla vita, alla speranza, al cambiamento verso il bene.

In questi ultimi tempi la pastorale per le persone separate, divorziate, risposate, ma anche per i conviventi, gli sposati solo civilmente, etc., ha saputo inventare e mettere a punto una grande quantità di cammini che, senza venir meno alle indicazioni magisteriali, hanno saputo intercettare la storia di tante persone e ad indirizzarla a rincontrare il Dio della misericordia e della speranza. Vogliamo qui evidenziarne alcuni su tre fondamentali ambiti: cammini di sostegno psicologico, cammini di sostegno spirituale, cammini di appartenenza istituzionale.

5.1. Cammini di sostegno psicologico

L'esperienza della separazione e del divorzio provoca molto spesso sensi di colpa, sensazione di fallimento, paura di aver sbagliato tutto.

Si insinua nella mente la disistima di sé e la sfiducia affettiva che ne consegue. Non di rado subentra un senso di depressione e ci si chiude in se stessi avvertendo gli altri come estranei, pensando che essi ci rifiutino. Nasce la difficoltà a riorganizzarsi la vita, a mantenere il ruolo di genitore nonostante sia terminato quello di marito o moglie, a continuare come prima i rapporti con parenti e amici. Si fanno avanti difficoltà economiche o di lavoro, specie per la donna che stava in casa. Tutta questa corona di problemi e difficoltà rischiano di far crollare anche la psiche e la personalità più forte e navigata, ad annullare la voglia di vivere e di recuperarsi come persone. Molto spesso tutte queste problematiche sono allo stato latente e si cerca di rimuoverle. Si tende ad incolpare il coniuge, a prendersela con tutto e con tutti. Si è presi dalla sensazione che tutti ti abbandonino, di essere una nullità. I figli passano in secondo piano perché troppo presi dallo stato psicologico personale. Sentimenti di rivendicazione e rinuncia a lottare lasciandosi andare si alternano compromettendo il proprio equilibrio.

La capacità di comprendere i risvolti psicologici che variano da persona a persona, da situazione a situazione, è di fondamentale importanza per una comunità cristiana che intende stare vicino e aiutare queste persone. Decisivo a questo livello la capacità della comunità cristiana a testimoniare la sua disponibilità all'accoglienza facendosi prossima, mostrando innanzitutto attenzione, discrezione, delicatezza e rinunciando di erigersi a giudice. Occorre quindi essere vicini. Come? Mettendo a punto iniziative istituzionalizzate di mutuo aiuto e di accoglienza. Si tratta di programmare momenti specifici in cui le persone che vivono il dramma della separazione e del divorzio possano incontrarsi tra di loro e, con l'aiuto di un esperto e di operatori pastorali, siano incoraggiate ad uscire dalla solitudine, a non sentirsi giudicate, a comunicare agli altri la propria esperienza. Si parte dalla condivisione della propria vicenda personale e di coppia con la possibilità di esprimere i sentimenti vissuti e ancora presenti. Poterne parlare e trovare ascolto è l'inizio di un momento benefico. Il confronto, poi, con la simile esperienza delle altre persone presenti nel gruppo può portare ad accettare la propria ferita e le conseguenze, individuando la propria parte di responsabilità. Scopo ultimo è quello di arrivare alla scoperta delle proprie risorse, per investirle in nuovi progetti positivi e creativi, verso soluzioni realistiche e coraggiose. È qui che può essere utile l'esperienza e lo stimolo degli altri componenti che camminano nella stessa direzione o diventano in qualche modo compagni di viaggio disponibili a sostenere la ricerca. Dalla

condivisione delle proprie esperienze e difficoltà, nasce la solidarietà che sostiene e che rende possibile individuare, anche se parzialmente e progressivamente, alcune linee di soluzione.

Gli obiettivi che queste iniziative si propongono sono di:

- aiutare ad uscire dalla solitudine;
- creare momenti di condivisione;
- scoprire insieme le risorse a disposizione.

Concretamente si possono avviare dei gruppi di condivisione e sostegno tenendo presente che:

- occorrono operatori convenientemente preparati;
- è importante che la sede dell'incontro sia neutra, fuori del "giro" parrocchiale o vicariale;
- l'esperienza ci insegna che per difendere l'anonimato, gli interessati tendono in ogni caso ad andare in una sede al di fuori dell'ambiente dove vivono e sono conosciuti.

5.2. Cammini di sostegno spirituale

I cammini di sostegno spirituale sono quelli che più si sono sviluppati in questi ultimi anni da parte della comunità cristiana per far sentire e sperimentare ai separati, divorziati, risposati la loro appartenenza alla Chiesa, che tale rimane, anche dopo il fallimento del matrimonio, in forza del loro battesimo (per esempio, COMUNITÀ DI CARESTO, *Un cammino spirituale per divorziati risposati*, Gribaudi, Milano 2001). La Chiesa, immettendo nelle pieghe dei loro drammi «la luce della parola di Dio, accompagnata dalla testimonianza della sua misericordia», intende mostrare la sua vicinanza accompagnandoli in un cammino di verità e di crescita spirituale: «Essi non sono esclusi dalla comunità; sono anzi invitati a partecipare alla sua vita, facendo un cammino di crescita nello spirito delle esigenze evangeliche» (GIOVANNI PAOLO II, *Giubileo delle famiglie*, 24 ottobre 2004).

La Chiesa deve sforzarsi di mettere a disposizione i suoi mezzi di salvezza a tutti gli uomini, specie ai battezzati (*Familiaris Consortio*, 84), mezzi che non vengono dalla Chiesa, ma da Dio; essa ne è soltanto l'amministratrice fedele e prodiga. Certamente il primo mezzo che la Chiesa deve mettere a disposizione è la Parola di Dio, nella convinzione che il battesimo ha in sé il germe di tutta la salvezza ed è già sufficiente, per coloro che non possono partecipare all'eucaristia, a sostenere la speranza e ad alimentare l'appartenenza alla comunità dei figli di Dio, cioè dei battezzati che possono rivolgersi

a Dio chiamandolo «Abbà, Padre!» (Rm 8,15). La partecipazione ad incontri come “la scuola della Parola”, ad iniziative come la *Lectio divina*, cioè l’ascolto e la meditazione della Parola di Dio, dovrebbe essere caldeggiata per questi nostri fratelli.

La pratica della preghiera è più diffusa di quanto non si creda anche in tante persone che si dichiarano non praticanti. Molti di questi nostri fratelli trovano conforto nella preghiera come forma di dialogo con Dio. I gruppi di preghiera si stanno diffondendo, specie nei movimenti, come una specifica attività formativa e pastorale. Anche questo è un ambito di vita ecclesiale a cui tutti possono partecipare, in modo particolare le persone che si trovano in una situazione di difficoltà. Concretamente, per questi ultimi due itinerari si possono attivare degli incontri sia a livello parrocchiale che interparrocchiale, aperti a tutti, con lo scopo preciso di confrontarsi con la Parola e pregare. La cosa migliore è riuscire a farli sentire parte di gruppi famiglia, o gruppi sposi, che quasi in ogni parrocchia sono presenti. Gli adulti del gruppo, in questo caso devono mostrare tutta la loro delicatezza e sensibilità per far sentire a proprio agio i nuovi arrivati.

Chi ha avuto modo di parlare con persone che si trovano in situazioni matrimoniali irregolari, molto spesso ha avvertito nel loro parlare e nel loro atteggiamento un astio, una ribellione nei confronti della Chiesa che non concede loro di partecipare al sacramento dell’Eucarestia, che da alcuni è pensato riduttivamente come l’unico segno di appartenenza alla Chiesa. È necessario aiutare questi fratelli a comprendere le vere ragioni della “astinenza eucaristica” a cui la Chiesa li vincola. Chi sente vivo e importante appartenere alla Chiesa in modo pieno questo “digiuno eucaristico” costituisce una grande sofferenza ed è psicologicamente sentito e vissuto come una emarginazione di fatto e quasi un punizione, che segna negativamente la loro presenza alla Celebrazione del giorno del Signore.

La nota *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica circa la recezione della Comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati* della Congregazione per la Dottrina della Fede (14 settembre 1994), fornisce tutte le motivazioni di carattere teologico-canonico che giustificano l’esclusione di questi fratelli dal partecipare alla mensa del Signore col gesto sacramentale, il che non significa esclusione dalla comunione ecclesiale (n. 6). In dialogo con tali motivazioni di carattere dottrinale, la pastorale dovrebbe essere in grado di elaborare anche ragioni di carattere pedagogico e testimoniale. Una prassi, che ad un primo momento può apparire come punitiva ed emarginante,

potrebbe alla fine assumere il significato di “segno” di valore. Si tratta allora di aiutare questi fratelli a comprendere gradatamente che la loro rinuncia, in obbedienza alla Chiesa, di accostarsi alla comunione sacramentale acquista il valore di dono e di testimonianza nei confronti degli altri fratelli nella fede: con il segno della astinenza essi affermano, a loro modo, il valore della indissolubilità del vincolo matrimoniale rivelato da Cristo. L'esclusione, in questo caso, non sarebbe un castigo, ma il riconoscimento di una situazione e un'affermazione di un valore. Questa consapevolezza, forse, potrebbe rasserenare molti animi che si sentono, per questa esclusione, giudicati.

5.3. Cammini di appartenenza istituzionale

L'appartenenza alla Chiesa non è soltanto di ordine sacramentale, ma anche ministeriale e istituzionale. Ci si domanda quali servizi ecclesiali possano essere svolti (a livello liturgico, catechistico, etc.) da chi non può esibire una corretta situazione matrimoniale che può intaccare davanti agli occhi di alcuni fedeli la pienezza della loro testimonianza.

Il Convegno di Palermo, auspicando che lo stile di accoglienza non fosse solo di un piccolo gruppo di operatori pastorali, ma condiviso all'interno delle comunità parrocchiali – per non ridurre il rapporto con le persone che si trovano in situazioni difficili e irregolari alla sola questione della loro partecipazione alla vita sacramentale – affermava la necessità che queste persone, che hanno figli, venissero considerate parte integrante della chiesa innanzitutto nella loro funzione di genitori (*Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia*, III Convegno ecclesiale, Palermo 20-24 novembre 1995. Testi della giornata conclusiva e Messaggio finale dei vescovi e dei delegati, Paoline, Milano 1995, Magistero n° 250, 70). Se molti conviventi, divorziati risposati, sposati solo civilmente, non possono essere considerati sposi in senso canonico-sacramentale, tuttavia sono e rimangono genitori. La loro funzione di genitori dovrebbe essere non soltanto riconosciuta all'interno della comunità cristiana, ma anche valorizzata.

Concretamente si possono sfruttare tutte quelle occasioni che vedono i genitori interessati ai cammini di formazione dei figli, nella scuola, nel gioco, nella formazione, proponendo incontri che sviluppino il senso di responsabilità dei genitori e il conseguente desiderio di approfondire il loro ruolo, aiutati da psicologi, pedagogisti, operatori sociali. La via della genitorialità offre, quindi, alla comunità cristiana

non poche opportunità di contatto personale, di ascolto delle singole storie, di condivisione dei problemi, anche di verifica del proprio passato in vista di prospettive e di orientamenti nuovi.

Da parte della comunità cristiana è fondamentale la consapevolezza che l'evangelizzazione passa attraverso la testimonianza della carità. Oltre alla funzione di genitori, sempre il Convegno di Palermo auspica che queste persone fossero sempre più coinvolte «in opere di carità con tutta la comunità» (IDEM). «Certo – afferma Giovanni Paolo II – una nuova unione dopo il divorzio [...] contrasta con precise esigenze derivanti dalla fede, ma questo non deve precludere l'impegno della preghiera né la testimonianza operosa della carità» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, LEV, Città del Vaticano 1998, 8).

Concretamente si potrebbe cercare di coinvolgere questi nostri fratelli all'interno delle Caritas parrocchiali, zonali e diocesane, incentivarli ad agire con attenzione verso i più bisognosi, dando loro mansioni e responsabilità al pari di tutti gli altri, facendoli sentire parte significativa del gruppo. Per quelli poi che hanno fatto un cammino di "recupero", è bene aiutarli a rivolgersi ad altri che invece sono ancora in una situazione matrimoniale di difficoltà e ai quali sono in grado di testimoniare comprensione e solidarietà. Nessun altro che non abbia sofferto questo tipo di esperienza è in grado di testimoniare nel modo migliore comprensione e solidarietà.

Prima di chiudere, vale la pena ricordare anche che l'azione pastorale della Chiesa verso le famiglie in situazione difficile e irregolare dovrebbe preliminarmente verificare se per alcuni non ci si trovi di fronte a "casi di nullità". In tale eventualità, il *Direttorio* invita ad aiutare i fedeli interessati a verificare, seriamente e senza superficialità o scappatoie, la validità del loro matrimonio nelle sedi e con persone qualificate a ciò deputate, senza dimenticare tuttavia che «un primo aiuto per tale verifica deve essere assicurato con discreta e sollecita disponibilità pastorale specialmente da parte dei parroci, avvalendosi, se del caso, anche della collaborazione di un consultorio di ispirazione cristiana» (n. 205).

Il Convegno della Chiesa Italiana celebrato a Verona lo scorso anno (16-20 ottobre 2006) poneva al centro della nostra attenzione Cristo risorto, speranza del mondo. Ci possiamo chiedere: quale speranza di salvezza per questi fratelli? Ma soprattutto, come educare ad essa?

Il cammino della Chiesa italiana si è progressivamente orientato in questi anni, in armonia con la Chiesa universale, verso l'atteggia-

mento della misericordia e la pastorale della accoglienza, lasciandosi ispirare dal principio dell'inscindibile fedeltà a Cristo e all'uomo, convinta che la vera garanzia della fedeltà all'uomo sia la fedeltà al dettato della Parola di Dio interpretato secondo il dono dello Spirito Santo che ci è stato dato per comprendere il contenuto e le esigenze della verità evangelica. Il Direttorio di Pastorale Familiare, con cui queste note hanno inteso rimanere sintonizzate, ha sollecitato una prassi pastorale che non oscuri il valore evangelico dell'indissolubilità dell'amore coniugale, prospettando soprattutto ai divorziati risposati, un modo di essere nella Chiesa spesso percepito come duro e poco comprensivo per chi, come loro, sono stati colpiti dal dramma del fallimento del matrimonio. Ma la fedeltà al Vangelo per nessuno può tradursi in un impedimento alla propria salvezza personale, né tanto meno in una perdita della speranza di poter ottenere la salvezza. Compito ultimo della pastorale delle situazioni difficili e irregolari è quindi quello di educare alla speranza. Rivolgendosi soprattutto ai divorziati risposati la *Familiaris Consortio* raccomanda che la comunità cristiana «preghi per loro, li incoraggi, si dimostri madre misericordiosa e così li sostenga nella fede e nella speranza» (n. 84). L'educazione alla speranza è fondata sulla fede della Chiesa 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» (*ibidem*).

APPENDICE

Incontro con il clero della diocesi di Aosta

Discorso di sua Santità Benedetto XVI

Chiesa parrocchiale di Introd (Valle d'Aosta)
Lunedì, 25 luglio 2005

Un altro sacerdote ha sollevato il tema della comunione ai fedeli divorziati e risposati. Ecco la risposta del Santo Padre:

Sappiamo tutti che questo è un problema particolarmente doloroso per le persone che vivono in situazioni dove sono esclusi dalla comunione eucaristica e naturalmente per i sacerdoti che vogliono

aiutare queste persone ad amare la Chiesa, ad amare Cristo. Questo pone un problema.

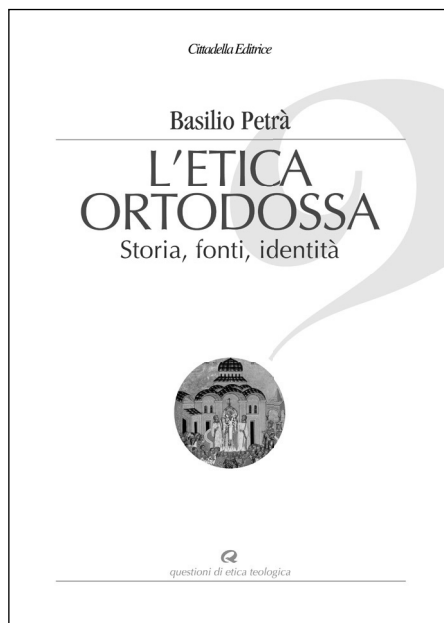
Nessuno di noi ha una ricetta fatta, anche perché le situazioni sono sempre diverse. Direi particolarmente dolorosa è la situazione di quanti erano sposati in Chiesa, ma non erano veramente credenti e lo hanno fatto per tradizione, e poi trovandosi in un nuovo matrimonio non valido si convertono, trovano la fede e si sentono esclusi dal sacramento. Questa è realmente una sofferenza grande e quando sono stato Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ho invitato diverse Conferenze episcopali e specialisti a studiare questo problema: un sacramento celebrato senza fede. Se realmente si possa trovare qui un momento di invalidità perché al sacramento mancava una dimensione fondamentale. Io personalmente lo pensavo, ma dalle discussioni che abbiamo avuto ho capito che il problema è molto difficile e deve essere ancora approfondito. Ma data la situazione di sofferenza di queste persone, è da approfondire.

Non oso dare adesso una risposta, in ogni caso mi sembrano molto importanti due aspetti. Il primo: anche se non possono andare alla comunione sacramentale non sono esclusi dall'amore della Chiesa e dall'amore di Cristo. Una Eucaristia senza la comunione sacramentale immediata non è certamente completa, manca una cosa essenziale. Tuttavia è anche vero che partecipare all'Eucaristia senza comunione eucaristica non è uguale a niente, è sempre essere coinvolti nel mistero della Croce e della risurrezione di Cristo. È sempre partecipazione al grande Sacramento nella dimensione spirituale e pneumatologica; nella dimensione anche ecclesiale se non strettamente sacramentale. E dato che è il Sacramento della Passione di Cristo, il Cristo sofferente abbraccia in un modo particolare queste persone e comunica con loro in un altro modo e possono quindi sentirsi abbracciate dal Signore crocifisso che cade in terra e muore e soffre per loro, con loro. Occorre, dunque, fare capire che anche se purtroppo manca una dimensione fondamentale tuttavia essi non sono esclusi dal grande mistero dell'Eucaristia, dall'amore di Cristo qui presente. Questo mi sembra importante, come è importante che il parroco e la comunità parrocchiale facciano sentire a queste persone che, da una parte, dobbiamo rispettare l'inscindibilità del sacramento e, dall'altra parte, che amiamo queste persone che soffrono anche per noi. E dobbiamo anche soffrire con loro, perché danno una testimonianza importante, perché sappiamo che nel momento in cui si cede per amore si fa torto al sacramento stesso e l'indissolubilità appare sempre meno vera.

Conosciamo il problema non solo delle Comunità protestanti, ma anche delle Chiese ortodosse che vengono spesso presentate come modello in cui si ha la possibilità di risposarsi. Ma solo il primo matrimonio è sacramentale: anche loro riconoscono che gli altri non sono sacramento, sono matrimoni in modo ridotto, ridimensionato, in una situazione penitenziale, in un certo senso possono andare alla comunione, ma sapendo che questo è concesso “in economia” – come dicono – per una misericordia che tuttavia non toglie il fatto che il loro matrimonio non è un sacramento. L'altro punto nelle Chiese orientali è che per questi matrimoni hanno concesso possibilità di divorzio con grande leggerezza e che quindi il principio della indissolubilità, vera sacramentalità del matrimonio, è gravemente ferito. Da una parte, dunque, c'è il bene della comunità e il bene del sacramento che dobbiamo rispettare e dall'altra la sofferenza delle persone che dobbiamo aiutare.

Il secondo punto che dobbiamo insegnare e rendere credibile anche per la nostra stessa vita è che la sofferenza, in diverse forme, fa necessariamente parte della nostra vita. E questa è una sofferenza nobile, direi. Di nuovo occorre far capire che il piacere non è tutto. Che il cristianesimo ci dà gioia, come l'amore dà gioia. Ma l'amore è anche sempre rinuncia a se stesso. Il Signore stesso ci ha dato la formula di che cosa è amore: chi perde se stesso si trova; chi guadagna e conserva se stesso si perde.

È sempre un Esodo e quindi anche una sofferenza. La vera gioia è una cosa distinta dal piacere, la gioia cresce, matura sempre nella sofferenza in comunione con la Croce di Cristo. Solo qui nasce la vera gioia della fede, dalla quale anche loro non sono esclusi se imparano ad accettare la loro sofferenza in comunione con quella di Cristo.



Basilio Petrà
L'ETICA ORTODOSSA
Storia, fonti, identità
pp. 328 - € 28,50

Collana: Questioni di etica ortodossa

C'è davvero differenza tra morale cattolica e morale ortodossa? Sono davvero diverse le cose che un ortodosso è chiamato a fare? Se guardiamo però solo alle cose da fare scopriremo alcune differenze, ma non scopriremo la reale differenza tra la prospettiva morale ortodossa e quella cattolica. Per farla emergere infatti è necessario ampliare il discorso, andare ai fondamenti ontologici, antropologici, teologici ed ecclesiologici dell'Ortodossia.

Basilio Petrà, nato ad Arezzo nel 1946 da genitori greci, è professore ordinario di teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze).

GIANLUCA MERLINI

LE CAUSE DI NULLITÀ COME ATTO PASTORALE

INTRODUZIONE ALLA TEMATICA

Il nostro articolo cercherà di sottolineare come le problematiche legate alla ricerca della nullità matrimoniale del sacramento nuziale debbono inserirsi all'interno del normale percorso pastorale che ogni chiesa vive nel suo contesto quotidiano. Non si può avere una nozione estremamente nozionistica o intellettuale, peggio ancora solamente giuridica delle situazioni che ogni giorno i nostri Tribunali Ecclesiastici affrontano. Dobbiamo riscoprire il forte valore pastorale e la giusta visione di questi strumenti che sono a servizio della pastorale.

La nostra trattazione sarà alquanto riassuntiva e scientificamente sufficiente ad indicare dei punti di riferimento. Non si ritiene si possa esaurire un argomento di detta portata all'interno di un articolo che, per motivi redazionali, ha necessariamente dei limiti imposti.

NOTA INTRODUTTIVA: CULTURA O CULTO DELLE CAUSE DI NULLITÀ?

Binomio di partenza: cultura e culto. Due parole, stessa radice. Se l'evangelizzazione porta sempre con sé l'inculturazione della fede, la questione del matrimonio, nel suo dato di esperienza e nelle complesse e molteplici forme di riflessione e sapere, è forse la più decisiva. Infatti, nel matrimonio si riversa in maniera più eminente il dramma costitutivo del cuore dell'uomo¹. Senza andare e sottolineare inutili pessimismi, la situazione risulta chiara in modo particolare quando

¹ Cfr. A. SCOLA, *Il matrimonio tra fede e cultura*, Atti del XXXVI Congresso Nazionale di Diritto Canonico, Asti 6 settembre 2004.

affiorano nella famiglia macroscopicamente le dolorose fratture che derivano dalle sue zone d'ombra: incomprensioni, violenze, mancanze, bisogni, fallimenti per non parlare delle sofferenze a cui debbono soggiacere anche e soprattutto i figli².

Il connubio realizzato negli ultimi due secoli tra scienza e tecnologia ha prodotto nella sfera dell'amore una separazione tra i concetti di famiglia e matrimonio, tra sessualità e procreazione dando origine a situazioni inedite e radicali innovazioni: contraccezione, divorzio, aborto, *singles*, procreazione medicalmente assistita, clonazione, omosessualità. Queste situazioni impongono di ripensare la famiglia, il matrimonio, la coppia, l'essere genitori. Oggi più che mai, causato da queste novità e insieme da ciò che resta presenza costante nell'oggi, il peso del linguaggio giuridico è divenuto assolutamente decisivo. Non più un diritto isolato dalla realtà della storia, ma un diritto che incide ed indica i percorsi nuovi della storia³.

Il connubio realizzato negli ultimi due secoli tra scienza e tecnologia ha prodotto nella sfera dell'amore una separazione tra i concetti di famiglia e matrimonio, tra sessualità e procreazione dando origine a situazioni inedite e radicali innovazioni: contraccezione, divorzio, aborto, *singles*, procreazione medicalmente assistita, clonazione, omosessualità. Queste situazioni impongono di ripensare la famiglia, il matrimonio, la coppia, l'essere genitori. Oggi più che mai, causato da queste novità e da ciò che resta presenza costante nell'oggi, il peso del linguaggio giuridico è divenuto assolutamente decisivo. Non più un diritto isolato dalla realtà della storia, ma un diritto che incide ed indica i percorsi nuovi della storia in concreto⁴. Inoltre, il clima culturale in cui si celebrano i matrimoni in questi ultimi anni influisce negativamente sulla stessa durata del matrimonio. La legislazione non protegge la famiglia: per lo Stato italiano se marito e moglie fossero legalmente separati avrebbero, in molte configurazioni economiche, solo dei vantaggi⁵.

² Cfr. A. SCOLA, *Il matrimonio alla prova*, in AA. VV., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, LEV 2005, 13. Ricordiamo anche una bellissima affermazione di H. U. VON BALTHASAR: «Noi possiamo interrogarci sull'essenza dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua esistenza, non esiste antropologia al di fuori di quella drammatica», in *Teodrammatica 2*, Jaca Book 1978, 317. La libertà dell'uomo e della famiglia è sempre storicamente situata.

³ Cfr. A. SCOLA, *Il matrimonio alla prova*, in AA. VV., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, LEV 2005, 13-14.

⁴ Cfr. A. SCOLA, *Il matrimonio alla prova*, in AA. VV., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, LEV 2005, 13-14.

⁵ Cfr. M. FIORIN, *La fabbrica dei divorzi. Il diritto contro la famiglia*, 45-47.

Nella nostra era di globalizzazione, il diritto e l'economia, il loro linguaggio e le loro rappresentazioni, nonché le loro richieste, hanno preso il posto di filosofia e sociologia. Il linguaggio economico e giuridico è divenuto quello a cui tutti si adeguano e di cui tutti parlano (*privacy*, crisi economica, etc.). Nella società c'è oggi la tendenza non tanto a far diventare diritto ciò che è giusto per tutti o per un gruppo notevolmente consistente, quanto piuttosto, con un *trend* che tende al negativo, siamo portati a richiedere che "il mio diritto" sia rispettato e che questo diventi norma per tutti: è di moda il "vietato vietare" e cresce la tendenza del "volere essere senza alcuna prospettiva giuridica oggettiva". Se ci troviamo di fronte a gravi e grandi drammi dell'esperienza umana, noi dobbiamo e possiamo cercare delle risposte alla vita concreta del singolo, uomo e donna, e della comunità, attraverso gli strumenti stessi che abbiamo e non senza o prima di essi. Ciò a dire che, anche se una realtà grande, un mistero grande⁶, come quello del matrimonio si trova a combattere con i pensieri deboli che circondano l'universo culturale del nostro oggi, possiamo riuscire, attraverso la fede a dare risposte concrete all'esistenza dell'uomo⁷: questo va fatto non con semplificazioni inutili dei problemi, ma con il coraggio di affrontarli con i giusti strumenti. La fede può essere intesa come la ragionevole interprete dell'esperienza dell'uomo teso e distratto dai tanti *slogan* delle concezioni naturalistiche o culturali della stessa esperienza. Ma la vita di fede non è sola, non è *sola fides*, è piena di contenuto. Facciamo nostra la Sacra Tradizione per mezzo della quale il sentire profondo della chiesa ci è trasmesso e attraverso la quale oggi siamo chiamati a "dare ragione della speranza che è in noi"⁸.

La nostra pastorale in ogni sua dimensione deve collocarsi all'interno della realtà culturale che l'uomo vive e non porsi come esperienza che prescinde da tutto ciò che ci circonda. Non può esserci una vera evangelizzazione senza un'inculturazione evangelica, senza una conoscenza degli strumenti che oggi abbiamo a disposizione, senza la capacità critica, positivamente intesa, di saper leggere la storia, leggere dentro la storia, leggere attraverso la storia, leggere il senso della storia nella concretezza delle esperienze umane che siamo chiamati a vivere. Allora facciamo nostra una clamorosa espressione

⁶ Cfr. G. BERETTA MOLLA, *Blocchetto ricettario, la missione del medico*, 1950-1951.

⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica Caritas in Veritate*, nn. 3-9.

⁸ 1Pt 3,15; cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione, Dei Verbum*, 7-12.

di uno dei più attenti pastoralisti e comunicatori, papa Paolo VI che, parlando del diritto canonico arriva ad affermare:

Se il Diritto della Chiesa ha il suo fondamento in Gesù Cristo, se ha valore di segno dell'azione interna dello Spirito, esso deve pertanto esprimere e favorire la vita dello Spirito, produrre i frutti dello Spirito, essere strumento di grazia e vincolo di unità [...]. Limitare il Diritto ecclesiale ad un ordine rigido di ingiunzioni sarebbe fare violenza allo Spirito che ci guida verso la carità perfetta nell'unità della Chiesa. La vostra prima preoccupazione non sarà dunque quella di stabilire un ordine giuridico puramente esemplato sul diritto civile, ma di approfondire l'opera dello Spirito che deve esprimersi anche nel Diritto della Chiesa⁹.

Paolo VI sottolinea fortemente l'indole pastorale propria del diritto canonico, laddove il termine pastorale non ha altro significato se non *salvificum servitium Ecclesiae, quod in salvifica Dei voluntate nititur*¹⁰. Non possiamo quindi parlare di pastorale senza fede né annunciare una fede senza un'azione pastorale: questa per essere tale deve essere organizzata ed il diritto, vissuto nella giusta dimensione, ha una valenza pastorale fondamentale. Riconoscergli questa valenza aiuta tutti a vivere meglio la nostra fede e non semplicemente il nostro credo¹¹.

BENI ED ESIGENZE DEL MATRIMONIO

Non possiamo parlare dei supporti pastorali in relazione alle cause di nullità matrimoniale se prima non riflettiamo a livello teologico-pastorale sui beni, i fini, il senso profondo della realtà matrimoniale senza interpellarci su ciò che il matrimonio è. L'unione matrimoniale per sua natura è ordinata al bene dei coniugi e alla generazione dei figli¹². Il *Compendio del Catechismo* risponde al motivo per cui Dio ha istituito il matrimonio. Solo avendo chiare e distinte le finalità primordiali per cui parliamo di matrimonio possiamo individuarne le

⁹ PAOLO VI, *Allocutivo ad participes*, die 17 septembris 1973, 128.

¹⁰ PAOLO VI, *Allocutivo ad eos*, die 19 februarii 1977, 209.

¹¹ La vera fede che, superando ogni riferimento astratto alla stessa, è liberata dalla "riserva del sentimento" in cui si è lasciata relegare dal razionalismo moderno, appare come la "dimensione critica" della ragione. G. COLOMBO, *La ragione Teologica*, Glossa 1995, 3-12.

¹² *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* (d'ora in poi CCC), n. 338.

problematiche ed affrontare le situazioni con i relativi strumenti dati dalla chiesa.

Come si forma il matrimonio? Dobbiamo rispondere in un senso non tanto “affettivo” quanto preciso e tecnico: “il consenso fa il matrimonio” dice il Codice di Diritto Canonico¹³. Il consenso matrimoniale è la volontà, espressa da un uomo e da una donna, di donarsi mutualmente e definitivamente, allo scopo di vivere un’alleanza di amore fedele e fecondo. Poiché il consenso fa il matrimonio, esso è indispensabile ed insostituibile. Per rendere valido il matrimonio, il consenso deve avere come oggetto il “vero matrimonio” ed essere un atto umano, cosciente, libero, non determinato da violenze e costrizioni¹⁴. Con questi accenni siamo in grado di afferrare i nuclei centrali su cui dobbiamo riflettere e approfondire la nostra conoscenza in relazione al matrimonio in quanto tale e, nel merito specifico, delle motivazioni per cui un matrimonio può essere dichiarato nullo dalla chiesa.

INVITO AD UNA SFIDA: SUPERARE LA CONTRAPPOSIZIONE PASTORALITÀ – GIURIDICITÀ

Dal punto di vista della prospettiva la realtà delle cause di nullità non va né sopravvalutata né sottovalutata: non sopravvalutata perché essa non è l’unica ed esaustiva soluzione pastorale al problema della situazione di vita delle persone separate, divorziate o risposate, ma neanche sottovalutata: è brutto sentire, in modo particolare quando a parlare sono sacerdoti, che è meglio non iniziare una causa di nullità perché troppo costosa, è solo per ricchi, per chi ha conoscenze, per chi è importante. Questo atteggiamento crea sfiducia nei confronti della giustizia nella chiesa. Chi ha un motivo fondato per dubitare della validità del proprio matrimonio ha il diritto di rivolgersi al Tribunale ecclesiastico e di ricevere da esso un’autorevole risposta al di là della sua situazione economica, culturale, sociale etc. La nullità è una solenne dichiarazione della chiesa sullo stato canonico di vita di una persona, non sulla sua attuale condizione. Questo vale anche per chi non ha una motivazione reale per chiedere la nullità, ma ha la possibilità di ridare qualità alla sua esistenza attraverso esperienze

¹³ Codice di Diritto Canonico (d’ora in poi CJC), can. 1057.

¹⁴ Cfr. CCC 344.

spirituali adatte al suo stato. Per questo la chiesa, oltre al Tribunale ecclesiastico, elabora organismi e propone percorsi atti a favorire cammini di speranza nella consapevolezza che ciò che alla fine conta è la maturazione di fede delle persone¹⁵.

Dal punto di vista sostanziale la natura delle cause di nullità matrimoniale tende a promuovere l'autentico bene spirituale dei fedeli attraverso la ricerca della verità di Dio nella loro vita e nel riconoscimento del loro reale stato matrimoniale. Si cerca la verità e quindi la giustizia. Le parole di Benedetto XVI ribadiscono con forza il concetto: «La vera carità pastorale scaturisce dalla verità»¹⁶. La verità va sempre ricercata con pazienza e umiltà anche attraverso un processo: questo il senso primo ed ultimo dell'operato del Tribunale ecclesiastico che va ad analizzare la storia di una vicenda matrimoniale concreta¹⁷.

Dal punto di vista metodologico per coloro che operano nell'ambito giuridico-pastorale è richiesta una grande responsabilità: non si tratta semplicemente di svolgere una funzione, un lavoro, ma di essere strumenti nelle mani di Dio per aiutare concretamente le persone. Si richiede professionalità e non approssimazione; professionalità che si relazioni con le proprie convinzioni, i propri ideali e la propria fede. Nella scelta degli operatori sia del Tribunale che negli ambiti diocesani, i superiori ecclesiastici devono tener conto (non possono fare a meno di farlo perché lo richiede la legge della Chiesa) anche della moralità e della testimonianza cristiana che essi danno nella comunità in cui vivono. Occorre conoscere la materia, ma anche avere la consapevolezza che ci si trova dinanzi a situazioni di sofferenza psicologica, esistenziale, spirituale e quindi bisogna essere in grado di conoscere e comprendere le persone.

Dal punto di vista di separazione o comparazione: evitare ingiustificate e nocive contrapposizioni fra diritto e pastorale, dove il primo è visto come fredda burocrazia e rigidità rispetto al secondo che ha un

¹⁵ In Italia diverse sono le esperienze in relazione alle situazioni di coppie in difficoltà o che già sono separate o già divorziate. In modo particolare segnaliamo: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA E COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA FAMIGLIA, *La pastorale dei divorziati risposati e di chi vive in situazioni matrimoniali irregolari o difficili*, Roma 1979.

¹⁶ BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica Caritas in Veritate*, nn. 3-9.

¹⁷ Bisognerebbe approfondire i concetti di ricerca della verità, del *favor veritatis* e dell'equilibrio tra formalismo e soggettivismo come criterio generale nei processi matrimoniali; cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, Lugano 2008.

respiro più aperto, più possibilista, più attento alle persone. Al centro dell'attenzione del diritto matrimoniale vi è il bene della persona, un bene letto e realizzato nell'orizzonte della verità salvifica e amorosa di Dio che trova nella legge un'indicazione e uno strumento oggettivo per la sua attuazione. Sarebbe utile creare sinergie, pur restando ognuno nel proprio campo d'azione, tra Tribunali ecclesiastici e pastorale familiare verificando come le circostanze più frequenti che portano alla nullità, possono essere motivo di stimolo e di riflessione per impostare meglio i corsi per fidanzati o affrontare le situazioni difficili che si presentano. Stare anche attenti a contrapporre diritto a morale o diritto a spiritualità. Superare queste contrapposizioni, questi facili e superficiali confronti, significa conoscere la vera fonte del diritto nella Chiesa, coglierne la natura ecclesiale e non cadere in una concezione di pastorale come qualcosa di evanescente, astratto, generico, senza regole o precisione e scadenze¹⁸: come capire pastoralmente i nostri giovani che a trent'anni ancora non hanno deciso per la loro vocazione? Come mai succede questo? Non contrapporre, ma unire e sforzarsi, lasciandosi aiutare. A fare sintesi è la possibilità di riconoscere che ambedue, diritto e pastorale, sono fondate sugli stessi presupposti dottrinali cristiani.

Benedetto XVI nel discorso al Tribunale della Rota Romana del 2006 e poi nella *Esortazione Apostolica Sacramentum Caritatis* n. 29 afferma: «È necessario [...] evitare di intendere la preoccupazione pastorale come se fosse in contrapposizione col diritto. Si deve piuttosto partire dal presupposto che fondamentale punto d'incontro tra diritto e pastorale è l'amore per la verità».

LINEE GUIDA DI DEFINIZIONE DI MATRIMONIO NEL CODICE DI DIRITTO CANONICO (1983)

Il matrimonio cristiano è un evento storico-concreto di grazia dentro la vita di due persone che nella chiesa diviene testimonianza dell'amore di Dio per gli uomini in quanto unico, fedele, indissolubile e fecondo¹⁹.

¹⁸ PAOLO VI, *Allocutivo ad participes*, die 17 septembris 1973, 128: «Limitare il Diritto ecclesiale ad un ordine rigido di ingiunzioni sarebbe fare violenza allo Spirito che ci guida verso la carità perfetta nell'unità della Chiesa». Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso al Tribunale della Rota Romana del 2006, Esortazione Apostolica Sacramentum Caritatis*, n. 29.

¹⁹ Bibliografia essenziale: AA. VV., *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, Città del Vaticano 1986; AA. VV., *Matrimonio, fede e sacramento. Aspetti teologici e giuridici*, Padova 1988;

Definizione del matrimonio data dal can. 1055:

«§1 Il patto matrimoniale con cui l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole, tra i battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento. §2 Pertanto tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento».

Il matrimonio viene definito *foedus*, patto, termine squisitamente biblico, usato più volte dalla *Gaudium et spes*, che richiama l'alleanza tra Dio e il popolo eletto, il quale nell'Antico Testamento era indicata a modello e raffigurazione dell'amore tra l'uomo e la donna²⁰. Questo termine usato intenzionalmente al posto di quello più giuridico di *contractus*, contratto, segna il superamento della concezione contrattualistica e sinallagmatica²¹ tipica del codice del 1917. Il termine "contratto" non è sparito, come abbiamo visto è presente nel paragrafo secondo del can. 1055 usato soprattutto per sottolineare l'aspetto più strettamente giuridico della complessa realtà del matrimonio, ma è messo in contrapposizione, o meglio profondamente relazionato, con il termine *sacramentum*, sacramento che descrive la caratteristica principale del matrimonio cattolico.

Con il patto matrimoniale l'uomo e la donna costituiscono tra loro un *consortium totius vitae*, mettono in comune tutta la loro esistenza. Secondo aspetto fondamentale della realtà del matrimonio perché se il termine *foedus* fa riferimento al momento costitutivo, all'impegno che le parti si prendono, il termine *consortium* indica la sostanza del rapporto matrimoniale, lo stato di vita cioè che unisce nel comune destino i coniugi. I termini non sono astratti, ma fanno riferimento alla concretezza della vita matrimoniale. *Foedus*, l'atto con cui uomo e donna si donano come coniugi, *consortium*, il rapporto continuativo che si istaura tra di loro grazie all'atto genetico

L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990; AA. VV., *Studi sul processo matrimoniale canonico*, Padova 1991; M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993; AA. VV., *Il matrimonio sacramento nell'ordinamento canonico vigente*, Città del Vaticano 1993; AA. VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1994; M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma 1996; AA. VV., *Matrimonio e disciplina ecclesiale*, Milano 1996; P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1998.

²⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, *Gaudium et spes*, nn. 47-52.

²¹ Dove cioè assume rilievo prevalente lo scambio di una serie di diritti-doveri.

di costituzione del matrimonio stesso. Una particolarità è il fatto che il testo giuridico del can. 1055 non fa riferimento al termine amore, *amor*, poco idoneo di per sé a comparire in un testo giuridico. La scelta della terminologia è stata vagliata con molta riflessione dalla Commissione per la revisione del Codice che ha scelto la terminologia *totius vitae consortium*, per definire una nozione del matrimonio che affonda le sue radici nel comune sentire della coppia che spinge i coniugi ad unire intimamente tutta la propria vita. Altra fondamentale caratteristica è quella che il Codice del 1983 lascia la tradizionale visione legata ai fini del matrimonio per esaltare il bene stesso dei coniugi, il *bonum coniugum* intimamente connessa con la procreazione ed educazione dei figli. Il matrimonio, come recita il testo del canone, per i battezzati è stato elevato da Cristo a sacramento. Poiché il fattore sacramentale è un fattore che costituisce e qualifica essenzialmente il matrimonio cristiano tanto da non poterne essere separato, si capisce come attraverso il mistero salvifico di Cristo gli sposi sono sollevati al più alto livello consentito da ciò che invece potrebbe risultare solamente dalla debolezza umana. Cristo eleva il matrimonio, ciò l'unione della donna e dell'uomo, alla realtà sacra, li unisce a sé, come Lui è unito alla Chiesa creando un'alleanza espressione di autentica partecipazione.

Oggi ci troviamo di fronte alla realtà concreta di molti battezzati non credenti e ci si chiede come sia possibile la celebrazione di un matrimonio-sacramento quando manca o viene espressamente rifiutata la fede cristiana. È vero che la grazia sacramentale è comunicata in virtù dell'opera di Cristo e che la sacramentalità non deriva direttamente dalla fede, essendo ritenuta sufficiente negli sposi una generica intenzione di fare ciò che fanno Cristo e la Chiesa, ma ben difficilmente questa intenzione può essere presente quando non vi sia alcuna traccia di fede, almeno come disposizione a credere, e pare che, in ogni caso, ritenere la fede dell'uomo e della donna battezzati che vogliono sposarsi nel Signore, sia elemento irrilevante e superfluo, come se la grazia venisse data al di fuori e in assenza della fede. Questi problemi interpretativi e reali discussi all'interno della Commissione teologica internazionale non hanno indotto il legislatore a cambiare la prospettiva e rimettere in discussione il principio che è sufficiente lo stato giuridico di battezzato perché il matrimonio venga automaticamente inserito nell'economia della salvezza ed acquisti la dignità sacramentale. Questo non significa che il legislatore abbia totalmente escluso la problematica: ha cercato piuttosto di inserirla

all'interno della casistica delle esclusioni di proprietà essenziali del matrimonio²².

Il can. 1056 stabilisce le proprietà essenziali del matrimonio: «Le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità, che nel matrimonio cristiano conseguono una peculiare stabilità in ragione del sacramento». Le proprietà chiaramente distinte, unità ed indissolubilità, sono due facce della stessa medaglia. L'indissolubilità non è altro che la pienezza dell'unità, perché la capacità di essere marito e moglie si realizza in tutta la sua pienezza e perfezione solo quando si orienta e si dispiega in rapporto ad una sola donna o ad un solo uomo, in modo tale che solo la morte può limitare tale capacità. L'unità qualifica il rapporto come strettamente monogamico, un solo uomo e una sola donna, escludendo qualsiasi altra persona. Il significato dell'unità chiaramente va oltre questa definizione e va ad investire il reale stile di vita dei coniugi non consentendo a nessun altro di partecipare a quel particolare rapporto che li unisce. L'unità diventa così sinonimo di fedeltà coniugale e si contrappone all'adulterio, a qualunque relazione extra-coniugale che porti l'uomo e/o la donna ad avere un rapporto fisico che è invece riservato al solo coniuge. L'indissolubilità qualifica il rapporto coniugale in senso temporale rendendolo perpetuo e sottraendolo nella sua esistenza dalla volontà degli sposi o di qualunque altra persona o autorità. Questa proprietà si contrappone al divorzio e rende il reciproco impegno preso nella celebrazione nuziale irrevocabile sino alla morte, al di là di quali siano le vicende matrimoniali.

La fedeltà o se vogliamo “il fascino del per sempre”²³. Sia il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1646-1651) che il noto passo della Lettera agli Efesini²⁴ ci ricordano che è inconcepibile un amore a tempo. Un amore che possa terminare da un momento all'altro. Il tempo, nel matrimonio, diventa sacramento dell'eterno. Il tempo per-

²² Cfr. L. SABBARESE, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia, Commento al Codice di Diritto Canonico*, Libro IV, Parte I, Titolo VII, Città del Vaticano Urbaniana University Press 2002, 15-38.

²³ Per un approfondimento e apertura nelle possibili strade: tesi dottorale che spiega e presenta il problema della incapacità consensuale nei casi di “difetto di evitamento”; G. MERLINI, *La prova dell'incapacità matrimoniale nei casi di disturbo di evitamento*, Roma 2005. Di notevole interesse: C. CORBELLA, *Resistere o andarsene? Teologia e psicologia di fronte alla fedeltà nelle scelte di vita*, Bologna 2009; F. DE SINGLY, *Pour une sociologie de la fidélité coniugale*, in *Lumière et Vie*, 60 (1992) 206, 7-15,8.

²⁴ Ef 5,25-31.

de il suo potere. Davanti all'esperienza dell'innamoramento prima e dell'amore poi, il tempo si trasforma nel per sempre, nella fedeltà. L'innamorarsi si rivolge alla libertà dell'uomo e della donna e formula una domanda: se ami, se vuoi amare, deciditi per l'amore. Il vero amore, cosa riscontrabile in ogni seria esperienza umana, chiede e contiene in sé anche l'esperienza del sacrificio, della rinuncia. Anche se il nostro atteggiamento resta sempre quello della misericordia, la fragilità dell'uomo in quanto tale non riesce a giustificare il venir meno alla fedeltà²⁵.

L'umana fragilità, come il diritto ci insegna, può influire sulle condizioni di attuazione della verità del disegno di Dio su matrimonio e famiglia, ma non può alterarne i tratti costitutivi. Tutto il Magistero e la Tradizione cattolica concorrono nel sostenere questo principio quando affermano che il peccato originale ha ferito l'uomo, ma non ne ha cambiato né la natura né il fine²⁶. Del resto non esistono uomini o donne che siano e si dicano veramente e sinceramente innamorati che di fatto non aspirino a questo "per sempre" dell'amore. E anche se la cultura e la mentalità dominante che ci circondano continuano a legiferare in proposito proprio partendo dalla negazione della possibilità del "per sempre", la stessa non riesce a cancellare l'impressione che ci si comporta come la volpe nella favola di Esopo che, non riuscendo a raggiungere l'uva, si auto-inganna sentenziando che era acerba²⁷.

Unità ed indissolubilità o, se volete, "la verità del desiderio". La nota frase di Matteo che riporta al detto del Signore Gesù: «Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi»²⁸ ricorda che la decisione umana per l'amore esprime la volontà di continuare l'opera di Dio che ci ha creato come maschio e femmina. L'indissolubilità non rappresenta un appesantimento alla libertà, ma ne codifica una condizione. Si deve poter mostrare la forza dell'indissolubilità anche a chi oggi, con troppa faciloneria, afferma il contrario. La via maestra per farlo? L'insegnamento di Gesù sul perdono. Il vero perdono, in senso pieno, non è alla portata dell'uomo, ma ha bisogno della grazia sacramentale del Matrimonio unita a quella del Battesimo e

²⁵ Cfr. A. SCOLA, *Il matrimonio alla prova*, in AA. VV., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, LEV 2005, 26-27. W. SHAKESPEARE, *Sonetti CXVI*, 2-4: «Amore non è amore se muta quando nell'altro scorge mutamenti, o se tende a recedere quando l'altro si allontana».

²⁶ Cfr. DS, 1510-1516.

²⁷ Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/La_volpe_e_l'uva.

²⁸ Mt 19,6.

soprattutto dell'Eucaristia. Per parlare dell'indissolubilità alimentata dal perdono dobbiamo analizzare profondamente il "desiderio" che spesso oggi è nascosto alla nostra attenzione. Dobbiamo riaffermare con forza che il "desiderio" non è spento dal sacrificio, ma alimentato dallo stesso ed il dovere non annulla il volere, ma lo potenzia. Questa è la prospettiva di un pensiero forte che può ristabilire nuove basi di orientamento per il vivere di coppia.

La prole o "l'apertura alla fecondità". Nel matrimonio emerge con chiarezza l'essenzialità della coppia, dell'*una caro*, dell'apertura alla vita. L'unità però, come mostra il concetto cattolico di Trinità, non annulla la differenza anzi la sottolinea: l'altro da me resta altro. Il frutto dell'amore è il terzo, il figlio, un'altra persona singolare. La procreazione in quanto apertura alla vita è intrinseca al matrimonio e segnata dal reciproco essere differente dell'uomo maschio e dell'uomo femmina. È la differenza sessuale che mostra la vita come frutto prezioso e totalmente gratuito dell'amore tra uomo e donna. L'apertura alla vita è talmente coesistente al matrimonio che là dove essa viene meno, viene meno anche lo stesso matrimonio. Questa la ragione fondamentale perché una coppia omosessuale non è oggettivamente capace di contrarre matrimonio. Senza la coppia diversifica sessualmente si avrebbe in sé solo morte sicura. La procreazione del figlio, che porta con sé l'affascinante compito dell'educazione, nuova sfida della chiesa italiana per il prossimo decennio²⁹, porta ad una ragione carica di letizia per la persona, per la famiglia e per tutta la comunità del pieno significato del matrimonio.

Il mistero nuziale deve essere mantenuto con forza nell'articolata, ma necessaria unità delle tre dimensioni che lo costituiscono: differenza sessuale, amore come dono oggettivo di sé, apertura alla procreazione.

Definizione del consenso matrimoniale can. 1057: «§1 L'atto che costituisce il matrimonio è il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili; esso non può essere supplito da nessuna potestà umana. §2 Il consenso matrimoniale è l'atto della volontà con cui l'uomo e la donna, con patto irrevocabile, danno e accettano reciprocamente se stessi per costituire il matrimonio».

Il fattore "patto matrimoniale" definito dal legislatore ne fa vedere tutta la sua natura consensuale, di accordo tra le parti che sorge e

²⁹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, COMMISSIONE PER IL PROGETTO CULTURALE, *La sfida educativa*, Roma 2009.

si forma per volontà personale dei due interessati. È riaffermata la dottrina tradizionale per cui il consenso, e solo questo, delle parti fa il matrimonio, ma anche che, senza questo consenso, non può sorgere nessun matrimonio. Nessuno può sostituirsi alla volontà dei due diretti interessati e neanche può supplire eventuali “deficienze” presenti nella loro volontà: il consenso, infatti, non può essere supplito da nessuna potestà umana.

LA NULLITÀ DEL MATRIMONIO. INTRODUZIONE

Dopo queste brevissime pennellate riflessive ed introduttive del quadro culturale e giuridico necessario di riferimento apriamo la riflessione alla delicatissima problematica delle nullità. Chi si presenta davanti al parroco chiedendo di sposare gode del diritto di sposarsi. Sono molto superficiali affermazioni del tipo: «La maggior parte dei matrimoni sono nulli!» o simili, come a dire che “la maggior parte delle persone non ha la capacità di sposarsi”³⁰.

LE DICHIARAZIONI DI NULLITÀ MATRIMONIALI SONO SEMPLICI DIVORZI CATTOLICI?

No. Un divorzio civile (dal latino *divortium*, da di-vertere, “separarsi” si intende il processo legale che pone fine al matrimonio) è lo scioglimento di un valido contratto matrimoniale. Nessun potere umano può sciogliere un valido matrimonio sacramentale consumato. Ciò è fondato nella tradizione scritturistica, teologica e canonica della Chiesa. Una dichiarazione di nullità non è lo scioglimento di un

³⁰ Bibliografia essenziale: AA. Vv., *La giurisprudenza dei tribunali ecclesiastici italiani*, Città del Vaticano 1989; AA. Vv., *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione Dignitas connubii*, Parte Prima: I principi, Città del Vaticano 2007; Parte Seconda: La parte statica del processo, Città del Vaticano 2007; Parte Terza: La parte dinamica del processo, Città del Vaticano 2008. Per approfondimenti ulteriori: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Dignitas connubii, Istruzione da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio (25 gennaio 2005)* (d'ora in poi DC); AA. Vv., *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della Dignitas connubii*, Roma 2005; L. MUSSELLI, *Manuale di diritto canonico e matrimoniale*, Bologna 1997; C. GULLO, *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*, Città del Vaticano 2001; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La nullità del matrimonio: profili pastorali*, Convegno Nazionale, 15-16 novembre 2008, Roma.

matrimonio, ma è un solenne pronunciamento giudiziale della Chiesa in relazione al fatto che, nell'atto dello scambio del consenso, non si è costituito un valido matrimonio, come la comunità dei fedeli ha ritenuto.

IL TERMINE TANTO USATO E TANTO ERRATO: “ANNULLAMENTO”

Il termine “annullamento” non è utilizzato dalla legge della chiesa perché inappropriato in quanto implica che si sta prendendo qualcosa e lo si sta gettando via. Questo non avviene con la dichiarazione di nullità matrimoniale³¹. La chiesa con il suo solenne atto dichiara che nel giorno della celebrazione nuziale, fattori specifici quali il vizio di consenso, problemi della sua legittima manifestazione o requisiti richiesti dalla legge per la sposa e per lo sposo, hanno impedito di costituire un valido matrimonio. La celebrazione non è cancellata, la relazione tra marito e moglie ed eventuali figli non sono cancellate. Il Tribunale dichiara, al termine dell'apposita istruttoria, che è stato provato o meno che il matrimonio fu invalido fin dall'inizio, non altro.

Chi ha contratto un matrimonio invalido ha soltanto apparentemente esercitato un diritto alle nozze a lui spettante e, soprattutto, non ha esercitato tale diritto in tutta la sua ricchezza di contenuti: deve quindi essergli riconosciuto nella sua pienezza il diritto di sperimentare quella realizzazione personale e comunitaria che solo un'effettiva unione di vita coniugale può procurare.

LIMITAZIONI AL DIRITTO MATRIMONIALE

Anche il diritto al matrimonio è soggetto a delle limitazioni che derivano o dal diritto divino (positivo e naturale) ed hanno allora una portata universale, o dal diritto stabilito dalla autorità ecclesiastica su base di valutazioni storicamente contingenti e quindi soggette a cambiare col tempo, a proibire in certe circostanze il matrimonio, stabilendo limitazioni che valgono solo per coloro che appartengono

³¹ Cfr. M. S. FOSTER, *Il matrimonio che (non) fu, Quando e come la Chiesa dichiara nullo un matrimonio*, Milano 1999, 15-17.

alla chiesa di Cristo: queste limitazioni vincolano tutti i battezzati³² o i soli battezzati nella chiesa cattolica, con esclusione di quelli che appartengono ad altre confessioni cristiane³³.

Nel diritto divino e nel diritto redatto dalla competente autorità ecclesiastica umana si rinviene una serie di disposizioni che limitano il diritto naturale al matrimonio, che non consentono a certi soggetti di porre in essere un matrimonio riconosciuto valido e produttivo di effetti nell'ordinamento giuridico della chiesa. L'invalidità, o nullità giuridica, del matrimonio in diritto canonico assume un'importanza del tutto particolare, tanto che ormai da secoli ha un regime giuridico suo ampio e complesso che non trova riscontro in nessun altro ordinamento³⁴. Negli altri ordinamenti giuridici cristiani tale problema trova per lo più soluzione con il ricorso al divorzio civile, comunemente ammesso, in termini più o meno ampi, in quasi tutte le legislazioni³⁵. La chiesa, invece, non accetta e non può offrire tale soluzione e, allo stesso tempo, non può restare insensibile a tutte le problematiche pastorali e umane che derivano dal fallimento di tanti matrimoni: la chiesa ha cercato di dare risposte concrete a tali situazioni ricorrendo al sistema della nullità. Pur essendoci una chiara e sostanziale differenza teorica tra la nullità, che attiene e fa diretto riferimento al momento originario e costitutivo del matrimonio, e il divorzio, che interviene facendolo venir meno, su di un vincolo coniugale validamente costituito, sul piano pratico e delle concrete esigenze umane dei fedeli, la dichiarazione di nullità finisce per porsi, almeno in parte, come sostitutiva della pronuncia di divorzio³⁶. Si può andare anche a vedere che nelle epoche come la nostra, in cui si va sempre più diffondendo la mentalità divorzistica, si assiste ad un allargamento delle nullità tradizionali, alla ricerca ed all'introduzione

³² Così recita il canone 11 del Codice di Diritto Canonico: «Alle leggi puramente ecclesiastiche sono tenuti i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti, e che godono di sufficiente uso di ragione e, a meno che non sia disposto espressamente altro dal diritto, hanno compiuto il settimo anno di età».

³³ AA. VV., *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, in "Quaderni della Mendola" 3, Milano 1996.

³⁴ Cfr. Solo ad indicazione della numerosissima bibliografia sull'argomento: L. SABBARESE, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia, Commento al Codice di Diritto Canonico Libro IV, Parte Prima, Titolo VII*, Città del Vaticano Urbaniana University Press 2002.

³⁵ Cfr. C. M. ZAGRA, *Matrimonio e cultura giuridica*, Milano 2006; AA. VV., *Il matrimonio tra cattolici ed islamici*, Città del Vaticano 2002; E. ZICCARI, *Il matrimonio nelle confessioni religiose*, Forlì 2006.

³⁶ Cfr. M. S. FOSTER, *Il matrimonio che (non) fu, Quando e come la Chiesa dichiara nullo un matrimonio*, Milano 1999, 15-16.

di nuovi motivi di nullità, ad un allentamento di numerosi criteri di indagine e di accertamento.

Sul piano più propriamente giuridico, la nullità del matrimonio può essere, in diritto canonico, ricondotta a tre fondamentali categorie di motivi che ne viziano la validità: vizi legati alla presenza di impedimenti matrimoniali³⁷, vizi di consenso³⁸ e vizi di forma³⁹. Per celebrare un valido matrimonio occorre una “capacità personale”, una *habilitas*, da parte dell'uomo e della donna che intendono porlo in essere. Capacità che non viene positivamente definita, ma delineata in via negativa attraverso la individuazione di una serie di circostanze che la escludono: siamo di fronte agli “impedimenti dirimenti”.

Oltre l'assenza di impedimenti per il valido sorgere di un connubio matrimoniale occorre il consenso delle parti, la concorde ed effettiva volontà degli sposi di dar vita ad un matrimonio così come lo intende la chiesa. Se tale consenso manca o presenta carenze o vizi che lo rendono inadeguato a porsi come vera causa efficiente del matrimonio, il matrimonio, pur formalmente celebrato, non può che risultare invalido. Questa seconda categoria di nullità è il risultato di un'inadeguata o insufficiente esistenza della volontà matrimoniale. Infine, la nullità può derivare dall'inosservanza di alcune precise formalità prescritte dalla legge per la valida celebrazione del matrimonio. Anche in diritto canonico il matrimonio è infatti considerato un atto giuridico solenne, legato a determinati requisiti di forma prescritti *ad substantiam*, per la sua stessa valida esistenza.

Poiché la visione canonica ha una positiva valutazione circa la realtà del matrimonio, nasce quello che i giuristi chiamano il *favor iuris*, il “favore del diritto” determinato dal can. 1060 del CJC: «Il matrimonio ha il favore del diritto; pertanto nel dubbio si deve ritenere valido il matrimonio fino a che non sia provato il contrario». Una volta celebrato il matrimonio, quindi, anche se vengono fuori elementi che potrebbero far dubitare della sua validità, il matrimonio resta valido fintanto che non si proverà il contrario. Per vincere il *favor matrimonii* non occorre una certezza assoluta, ma una certezza morale: quella certezza, come ebbe a precisare Pio XII, che da un lato “esclude ogni fondato o ragionevole dubbio” e dall'altro, “lascia sus-

³⁷ Cfr. Canoni 1073 – 1094 del Codice di Diritto Canonico (d'ora in poi CJC).

³⁸ Cfr. Canoni 1095 – 1107 del CJC.

³⁹ Cfr. Canoni 1108 – 1123 del CJC.

sistere la possibilità assoluta del contrario”. Certezza non puramente soggettiva fondata sul sentimento o sull’opinione, ma oggettivamente basata sui motivi oggettivi. In presenza di tale certezza il matrimonio deve essere dichiarato nullo perché altrimenti si verrebbe a violare il diritto delle parti ad accostarsi nuovamente alle nozze⁴⁰. Il principio del *favor matrimonii* merita di essere considerato alla luce della più generale concezione di matrimonio fatta propria dal vigente Codice. In questa prospettiva sembra troppo formalistico e riduttivo ricollegare tale principio al solo fatto dell’avvenuta celebrazione nuziale e non anche ad un minimo di effettiva unione matrimoniale, di reale instaurazione di una comunità tra gli sposi. Il *favor matrimonii* fa riferimento al matrimonio nel senso più completo, come fatto umano e giuridico, quale comunità di uomo e donna sancita da un impegno valido anche sul piano del diritto. Il favore di cui il diritto circonda il matrimonio cattolico è meno intenso nei confronti del matrimonio naturale, celebrato cioè da persone non appartenenti alla chiesa cattolica e privo pertanto del carattere sacramentale. Di fronte a valori più elevati come il *favor fidei* prevarrà certamente questo sul primo con la conseguenza che il dubbio sulla validità del matrimonio dovrà essere risolto non più a favore della conservazione del vincolo, ma della nullità, dove questo possa giovare ai valori della fede⁴¹.

NECESSARIA CHIARIFICAZIONE DEI TERMINI

Chiarificare serve per rendere luminoso, per far comprendere di cosa realmente parliamo senza cadere in banalismi o semplici discussioni. La domanda sorge spontanea: c’è stata una celebrazione nuziale, ma vi è stato anche matrimonio? Nella chiesa latina i ministri del matrimonio sono la sposa e lo sposo⁴². Un matrimonio valido si ha

⁴⁰ Can. 1608 del CJC. Per un approfondimento: L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico, commento giuridico – pastorale*, III vol., commento al canone 1608, Roma 1986².

⁴¹ Per un approfondimento: U. NAVARRETE, *Favore del Diritto (favor iuris)*, in: C. CORRAL SALVATOR – V. DE POLIS – G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto canonico*, Ciniello Balsamo 1993, 493; G. DALLA TORRE, *Il “favor iuris” di cui gode il matrimonio (can. 1060-1101§1)*, in: P. A. BONNET – C. GULLO (a cura di), *Diritto Matrimoniale Canonico*, 223.

⁴² Per un approfondimento: G. KADZIOCH, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997; G. MERLINI, *Problematiche sul ministro nel sacramento del matrimonio, Dissertatio ad Licentiam in Iure canonico assequendam*, Roma 2002.

quando questi si scambiano il loro consenso attraverso le promesse nuziali. Questo presumere la validità del matrimonio fa parte della legge della chiesa come ci siamo detti, ma, come accade in qualunque altro sistema legale, se tale presunzione cede di fronte all'evidenza contraria, che succede?

Per molte persone il processo canonico per la dichiarazione della nullità matrimoniale è sconosciuto. Spesso si parla per sentito dire e non per conoscenze o studi diretti della questione. Le leggi della chiesa riguardanti la riservatezza dei casi in questione impediscono la pubblica discussione delle cause. Queste situazioni possono generare fraintendimenti anche gravi⁴³.

Quelli che normalmente sentiamo chiamare "annullamenti di matrimonio" sono più precisamente dichiarazioni di nullità matrimoniale ed esistono da secoli. Il concetto e le procedure ad essi inerenti restano sconosciute alla maggior parte delle persone e quando si sente parlare di "procedimenti per l'annullamento matrimoniale" la gente pensa più all'Inquisizione che alla cura pastorale che la chiesa ha verso i suoi figli. Chi ha invece il coraggio di affrontare un po' seriamente la questione si trova davanti a situazioni simili a quello che si trova in un Tribunale civile: ufficiali del Tribunale, avvocati, giudici, difensori del vincolo, etc.

Le persone che hanno a che fare con il sistema dei Tribunali ecclesiastici sono spesso colpite dai modi freddi e distaccati con cui possono essere trattate le situazioni. Ricevono lettere formali contenenti decreti e spesso contattati solo per telefono da persone che non incontreranno mai, ma alle quali rivelano informazioni molto personali. Ciò sembrerebbe molto diverso da quel clima di accoglienza di tipo pastorale che dovrebbe caratterizzare le nostre comunità parrocchiali. Questo è dovuto al fatto che la procedura giudiziaria è fondamentalmente una ricerca imparziale della verità da parte di chi è stato all'uopo deputato dalla e nella chiesa. Il Tribunale dichiara che la nullità del matrimonio è stata o non è stata provata. Si tratta di una difficile indagine relativa alla validità del matrimonio, della sacra unione indissolubile istituita da Dio.

Molti ritengono il matrimonio un fatto privato. Questo è assolutamente falso. Sia lo Stato che la chiesa lo definiscono atto pubblico⁴⁴.

⁴³ Cfr. M. S. FOSTER, *Il matrimonio che (non) fu. Quando e come la Chiesa dichiara nullo un matrimonio*, Milano 1999, 12-13.

⁴⁴ Cfr. ID., 13-15.

Quando due persone contraggono matrimonio si costituisce la famiglia, pubblica realtà. Il matrimonio comporta implicazioni di carattere pubblico relative agli sposi, ai figli, alla comunità nel suo insieme. Se oggi il matrimonio si rompe, spesso segue il divorzio civile: la chiesa ritiene il sacramento indissolubile e quindi nessun potere umano può sciogliere quello che è un valido matrimonio sacramentale consumato. Questa verità è conservata nella tradizione teologica e canonica della chiesa⁴⁵.

Molta della confusione che ci circonda circa la dichiarazione di nullità è anche causata dal fatto che noi chiesa insegniamo l'indissolubilità come principio fondamentale della realtà matrimoniale, escludiamo radicalmente il divorzio come pratica possibile per risolvere una situazione difficile: con questi insegnamenti sembrano contraddittorie le cause di nullità canonica. Queste due realtà non sono in opposizione, ma si bilanciano l'una con l'altra. Quando la chiesa insegna che cos'è il matrimonio, insegna anche ciò che esso non è. La dichiarazione di nullità non è lo scioglimento del matrimonio. Non si tratta di un divorzio ecclesiastico, ma dell'accertamento giudiziale che il matrimonio, nell'atto dello scambio dei consensi, non si è costituito, come la comunità dei fedeli aveva invece esteriormente ritenuto. Quando un matrimonio viene dichiarato nullo una coppia è libera da un vincolo che si era presunto, perché nel giorno della celebrazione nuziale non si è prodotto alcun valido vincolo matrimoniale. La dichiarazione di nullità matrimoniale non nega che l'amore esistesse nella relazione o nella famiglia. La celebrazione nuziale non viene eliminata. La relazione tra marito e moglie e gli anni che essi hanno trascorsi insieme non possono essere eliminati. I figli nati dall'unione restano legittimi anche secondo la legge della chiesa. Una dichiarazione di nullità non scioglie o cancella una storia matrimoniale, piuttosto dichiara che il matrimonio, nel giorno della celebrazione nuziale, non si è validamente costituito⁴⁶. Le leggi della chiesa sul matrimonio sono molteplici, alcune esistono da circa duemila anni altre sono il risultato degli studi teologici e canonici di secoli, non ultimo, dell'insegnamento del concilio Vaticano II. Queste leggi riguardano tutti i matrimoni sia quelli dei cattolici che quelli dei non cattolici e dei non battezzati, anche se in diversi gradi.

⁴⁵ Cfr. L. SABBARESE, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro IV*, Parte Prima, Titolo VII, Città del Vaticano Urbana University Press 2002, 102-130.

⁴⁶ Cfr. M. S. FOSTER, *Il matrimonio che (non) fu. Quando e come la Chiesa dichiara nullo un matrimonio*, Milano 1999, 16-17.

IL MATRIMONIO

La chiesa insegna che sia il matrimonio cristiano sia quello valido non sacramentale sono unici ed indissolubili in forza della legge naturale⁴⁷. Queste due proprietà essenziali hanno fondamento nella Scrittura e derivano dalla natura stessa del matrimonio così come intesa da Dio⁴⁸. La legge della chiesa⁴⁹ stabilisce che qualsiasi persona che non ne abbia proibizione, ha il diritto di sposarsi. Infatti, una persona può risultare incapace a contrarre matrimonio in presenza di determinate circostanze⁵⁰ chiamate impedimenti: ne sono 12 e molti possono essere oggetto di richiesta di dispensa⁵¹ prima del matrimonio. Nel momento in cui la richiesta è accolta l'interessato può validamente contrarre matrimonio. Se non c'è dispensa al momento delle nozze il matrimonio è invalido. Il matrimonio si costituisce tramite 1) il consenso dello sposo e della sposa, 2) legittimamente manifestato, 3) da parte di chi è in possesso dei requisiti richiesti dalla legge⁵². Se uno o entrambi i nubendi non sono in possesso di quanto richiesto il matrimonio non si può costituire.

Prevenire è meglio che curare. I corsi / percorsi prematrimoniali.

È necessaria una particolare cura pastorale e una preparazione intensa prima che una coppia decida di celebrare il matrimonio⁵³; infatti, la prevenzione è sempre meglio della medicina necessaria durante la malattia. Un aspetto della preparazione riguarda, o meglio dovrebbe anche riguardare, il possesso dei requisiti legali necessari per accedere allo stato matrimoniale. Se non possiamo dare per scontata la fede, non possiamo supporre la fede, ma piuttosto proporla. Penso sia necessario riproporre quelle caratteristiche umane, che divengono e acquistano anche valore legale, che sono richieste per la valida realizzazione di un matrimonio.

La realtà che ci circonda deve essere presa in analisi con una cura particolare attenta alle necessità che ci si presentano. Come la chiesa può rispondere ai bisogni dei divorziati? Un'ovvia risposta della chiesa all'alto tasso di divorzi è quella di attuare delle misure preventive.

⁴⁷ Come già detto nel can. 1056 del CJC.

⁴⁸ Cfr. Gen 2,24; Mt 19,3-9; Mc 10,2-12; Lc 16,18; 1Cor 7,2-6.10-11.39-40; Ef 5,32; Rm 7,3.

⁴⁹ Cfr. can. 1058 del CJC.

⁵⁰ Cfr. cann. 1073-1082 del CJC.

⁵¹ Cfr. can. 85 del CJC.

⁵² Cfr. can. 1057 del CJC.

⁵³ Cfr. cann. 1063-1072 del CJC.

La chiesa si è distinta nella società in fatto di istruzione prematrimoniale e di preparazione delle coppie al matrimonio. La preparazione al matrimonio viene richiesta alle coppie che intendono sposarsi e si svolge nella parrocchia o nella diocesi. L'appropriata preparazione circa i contenuti religiosi è questione molto delicata. La chiesa manifesta il suo enorme interesse nei confronti delle spose e degli sposi dal momento che questi sono i ministri del matrimonio, i quali assumeranno e vivranno questo sacramento nel mondo⁵⁴. Il dovere della comunità dei fedeli di assistere la coppia non termina nel giorno della celebrazione delle nozze. La famiglia è la chiesa domestica; gli sposi necessitano di aiuto per crescere nell'amore reciproco. Quando essi sono benedetti dal Signore con i figli, necessitano di assistenza nel compito di educatori. Molte diocesi offrono percorsi di aiuto per coppie e famiglie, per la valorizzazione del matrimonio, l'educazione nella pianificazione naturale della famiglia, l'istruzione catechistica dei figli, l'istruzione degli stessi adulti etc. Le famiglie necessitano aiuto dalla chiesa e nella chiesa nel momento della difficoltà. Il matrimonio è una realtà umana e non un ideale irraggiungibile. Trattandosi di uno sforzo umano è condizionato come ogni cosa umana dal peccato e, come il primo peccato ebbe origine dalla rottura della comunione tra uomo e donna, il matrimonio ancora oggi può essere minacciato dalla discordia, dallo spirito di dominio, dall'infedeltà, dalla gelosia e dai conflitti che possono arrivare fino all'odio e alla rottura⁵⁵. Le conseguenze di questi e di altri simili peccati si manifestano nelle difficoltà coniugali, separazioni, divorzi e matrimonio civile seguente il divorzio. È responsabilità della chiesa aiutare e sostenere i suoi membri nelle difficoltà matrimoniali⁵⁶.

Secondo lo spirito del canone 1136⁵⁷, la chiesa preoccupata dei figli delle coppie divorziate, coloro che di più nei fatti concreti subiscono la situazione creatasi tra i genitori, deve incoraggiare e ammonire i genitori divorziati a fare tutto quanto è in loro potere per provvedere all'educazione fisica, sociale, culturale, morale e religiosa

⁵⁴ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di pastorale familiare*, Roma 1993, (d'ora in poi *Direttorio*) in particolare i capitoli II e III.

⁵⁵ Cfr. CCC 1606.

⁵⁶ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La pastorale dei divorziati risposati e di chi vive in situazioni matrimoniali irregolari o difficili*, Commissione episcopale per la dottrina della fede, la catechesi e la cultura e Commissione episcopale per la famiglia, Roma 1979.

⁵⁷ Can. 1136: «I genitori hanno il dovere gravissimo e il diritto primario di curare secondo le proprie forze, l'educazione della prole, sia fisica, sociale e culturale, sia morale e religiosa».

dei figli. La chiesa si traduce nei pastori e nelle concrete comunità dei fedeli che devono estendere le cure pastorali e l'amore verso i bambini e gli adulti che hanno sofferto e soffrono a causa di divorzio. Inoltre, bisogna sfatare l'equivoco, nato forse da un concilio del 1884 che impose la pena della scomunica se un cattolico negli Stati Uniti avesse divorziato e si risposava fuori della chiesa, sanzione che non esiste più. Un cattolico per il fatto di essere divorziato non è affatto impedito dal ricevere la remissione dei suoi peccati e vivere appieno il sacramento della comunione eucaristica⁵⁸.

Il fedele ha il diritto di chiedere l'analisi della sua situazione.

Il fedele di qualsiasi condizione e di qualsiasi livello culturale e sociale, ha il diritto di chiedere alla chiesa la verifica della situazione del suo matrimonio: il can. 1674 al numero 1 da questo diritto⁵⁹. Chiedere alla chiesa che si pronunci sul proprio stato matrimoniale è sacrosanto: diverso è il fatto che si pronunci secondo quanto pensi il fedele stesso.

Le indagini che il Tribunale ecclesiastico eseguirà sono complesse e partono dalla presunzione legale che il matrimonio di cui si tratta sia valido. Qualsiasi cosa in contrario deve essere provata. Il principale compito dei membri del Tribunale è difendere l'indissolubilità del matrimonio non come ideale, ma come realtà vivente. La preoccupazione pastorale per le persone, non può mai in nessun caso prevalere sull'insegnamento della chiesa, sull'indissolubilità. I fedeli non hanno, per il solo fatto di avere il diritto di chiedere alla chiesa la dichiarazione di nullità, il diritto di ottenere tale dichiarazione. È responsabilità del giudice applicare le leggi sul matrimonio e valutare i fatti di un singolo caso per giungere ad una decisione.

ALCUNE DOMANDE RELATIVE A PROBLEMI DI NULLITÀ MATRIMONIALE

Interrogativi forse scontati per alcuni, forse nuovi per altri, ma che potrebbero balenare alla nostra mente o forse in discussioni da *bar* e che spesso trovano risposte molto approssimate.

⁵⁸ Per un maggior approfondimento di questa tematica tanto delicata e tanto importante, si invita a leggere il *Direttorio di Pastorale Familiare della CEI*, Roma 1993, nn. 207-220 dove il testo chiarisce in modo inequivocabilmente chiaro la situazione delle diverse categorie di persone: separati, divorziati non risposati, divorziati risposati.

⁵⁹ Can. 1674, 1 del CJC: «Sono abili ad impugnare il matrimonio: 1° i coniugi».

a. *Un matrimonio non consumato può essere sciolto?*

Un matrimonio non consumato risulta dissolubile, può essere sciolto. Il fondamento teologico di questa affermazione si trova nel dibattito nato nel XII secolo circa la domanda su cosa sia ciò che costituisce il matrimonio: il consenso o la consumazione del matrimonio con la cooperazione sessuale? Alcuni sostenevano che solo il consenso tra le parti producesse il matrimonio, altri ribattevano che fosse invece il rapporto sessuale tra i coniugi a produrre il vincolo. L'esito di tale controversia fu che fosse il consenso a produrre il vincolo, *consensus facit matrimonium*, e la consumazione lo rende indissolubile. Questo esito finale della controversia teologica di allora arriva fino a noi. La legge presume la consumazione dopo che gli sposi hanno incominciato a vivere insieme⁶⁰. Il Santo Padre, tuttavia, per un giusta causa, su richiesta di una o entrambe le parti, può sciogliere un valido matrimonio cristiano, se viene provato che il matrimonio non sia stato consumato. Egli può anche sciogliere un valido matrimonio non sacramentale che non sia stato consumato⁶¹. In entrambi i casi prove sostanziali capovolgono la presunzione che il matrimonio sia stato consumato.

b. *Un matrimonio valido non sacramentale può essere sciolto dalla chiesa?*

Se una o entrambe le parti non sono battezzate il matrimonio, per la comune dottrina dalla maggior parte degli studiosi ritenuta valida, il matrimonio non è sacramentale. È considerato un valido matrimonio non sacramentale e pertanto valido per la legge della chiesa. In virtù del consenso le parti hanno costituito l'unione coniugale. Questa unione è benedetta da Dio anche se realizzata tra musulmani, indu, ebrei etc. Nel matrimonio cristiano la proprietà es-

⁶⁰ Cfr. can. 1061 del CJC: «§1 Il matrimonio valido tra battezzati si dice solamente *rato*, se non è stato consumato; *rato* e consumato se i coniugi hanno compiuto tra loro, in modo umano, l'atto per sé idoneo alla generazione della prole, al quale il matrimonio è ordinato per sua natura, e per il quale i coniugi divengono una sola carne. §2 Celebrato il matrimonio, se i coniugi hanno coabitato, se ne presume la consumazione, fino a che non sia provato il contrario. §3 Il matrimonio invalido si dice putativo, se fu celebrato in buona fede da almeno una delle parti, fino a tanto che entrambe le parti non divengano consapevoli della sua nullità».

⁶¹ Cfr. can. 1142 del CJC: «Il matrimonio non consumato fra battezzati o tra una parte battezzata e una non battezzata, per una giusta causa può essere sciolto dal Romano Pontefice, su richiesta di entrambe le parti o di una delle due, anche se l'altra fosse contraria».

senziale dell'indissolubilità che è di ogni matrimonio acquista «una peculiare stabilità in ragione del sacramento»⁶². La chiesa ritiene e annuncia che un valido matrimonio tra due battezzati, che è stato consumato, sia assolutamente indissolubile⁶³ non può essere sciolto dalla volontà umana, sia essa civile o ecclesiastica. Solo la morte rende fine a tale unione. Anche un valido matrimonio non sacramentale è ritenuto indissolubile, ma in questo caso la proprietà in questione non è assoluta. Benché un valido matrimonio non sacramentale non possa essere sciolto dalla volontà delle parti o dallo Stato, in determinate circostanze può essere sciolto dalla chiesa. La ragione di questo scioglimento è basata sulla intenzione dell'individuo di professare la fede cristiana⁶⁴.

Nella legge ecclesiastica ci sono due procedure per sciogliere i validi matrimoni non sacramentali: il privilegio paolino e il privilegio in favore della fede. La prima è condotta dal vescovo e si basa sul passo paolino di 1Cor 7,12-15⁶⁵. L'attuale prassi del privilegio paolino ha radici ravvisabili nel XVI secolo in relazione al problema dei matrimoni poligami tra i convertiti al cristianesimo nelle terre di missione. Come allora anche oggi questo privilegio riguarda un matrimonio tra due persone non battezzate delle quali una desidera convertirsi. Quando una delle parti di un valido matrimonio non sacramentale riceve il battesimo e l'altra parte lascia il coniuge convertito senza intenzione di ritornare a vivere insieme, può essere invocato il privilegio paolino. Il valido matrimonio non sacramentale è sciolto quando la parte che è stata battezzata contrae un nuovo matrimonio⁶⁶. La seconda procedura per sciogliere un valido matrimonio non sacra-

⁶² Can. 1056 del CJC.

⁶³ Cfr. can 1141: «Il matrimonio *rato* e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte».

⁶⁴ Cfr. L. SABBARESE, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia, Commento al Codice di Diritto Canonico Libro IV*, Parte Prima, Titolo VII, Città del Vaticano Urbana University Press 2002, 371-387.

⁶⁵ 1Cor 7,12-15: «¹² Agli altri dico io, non il Signore: se un fratello ha la moglie non credente e questa acconsente a rimanere con lui, non la ripudi; ¹³ e una donna che abbia il marito non credente, se questi acconsente a rimanere con lei, non lo ripudi. ¹⁴ Il marito non credente, infatti, viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, ora invece sono santi. ¹⁵ Ma se il non credente vuole separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a schiavitù: Dio vi ha chiamati a stare in pace!».

⁶⁶ Cfr. cann. 1143-1147 del CJC. Per un commento a questi canoni L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico, commentogiuridico-pastorale*, II vol., Commento ai canoni 1143-1147, Roma 1986².

mentale riguarda il così chiamato “privilegio in favore della fede”. La chiesa del XX secolo deve affrontare una nuova questione pastorale riguardante i validi matrimoni non sacramentali. I frequenti matrimoni tra i battezzati e i non battezzati, la diffusione del divorzio e il desiderio di persone divorziate di sposarsi in chiesa inducono all’applicazione di questo privilegio. Questa procedura riguarda il valido matrimonio non sacramentale di due persone non battezzate o quello di una persona battezzata con una non battezzata. In questo caso il papa può sciogliere il valido matrimonio non sacramentale in favore della fede cristiana quando uno dei coniugi o diventa cattolico o intende sposare un cattolico⁶⁷.

Le due prospettive fanno riferimento ad uno scioglimento di matrimonio; non si tratta di un diritto del fedele, ma di una grazia che può essere richiesta e concessa dal Santo Padre o dalla chiesa.

IL TRIBUNALE ECCLESIASTICO

Sia il Sinodo dei vescovi del 2005 che il Discorso al Tribunale della Rota Romana del 28 gennaio 2006 e l’Esortazione Apostolica post-sinodale *Sacramentum caritatis*, per restare solamente ai documenti più recenti in questione, riaffermano la validità dei Tribunali ecclesiastici sottolineandone il loro carattere pastorale.

Nella chiesa vige una legge suprema, la *salus animarum*: regola che vale in ogni ambito, chiaramente anche nei Tribunali⁶⁸. I Tribunali Ecclesiastici possono essere Diocesani, Regionali, Metropolitani. Di prima istanza⁶⁹, di prima e seconda istanza⁷⁰, di terza e ulteriore istanza⁷¹. Tre sono gli aspetti fondamentali della cause di nullità matrimoniale trattati dai Tribunali ecclesiastici: vertono sullo stato delle persone, riguardano il bene pubblico, si realizzano attraverso un processo giudiziale.

⁶⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Potestas Ecclesiae. Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, 30 aprile 2001.

⁶⁸ Cfr. can. 1752 del CJC.

⁶⁹ Es. il Tribunale di Fermo (Marche).

⁷⁰ Es. il Tribunale di Bologna (Emilia Romagna).

⁷¹ Il Tribunale della Rota Romana.

IL PROCESSO MATRIMONIALE – LINEE GUIDA

Le cause di nullità matrimoniale, i processi matrimoniali per verificare la possibile nullità di un matrimonio, mirano ad affermare che un matrimonio di per sé non è mai stato come vero matrimonio. Il Tribunale attraverso un vero e proprio processo riconosce provata la mancanza delle condizioni richieste per un valido matrimonio e dichiara pubblicamente che quel matrimonio, apparentemente valido, è in realtà nullo. La chiesa fa pubblicamente verità sulla condizione di persone concrete e con questo intende fare giustizia. Non si cancella il vissuto, ma si riconosce il reale stato di vita con un'autorevole illuminazione della Chiesa⁷².

Il punto di analisi di una causa è il momento iniziale di un matrimonio. La maggior parte delle volte un matrimonio nasce e successivamente va male per diverse situazioni e circostanze che sono relative alla vita degli sposi in quanto tali. L'indagine della nullità mira all'inizio, all'evento storico che è capitato il giorno del matrimonio. Se in seguito sono avvenuti fatti di nota questo può riguardare il buon o meno andamento del matrimonio, ma non la sua nullità. Sicuramente l'andamento negativo immediatamente dopo le nozze può essere suggerimento di indagine nel e del momento prima delle nozze. Il dopo può essere di aiuto per capire il prima, ma non è il punto di partenza. Le persone che vivono situazioni di sofferenza, separazione o divorzio invece sono portate a pensare al dopo, a quando non andava più niente per il giusto verso e fanno davvero difficoltà a fermarsi e riflettere sul prima: sulla conoscenza, sul fidanzamento, su tutto quello che ha fatto sì che i due potessero arrivare al giorno del matrimonio.

Durante la causa matrimoniale è in gioco un'arte dell'interpretazione: interpretare la dottrina cristiana sul matrimonio, il vissuto delle persone, il contesto socio-culturale-intellettuale, bisogna fare l'ermeneutica delle storie delle coppie per cercare di far collimare la verità reale (alla luce dell'insegnamento cristiano si interpreta il vissuto concreto della coppia) con quella processuale (si emette una sentenza che esprime la verità reale dei fatti analizzati). Si potrebbe creare la differenza anche abissale tra la coscienza delle persone (foro interno) con la decisione del Tribunale (foro esterno). Questo è molto difficile perché oggi il Tribunale ha molti strumenti per analizzare anche

⁷² Cfr. M. S. FOSTER, *Il matrimonio che (non) fu. Quando e come la Chiesa dichiara nullo un matrimonio*, Milano 1999, 182.

in modo approfondito e appropriato la realtà che si presenta in ogni causa. La discrepanza tra foro interno e foro esterno possiamo più facilmente averla quando noi operatori, tecnici del settore, eseguiamo una consulenza previa la causa per valutare la realtà e i fondamenti per chiedere la verifica di una nullità matrimoniale. Ma le nostre consulenze previe mancano di molti dati che vengono necessariamente in superficie durante e attraverso il processo vero e proprio.

La consapevolezza soggettiva, il dire “in coscienza per me il mio matrimonio è nullo”, va anzitutto illuminata attraverso un serio confronto con qualche specialista in materia. Da tale confronto di solito emerge come tale consapevolezza non abbia in realtà motivo di esistere. Anche quando tale convinzione fosse talmente fondata e davvero impossibile provare in foro esterno la nullità del matrimonio (rarissimi casi), la chiesa non può permettere di celebrare nuove nozze dichiarando nullo il matrimonio a motivo del valore pubblico-comunitario del matrimonio cristiano: in assenza di un ufficiale pronunciamento della chiesa permanendo in foro esterno il *favor matrimonii*, non si può celebrarne un altro. In ultima analisi, lasciamo a Dio giudicare la coscienza delle persone. I giudici devono raggiungere non una certezza assoluta nella loro definizione attraverso la sentenza, ma una certezza morale come prima ricordato⁷³.

LE FASI DEL PROCESSO DI NULLITÀ MATRIMONIALE⁷⁴

Potremmo schematizzare le fasi del processo matrimoniale affermando che colui che è interessato ad iniziare una causa deve: 1) domandare; 2) provare; 3) argomentare; 4) convincere.

⁷³ Il concetto di certezza morale possiamo trarlo fuori e comprenderlo da un famoso discorso al Tribunale della Rota Romana di Pio XII nel 1942: «Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità sta, come tra due estremi, quella certezza morale, della quale d'ordinario si tratta nelle questioni sottoposte al vostro foro, ed a cui Noi intendiamo principalmente riferirci. Essa, nel lato positivo, è caratterizzata da ciò, che esclude ogni fondato o ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-certezza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza. La certezza, di cui parliamo, è necessaria e sufficiente per pronunciare una sentenza, anche se nel caso particolare sarebbe possibile di conseguire per via diretta o indiretta una certezza assoluta. Solo così può aversi una regolare e ordinata amministrazione della giustizia, che proceda senza inutili ritardi e senza eccessivo gravame del Tribunale non meno che delle parti».

⁷⁴ Per approfondire l'argomento: M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma 1993³ o edizioni successive.

Le fasi del processo canonico sono:

1. La fase introduttoria con:
 - individuazione del Tribunale competente a trattare la causa;
 - presentazione del *libello* da parte di uno dei coniugi, la parte attrice;
 - costituzione del Tribunale, del collegio giudicante con il notaio e il difensore del vincolo;
 - citazione dell'altro coniuge, la parte convenuta;
 - concordanza del dubbio: la motivazione giuridica per la quale si domanda la nullità e sulla quale si indagherà.
2. La fase istruttoria con:
 - raccolta delle prove proposte dalle parti e/o acquisite d'ufficio dal giudice;
 - deposizione delle parti e dei testimoni;
 - testimonianze di credibilità;
 - acquisizione di prove documentali;
 - esecuzione e acquisizione di eventuali perizie.
3. Pubblicazione degli atti: permette di visionare le prove raccolte ed avanzare ulteriori richieste istruttorie.
4. Conclusione della causa: atto con il quale il Giudice stabilisce che la causa in questione è stata sufficientemente istruita.
5. La fase discussoria: le parti e il difensore del vincolo, dopo la pubblicazione degli atti e la conclusione della causa, espongono per iscritto anche più di una volta le proprie argomentazioni a favore o contro la dichiarazione di nullità.
6. La fase decisoria: riunione segreta del collegio di tre giudici i quali possono dichiarare la nullità del matrimonio solo se hanno raggiunto la certezza morale.
7. Pubblicazione della sentenza: la sentenza motivata in diritto e in fatto, deve essere redatta entro un mese dalla decisione. Tale sentenza può anche contenere un qualche divieto a passare a nuove nozze per uno o per tutte e due le parti in causa. Siamo qui alla sentenza di prima istanza.
8. La prima sentenza a favore o meno della nullità del matrimonio ha bisogno di ottenere conferma da parte del Tribunale di secondo grado al quale la sentenza e gli atti di causa vengono trasmessi d'ufficio: il Tribunale di seconda istanza può confermare o meno la sentenza. Se conferma abbiamo la sentenza definitiva ed esecutiva. Se non conferma abbiamo bisogno di una ulteriore istanza, la terza, possibile presso il Tribunale della Rota Romana, Tribunale d'appello

ordinario per tutti i fedeli che da qualsiasi parte del mondo volessero far trattare la loro causa in seconda e successive istanze.

La dichiarazione di nullità per essere esecutiva, sia nel senso di affermare la nullità o dichiarare la validità del vincolo, ha bisogno di una doppia sentenza conforme: due sentenze conformi sulla decisione su un determinato capo di accusa.

I TEMPI DEL PROCESSO

I tempi del processo sono determinati dalla legge canonica: «Giudici e Tribunali provvedano affinché, salva la giustizia, tutte le cause si concludano al più presto, di modo che non protraggano più di un anno nel Tribunale di prima istanza, e non più di sei mesi nel Tribunale di seconda istanza»⁷⁵. È stabilita la durata massima delle cause fatta salva la giustizia: principio che sempre deve ispirare i processi. I tempi, purtroppo, non sono questi. Afferma Benedetto XVI: «Occorre che in ogni Diocesi ci sia un numero sufficiente di persone preparate per il sollecito funzionamento dei Tribunali ecclesiastici. Ricordo che è un obbligo grave quello di rendere l'operato istituzionale della chiesa nei Tribunali sempre più vicino ai fedeli»⁷⁶.

Di risposta l'introduzione nella *Dignitas Connubii* leggiamo: «Negli ultimi decenni mentre è aumentato il numero delle cause di nullità di matrimonio, per contro, troppo spesso sono diminuiti i giudici e gli altri addetti ai Tribunali tanto da essere pochi e del tutto impari ad assolvere il loro ufficio»⁷⁷. I fattori delle lungaggini sono tanti e diversi.

I COSTI DEL PROCESSO

Quanto costa una causa?

Penso che questa chiarificazione vada data a tutti e nei contesti più disparati con l'intento di dissipare tanti ed inutili pettegolezzi in relazione all'argomento. Le norme dei costi nei Tribunali ecclesia-

⁷⁵ Can. 1453 del CJC; DC art. 72.

⁷⁶ BENEDETTO XVI, *Esortazione Sacramentum Caritatis*, n. 29.

⁷⁷ DC, Introduzione.

stici regionali italiani sono determinate dalla Conferenza Episcopale Italiana e la misura del contributo richiesto alla parte è determinata dal Consiglio Episcopale Permanente e periodicamente aggiornata dal medesimo.

Nelle norme stabilite dalla CEI nel 2001, all'art. 4 § 2, leggiamo:

La parte attrice che invoca il ministero del Tribunale ecclesiastico, è tenuta a versare al momento della presentazione del libello un contributo di concorso ai costi della causa. La parte convenuta è tenuta a versare un contributo di concorso ai costi della causa nel caso in cui nomini un patrono di fiducia ovvero ottenga di fruire dell'assistenza di un patrono stabile ai sensi dell'art. 6; non è tenuta ad alcuna contribuzione ove partecipi all'istruttoria senza patrocinio, anche in caso di acquisizione, su sua richiesta, di prove ammesse dal giudice. [...] Le parti che versano in condizioni di provata indigenza possono chiedere al Preside del Collegio giudicante la riduzione del predetto contributo o l'esenzione dal versamento dello stesso. [...] Al Preside medesimo spetta stabilire l'eventuale rateizzazione del previsto contributo.

Attualmente⁷⁸ il contributo della parte attrice è fissato in € 500,00 e quello eventuale della parte convenuta in € 250,00, se costituitasi in giudizio. Se si pensa solo che una perizia può arrivare a costare anche € 650,00 si comprende immediatamente che i costi sono sostenuti dalla Conferenza Episcopale Italiana.

Per quanto riguarda l'onorario da corrispondere agli avvocati, esso è compreso tra un minimo di € 1.500,00 e un massimo di € 2.850,00. La determinazione delle misure dell'onorario è molto chiaro e stabilito dall'art. 5 § 3-4 delle norme che sottolineano anche il fatto che deve essere controllato e sottoscritto dal Preside del Collegio. Altre spese non ci risultano. Il di più, direbbe qualcuno, viene dal male.

IN CHE MODO IL PROCESSO CANONICO PUÒ ESSERE UN'ESPERIENZA SALUTARE?

Il ministero del Tribunale è pastorale quando è fedele alla sua natura di ministero di giustizia e verità. Quando le parti richiedono un

⁷⁸ Il riferimento è al Consiglio Episcopale Permanente del 22-25 gennaio 2007.

processo, c'è per loro l'opportunità di sperimentare un'esperienza salutare. Questo non è il compito primario del Tribunale, ma è una positiva conseguenza della ricerca della verità. L'indagine del Tribunale è un'esperienza emotivamente difficile per le parti. L'*iter* processuale riapre inevitabilmente ferite vecchie derivanti dall'infanzia e dal fallimento matrimoniale che non si sono ancora cicatrizzate. Allo scopo di cambiare vita, di voltare pagina molte persone dopo il divorzio pongono una cappa immaginaria sopra le loro ferite, non le affrontano. Il procedimento in Tribunale può rimuovere queste cappe e aiutare anche a sanare quelle ferite nascoste: il tutto dipende molto dalla ministerialità pastorale offerta dagli operatori del Tribunale. Molte volte come operatori quando diamo consulenza tecnico giuridica alle persone che chiedono aiuto, chiediamo di esporre per iscritto la loro storia matrimoniale sia *pre* che *post* matrimonio. Questo molte volte fa emergere nelle persone ciò che avevano nascosto, ciò che non pensavano fosse più presente. Molte volte questa diventa un'esperienza liberatoria, fa aprire gli occhi, fa cambiare atteggiamento⁷⁹. Le persone molte volte possono imparare dagli errori passati personali e dell'altra parte e avviarsi così verso una salutare chiusura con ciò che non era totalmente cicatrizzato.

L'interrogatorio durante la causa in Tribunale è un'altra opportunità per sperimentare una salutare apertura. Quando le parti incontrano i loro avvocati e il giudice hanno l'opportunità di risolvere problemi che possono aver represso o temuto. Inoltre, l'esame dei fatti della causa e la sentenza spesso offrono ad una persona un'oggettiva salutare reazione. La decisione che la chiesa emette su quel determinato matrimonio può far sentire liberate le parti, è come se la chiesa mettesse un po' di olio sulle ferite del samaritano incappato nei briganti⁸⁰. Non dimentichiamo, però, che l'esperienza può essere traumatica se non ben preparata e affrontata. La chiesa attraverso i suoi Tribunali ricerca la verità e questo percorso attraversa le storie, le vite e le sofferenze delle persone. Non è intenzione dei Tribunali infliggere ulteriori sofferenze alle persone, ma queste possono essere una non intenzionale conseguenza. La ricerca della verità non si basa sull'aspettativa delle persone di avere la risposta che vogliono,

⁷⁹ Da quello solitamente accusatorio a quello del rendersi conto che una vita di coppia finisce o perché non si è mai formata o perché ci sono dei problemi relazionali, in ogni caso sono sempre due le persone che entrano in questa storia.

⁸⁰ Cfr. Lc 10,30-37.

sia essa negativa o positiva, ma sui fatti, sulle circostanze e sulle dinamiche del matrimonio di una coppia. La verità certe volte è dura da accettare.

IN CHE MODO IL PROCESSO CANONICO PUÒ DARE UN BENEFICIO SPIRITUALE ALLE PARTI?

Delle volte le decisioni che il processo canonico presenterà porterà sfiducia delle parti nei confronti della chiesa. La decisione finale è spiritualmente dannosa perché si pone in opposizione a ciò che essi ritengono circa la validità o invalidità del vincolo matrimoniale. Molte volte si scuote non la fede delle persone in Dio, ma la fede delle persone nella chiesa. Si possono sentire talmente offese dalla decisione che il Tribunale emette da abbandonare la chiesa ed influenzare i figli.

Quando si inizia un processo giudiziale c'è l'opportunità di sperimentare un beneficio spirituale. Questo non è il compito primario del Tribunale, ma una conseguenza positiva che deriva dalla ricerca della verità e dall'accompagnamento che gli operatori del Tribunale dovrebbero fare. Dai dati in possesso non risulta che molti Tribunali abbiano documenti che riferiscono circa la vita spirituale di una persona che affronta un processo. Le lettere presenti in istruttoria e i libelli sono privi di riflessioni spirituali e la corrispondenza molto formale.

Quando si inizia un processo giudiziale si può essere incoraggiati a trovare sollievo nella passione del Signore. Il corpo legislativo della chiesa è basato sul messaggio evangelico di Cristo, un messaggio che ha racchiuso la sua vita, morte e risurrezione. Proprio come la crocifissione fu per lui dolorosa così, allo stesso modo, può essere doloroso il prendere coscienza del fallimento di un matrimonio e la perdita delle speranze e dei sogni. Molte volte uomini e donne sono profondamente segnati dalla storia di un divorzio. È pacificante pensare che dopo la risurrezione il Signore apparve ai suoi discepoli con i segni della crocifissione sul suo corpo: non le ferite, ma i segni. Quando ci si sofferma a pensare a ciò ci si immaginerebbe che il suo corpo risorto sia stato assolutamente perfetto, senza difetti: nel suo corpo erano presenti i segni. Ogni vita ha le sue ferite. Queste assumono diverse forme: relazioni rotte, incomprensioni, tristi esperienze infantili, tossicodipendenza, violenza, malattia, morte. Ognuno di noi

ha il potere di scegliere che cosa fare con queste ferite: permettere loro che ci abbattano continuamente oppure affidarle a Dio e chiederne la guarigione. La nostra fede ci insegna che Dio sanerà le nostre ferite, ma i segni, spesso, resteranno. Però i segni presenti nel corpo di Cristo non fermano la sua resurrezione. Queste possono essere solo riflessioni, ma penso utili per il vantaggio spirituale di coloro che hanno iniziato un cammino di verifica della propria situazione matrimoniale. Ciò dovrebbe essere fatto attraverso apposito personale del Tribunale e/o operatori di pastorale familiare appositamente preparati. Una decisione del Tribunale, al di là di quale sia, presa nella verità, allora, sarebbe sicuramente un crescere nel benessere spirituale della persona.

I SUPPORTI PASTORALI NECESSARI

La Chiesa è molto preoccupata delle situazioni di coppie in difficoltà e dei relativi eventuali figli. Le difficoltà della vita coniugale e l'alto numero di matrimoni falliti chiede di interrogarsi seriamente sulla situazione iniziale che ha caratterizzato tali matrimoni. In alcuni casi nasce il fondato dubbio sulle condizioni essenziali per la validità stessa del matrimonio.

I supporti pastorali dovrebbero avere l'obiettivo di:

1. aiutare gli operatori di pastorale familiare a conoscere meglio le situazioni che compromettono la validità del matrimonio e le condizioni che consentono l'avvio di una causa di nullità matrimoniale davanti ai Tribunali ecclesiastici;
2. aiutare i consulenti giuridici a conoscere meglio le esperienze e la sensibilità degli operatori della pastorale familiare in ordine alla valutazione della validità del matrimonio;
3. ricercare una migliore collaborazione, oserei dire, un'ordinata collaborazione all'interno delle diocesi tra la pastorale familiare in genere e coloro che sono chiamati a lavorare in un ambito tecnico.

Dobbiamo stare attenti a non confondere una nostra idea di pastorale con la "cura pastorale che la chiesa" è chiamata a fare dando molteplici servizi a diverse richieste.

Quali atteggiamenti sono importanti negli operatori sia in ambito pastorale familiare che in quello giuridico-canonico?

DISPONIBILITÀ E GENEROSITÀ VISSUTE COME SERVIZIO ECCLESIALE

Nel Direttorio⁸¹ si dice esplicitamente che la chiesa deve mettere a disposizione strutture e persone per la consulenza canonica e per i processi, ovviamente dopo che, attraverso persone e strutture adeguate, è stato fatto tutto il possibile per aiutare i coniugi a risolvere le loro crisi: centri famiglia, consultori familiari, enti psico-sociali, etc. Solo di fronte ad esiti negativi si deve offrire anche un servizio di consulenza giuridica. Molte persone vengono a chiedere consulenze giuridiche ancor quando vivono con l'altra parte. Bisogna aiutare queste persone a farsi aiutare. Primo perché fino a prova contraria il matrimonio è valido; secondo perché l'esperienza dimostra che proprio la fatica e l'impegno a superare le crisi danno spesso il risultato di una relazione coniugale più forte. L'operatore, qualunque esso sia e in qualunque struttura collabora, deve avere la consapevolezza e la responsabilità di agire nella chiesa e per la chiesa: nel momento in cui incontra le persone che chiedono aiuto è visto come un rappresentante della chiesa. Le persone nelle nostre strutture si aspettano un incontro con la chiesa diversamente da quando si rivolgono ad un avvocato o ad un ente privato che manifesta principalmente l'aspetto professionale. Noi svolgiamo un ministero ecclesiale e il nostro atteggiamento trasmette una certa immagine di chiesa.

Coinvolgimento e giusto distacco personale.

Bisogna incontrare le persone con una cordiale vicinanza alle loro sofferenze per mezzo della carità. È anche necessario un giusto distacco per non lasciarsi andare a compiangere né parteggiare per una a favore di un'altra e viceversa. Quando si incontrano le persone e svolgiamo consulenza, dobbiamo cercare di raccogliere i fatti, restare il più possibile sul versante oggettivo della situazione, tenere presente che i fatti offerti alla nostra attenzione, sono visti da una parte, con il suo modo di vedere, di pensare, di essere, versante soggettivo. Le persone raccontano i fatti con il senno del poi e poche volte sono capaci di vederli in sé. Solo coniugando il versante oggettivo con quello soggettivo è possibile arrivare alla verità del fatto in sé. Resta sempre aperta la possibilità della prova contraria.

⁸¹ Direttorio, nn. 204-206.

DIVERSI LIVELLI DI CONSULENZA

Il primo livello è quello di primo incontro, quello che mira a verificare se da un'eventuale analisi più approfondita potrebbero emergere dubbi circa la validità del matrimonio. È l'operatore pastorale, il parroco o il sacerdote in genere, che esegue questo incontro. Se il primo livello risulta possibilista di approfondimento si passa al secondo livello effettuato da un tecnico del settore. Il secondo livello completa la consulenza e analizza la eventuale presenza di elementi sufficienti per dubitare della validità del matrimonio e appronta eventualmente quanto necessario per avviare la causa di nullità.

Nel primo livello di consulenza bisogna:

- individuare le motivazioni della richiesta di aiuto/consulenza: è utile capire lo stato d'animo della persona;
- aiutare le persone a distinguere i punti di vista dell'analisi poiché spesso regna una grande confusione: una causa di nullità non è una valutazione morale, psicologica o civile, ma una pratica dal punto di vista giuridico-canonico che cerca la presenza o meno di motivi che potrebbero far riconoscere un matrimonio nullo dal punto di vista religioso;
- creare un clima di rispetto e di collaborazione al fine di una oggettiva ricostruzione dei fatti nella ricerca della verità non solo con la persona che si presenta, ma tra le parti sia presenti sia assenti;
- creare un clima di cordialità e sincerità: evitare di impostare la prima consulenza come un processo, evitare di entrare in complicità mantenendo sempre la debita distanza e sottolineando alla parte la necessità di riportare con sincerità i fatti;
- avviare un primo confronto tra vicenda matrimoniale e nullità: iniziare a capire se dal racconto vi sono fondati dubbi circa la validità del matrimonio senza tecnicismi inutili a questo livello e stimolando la parte a ricordare il proprio vissuto *pre* e *post* matrimoniale, senza forzare la parte;
- offrire ai richiedenti un parere orientativo: non si tratta di dire se un matrimonio è nullo o meno, non ne avremmo i necessari dati per dirlo né saremmo capaci, giuridicamente parlando, di dare tali risposte. La nostra risposta deve tendere a dire se emergono dei motivi fondati per ipotizzare una possibile causa di nullità;

- dare le opportune indicazioni, se motivi fondati o possibili si presentano, per procedere con il secondo livello di consulenza;
- giustificare, nel caso di parere negativo, facendo riferimento esclusivamente alla dottrina ecclesiastica sul matrimonio.

Nel secondo livello di consulenza, fatto esclusivamente da professionisti specialisti abilitati, bisogna:

- esporre il quadro generale della procedura di una causa di nullità: tempi, luoghi, spese, svolgimento. Tutte le notizie utili per far prendere coscienza di ciò a cui va incontro la parte avviando la causa;
- dare informazioni sul rapporto tra causa ecclesiastica di nullità ed eventuali conseguenze o connessioni o possibilità a livello civile: chiarire che la procedura canonica di per sé non ha incidenza in sede civile e non può prendere decisioni circa i figli o per questioni economiche e/o patrimoniali; presentare cosa è possibile o non è possibile effettuare con una causa di nullità affermativa attraverso la richiesta di Delibazione della sentenza canonica.

PROSPETTIVE DI FONDO

Compito degli operatori siano essi giuridici o pastorali nella materia esposta è di fondamentale importanza e delicatezza e riguarda specificatamente tre aspetti:

1. essere consapevoli che attraverso il loro/il nostro operato passa una certa immagine di chiesa⁸²;
2. dalla nostra consulenza nasce la possibilità o meno di apertura di una causa di nullità⁸³;
3. bisogna essere attenti ad inserire la consulenza in un contesto di accompagnamento esistenziale/spirituale più ampio⁸⁴.

⁸² Una chiesa che accoglie, ascolta, accompagna oppure che è distratta, affrettata, scontroso. Il primo incontro lascia un segno nel cammino ecclesiale delle persone.

⁸³ Evitare quindi atteggiamenti scorretti sia in senso restrittivo (penalizzando chi avrebbe motivazioni serie per cominciare il percorso) sia in senso estensivo (creando false illusioni). Dal nostro operato potrebbe dipendere la buona o meno impostazione di una causa.

⁸⁴ Con molta delicatezza e tatto bisogna dare indicazioni perché le parti possano rivedere o approfondire il proprio cammino di fede. La nullità canonica non è una magia che sistema

La comunità cristiana deve sentire e avere una particolare attenzione per queste situazioni: spronare uno spirito giusto di accoglienza nella Parrocchia o in altre realtà, fornire accompagnamenti adatti per ogni singola situazione: in questo modo saremmo in grado tutti, operatori pastorali e giuridici insieme e grazie alla comunità dei fedeli sia essa ampia, la Diocesi o la Parrocchia, o più ristretta, il gruppo o il movimento, di proporre, al di là dell'esito di una causa, positivi percorsi di vita cristiana⁸⁵. Le famiglie in crisi, i separati, i divorziati e i divorziati risposati sono anzitutto persone: uomini e donne che hanno una storia che va considerata nella sua unicità. Con loro ci sono anche gli eventuali bambini e le famiglie di origine: sono anch'essi chiesa, ne fanno parte anche se taluni lo sono in forma non piena⁸⁶.

CONCLUSIONE. IL CORAGGIO DI INNOVARE: NON SOLO PAROLE, MA PIANI PASTORALI E ATTUAZIONI CONCRETE

Dovremmo passare da una preparazione al matrimonio ad un percorso di preparazione alla scelta di vita, matrimoniale o altra che sia.

Le famiglie di origine.

Una cura pastorale che non stia solamente attenta alla coppia dei fidanzati o delle coppie di fatto, ma che abbia il coraggio di esaminare con molta responsabilità anche le famiglie di origine ed offrire anche a loro un percorso di comprensione e approfondimento della propria fede, di ciò che sta succedendo nella loro vita: una nuova famiglia che si sta creando con le sue dinamiche e le sue regole. Molto spesso oggi la famiglia di origine, prima formatrice e punto di riferimento

tutto: restano i segni delle ferite che vanno curate con i mezzi che la chiesa, e più specificatamente le chiese locali, Diocesi e Parrocchie, Gruppi e Movimenti, mettono a disposizione di tali situazioni.

⁸⁵ La pastorale di prevenzione e di accoglienza delle situazioni matrimoniali difficili e irregolari deve essere una pastorale "normale" delle nostre comunità cristiane, al pari di altre "normali" attività. La CEI, nel documento *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, al n. 2 ricorda che tutti sono la nostra chiesa particolare, le nostre comunità, che per loro e con loro «vogliono essere case accoglienti per ciascuno senza però smettere di essere case aperte a tutti, rifuggendo da processi elitari ed esclusivi, se vogliono rispondere sì alle attese del cuore ferito delle persone, ma anche restare luogo in cui si proclama la rivelazione di Dio, la verità assoluta del risorto». E ancora al n. 9, esortando i vescovi dice: «La comunità esprima vicinanza e si prenda cura anche dei matrimoni in difficoltà e delle situazioni irregolari, aiutando a trovare percorsi di chiarificazione e sostegno per il cammino di fede».

⁸⁶ Eucaristicamente parlando.

delle nuove coppie, non riescono a far prendere il largo a queste ultime né queste vogliono o riescono a staccarsi.

I sacerdoti e i seminaristi.

Formazione e approfondimento delle problematiche anche in modo specifico per sacerdoti sia a livello spirituale che di direzione spirituale. Non solo, sarebbe utile che i percorsi di formazione in seminario prendessero davvero a cuore la conoscenza giuridica delle problematiche relative a questo ambito. Non possiamo avere sacerdoti che annunciano un *kerigma* che, purtroppo, molto spesso è lontano dalla concretezza della vita della gente. La formazione in seminario dovrebbe dare almeno una conoscenza minima delle problematiche. Soprattutto far innamorare i sacerdoti dell'aiuto pastorale che possono ricevere conoscendo meglio e in modo adeguato la legislazione canonica.

Coppie accompagnatrici.

Percorsi di approfondimento e formazione per le coppie che si mettono a disposizione per accompagnare altre coppie: debbono necessariamente mettersi in gioco con la propria vita di fede, con tutta la loro esistenza. Debbono sapere che solo l'atteggiamento di umiltà e coralità, diremo di comunione, aiuta la vera crescita propria e degli altri evitando atteggiamenti di predominio sugli altri, di controllo o, peggio ancora, mettersi al centro dell'interesse come la coppia perfetta, brava e bella. Aiutare coloro che collaborano a vario titolo con la pastorale familiare, a tutti i livelli a sentirsi servitori del prossimo, ad essere buon Samaritano, ad essere strumenti e non fini. Soprattutto per le coppie che vogliono mettere in gioco la loro vita matrimoniale a supporto di quelle situazioni di vera difficoltà che sono le coppie in crisi o che si presentano già divise, separate, divorziate e spesso risposate: solo una fede alimentata da una spiritualità seria e profonda insieme ad un continuo confronto con chi è chiamato a presiedere questi tipi di pastorale, sarà fonte di certezza che la coppia accompagnatrice non cerca un proprio appagamento, ma ha scoperto che solo nel dare si riceve cento volte tanto. Non possiamo risolvere i nostri problemi procurando fardelli sopra le spalle di coloro che non hanno neanche più le lacrime per piangere. Le coppie accompagnatrici che si avvicinano a persone separate hanno l'arduo compito di far aprire gli occhi, di far decentrare l'attenzione dal punto di vista soggettivo a quello oggettivo.

Non fare, ma essere.

Dobbiamo avere il coraggio come chiesa di scegliere i collaboratori con il discernimento che nasce anzitutto da una preghiera corale, ma anche dal coraggio di saper vedere il vino buono in ognuno e saper dire chiaramente sì o no alle diverse persone che “vogliono fare”. Prima di fare bisogna trovare chi vuole “essere”. Ricordate il brano del tale ricco che chiede a Gesù: «Che devo fare per avere la vita eterna?», la risposta non tarda a farsi sentire: l'invito di Gesù si pone innanzi come l'invito ad «essere beato»⁸⁷.

⁸⁷ Cfr. Mc 10,17-22.



Elmar Salmann
IL RESPIRO DELLA BENEDIZIONE
Spiragli per un ministero vivibile
pp. 112 - € 9,50

Anno sacerdotale - Collana: La stola e il grembiule

Che cosa è successo al «mestiere» di prete negli ultimi quarant'anni? Quali tornanti ha dovuto attraversare? Che cosa rimane dell'antica aura di sacro che lo scortava e che cosa promette la nuova scioltezza di gesti e di parole che oggi lo contraddistingue? È nel tema della benedizione che l'Autore individua il luogo per un ripensamento e una ricollocazione del ministero sacerdotale all'altezza del tempo presente.

Elmar Salmann ha compiuto gli studi di Filosofia, Lettere e Teologia a Paderborn, Vienna e Münster. Insegna Teologia e Filosofia presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo e l'Università Gregoriana di Roma. Il suo pensiero verte sul rapporto tra esperienza e simbolismo, cultura moderna e cristianesimo, mistica e filosofia.

COMUNICAZIONI

DANIELE COGONI

**“ANNUNCIARE, CELEBRARE, TESTIMONIARE
L'EUCARISTIA PER LA VITA QUOTIDIANA”. BREVE
RESOCONTO E CONSIDERAZIONI SUL CONVEGNO
TEOLOGICO PASTORALE DI LORETO**

“Annunciare, celebrare, testimoniare l'Eucaristia per la vita quotidiana” è il titolo scelto per il Convegno Teologico Pastorale organizzato dall'Istituto Teologico Marchigiano e svoltosi a Montorso di Loreto l'1-2 dicembre scorso in preparazione al 25° Congresso Eucaristico Nazionale del 2011 che si terrà ad Ancona, ispirato all'icona biblica: «Signore da chi andremo?». Quanto sia recepita a livello ecclesiale la centralità del Mistero eucaristico e quanto ad esso si senta il desiderio di rivolgere maggiormente l'attenzione, ne è prova la numerosa partecipazione di vescovi, sacerdoti, religiosi e laici che ha caratterizzato il Convegno, partecipazione segnata da una vera e propria esperienza di scambio e confronto su un piano non solo teologico, ma anche pastorale.

Alle relazioni magistrali di mons. Adriano Caprioli, di mons. Alceste Catella, del prof. Romano Penna e del prof. Luca Bressan, sono seguite infatti le comunicazioni interattive di diversi docenti dell'Istituto Teologico Marchigiano (prof. Antonio Napolioni, prof. Ferdinando Campana, prof. Francesco Giacchetta), nonché numerose presentazioni di esperienze pastorali locali delle diocesi marchigiane e vari interventi liberi che hanno reso possibile la verifica del contenuto teologico sul piano di una sua effettiva incidenza ecclesiale, spirituale e pastorale, che sempre più costituisce lo sfondo di una verificabilità della forza generante del Mistero eucaristico sul piano della reale e quotidiana vita dei credenti inscindibile dalla dimensione ecclesiale della loro esistenza. Tentare una sintesi puntuale dei vari contenuti emersi sul piano delle relazioni e del con-

fronto inerente ad esse è impresa ardua, vista anche la poliedricità degli approcci offerti all'argomento in esame, i quali meriterebbero di essere esaminati distintamente (cosa questa che sarà possibile mediante il contenuto offerto dalla prossima pubblicazione degli Atti del Convegno). Tuttavia non è difficile ritracciare come filo conduttore del Convegno il continuo rimando alla necessità di porre come dimensione fondativa dell'esperienza di fede ecclesiale la relazione con la presenza reale di Cristo, la quale si perpetua nella Parola e nell'Eucaristia.

La continua insistenza, da più voci, sul "legame tra Parola ed Eucaristia nel contesto del mistero Pasquale" rimanda ad uno dei contenuti più alti non solo del Vangelo giovanneo, nel quale si afferma che il *Lógos sarx eghéneto* (la Parola si fece carne), ma anche della stessa fede cristiana la quale crede fermamente che nell'Eucaristia e nella Parola "consegnate alla chiesa" nello spazio sacro della Santa Liturgia, ove vengono celebrate congiuntamente, è la stessa divino-umanità del Cristo Incarnato, Crocifisso, Morto e Risorto che si consegna a noi, nonché il suo pensiero, la sua parola, la sua voce. Celebrare con partecipazione consapevole la Santa Liturgia comporta, pertanto, per il popolo di Dio, comprendere e accogliere il Mistero della Presenza che si "offre come cibo" nell'intima unità della duplice forma di Parola ed Eucaristia. Sono appropriate le riflessioni dei Padri della chiesa che conducono la fede della stessa ai massimi livelli di consapevolezza: «La carne del Signore, vero cibo, e il suo sangue, vera bevanda, è questo il vero bene che ci è riservato nella vita presente; nutrirsi della sua carne e bere il suo sangue non solo nell'Eucaristia, ma anche nella lettura [e nell'ascolto della proclamazione] della Sacra Scrittura. È infatti vero cibo e vera bevanda la Parola di Dio che si attinge dalla conoscenza delle Scritture» (SAN GIROLAMO, CCL 72,278). D'altra parte la veridicità biblica di tale affermazione è stata messa in evidenza dalla relazione di apertura del Convegno effettuata dal prof. Penna sul VI capitolo del Vangelo di Giovanni in cui il discorso di Gesù, che si autodefinisce "pane di vita", verte sul fatto che Egli è il pane, da "ascoltare", da "credere" e da "mangiare" al fine di realizzare con Lui un rapporto unitivo interpersonale che coinvolge tutti nel contesto dell'uni-molteplicità del corpo ecclesiale che "crede, celebra e vive" il mistero pasquale. Connesso al filo conduttore del legame inscindibile tra Parola ed Eucaristia è emerso pertanto il "rimando al senso della struttura rituale" e alle "potenzialità del modulo celebrativo" analizzate da mons. Catella, il quale ha sviluppato la riflessione sino alle ine-

ludibili “conseguenze pratiche” della fede cristiana, la quale non può esimersi dall’educare a comprendere che la partecipazione liturgica all’Eucaristia comporta la scelta di “farsi carico” della missione della chiesa. Vi sono “legame e interscambio” tra l’appartenere all’assemblea eucaristica ed il condividere la vicenda dell’annuncio del Regno di Dio nel mondo di oggi. La non ovvietà (e dunque la necessità di un debito approfondimento) di questi legame e interscambio non solo tra Parola ed Eucaristia, ma anche tra Parola/Eucaristia celebrata e testimonianza quotidiana è stata ribadita dalla relazione del prof. Bressan il quale dando ampia voce ai contenuti della rivelazione biblica e ai recenti documenti magisteriali ha evidenziato come la dinamica di partecipazione e perpetuazione liturgica (“Fate questo in memoria di me”) comporti una dinamica di imitazione esistenziale (“Lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare per poter discernere la volontà di Dio”) che conduce ad un’assimilazione cristologica (“Per noi vivere è Cristo”) che sta alla base della costituzione della chiesa la quale, primariamente, celebra e vive la fede, ma, allo stesso tempo, celebrando e vivendo, la visibilizza e la testimonia al mondo (“Erano perseveranti nell’insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere [...] godendo il favore del popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati”). L’esistenza cristiana forgiata dalla Parola/Eucaristia è un’esistenza fondata sulla persona di Gesù Cristo realmente presente nella storia come Colui che rivela il vero volto di Dio e il vero volto dell’uomo, presenza reale che, come ha rilevato mons. Caprioli introducendo il Convegno, rende possibile la trasfigurazione del mondo e della storia secondo “parametri esistenziali comunionali e spirituali” che trascendono il solo ambito strettamente e specificatamente liturgico per fare di tutta la vita dei credenti, in senso lato, una celebrazione continuata del Mistero pasquale. In tale prospettiva la Celebrazione eucaristica è anche “grembo vocazionale e testimoniale” in cui ogni credente, a qualsiasi stato di vita appartenga, viene generato dal Signore e si mette a servizio dell’edificazione comune della chiesa. Nel terminare questo brevissimo resoconto, la cui inesautività potrà essere ovviata dalla lettura degli Atti del Convegno, mi preme offrire alcune considerazioni strettamente personali. L’impressione che ho avuto, essendo presente a tutte le sessioni del Convegno, è stata quella di una necessità, evidenziata anche da alcuni interventi liberi dei partecipanti, di specificare maggiormente l’identità propria dell’Eucaristia. Che l’Eucaristia sia la presenza reale di Cristo è stato

ribadito ampiamente lungo tutto il Convegno; a ciò sarebbe stato utile affiancare maggiormente l'esplicitazione che il Cristo che si auto-consegna nell'Eucaristia è non solo l'Incarnato (*Lógos sarx eghéneto*) e il Sacrificato, ma anche il Risorto e il Glorificato nella potenza dello Spirito Santo, ossia, come afferma il Vangelo giovanneo, Colui di cui la chiesa contempla la glorificazione: «Gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre pieno di grazia e di verità».

Parlare di Parola/Eucaristia in termini prevalentemente pasquali presuppone, come ha ribadito mons. Catella, che si intenda tutto il Mistero pasquale. Ciò avrebbe dovuto condurre a porre l'accento anche su quelle dimensioni proprie della Pasqua quali il suo "riferimento Trinitario" e la sua "compiutezza escatologica", dimensioni, tra l'altro, che avrebbero reso ragione anche dell'esplicita intenzione di valorizzare un "approccio più sensibilmente ecumenico" all'argomento (questione richiamata da mons. Caprioli in vista del prossimo Convegno Eucaristico Nazionale del 2011) in riferimento ad una recezione della peculiarità con cui proprio la teologia ortodossa recepisce l'essenza del Sacramento della Presenza reale che è appunto data dalla sua sottolineatura trinitaria ed escatologica).

Mi preme avanzare il suggerimento di non lasciare sul piano implicito, anche in vista dell'evento del 2011, ciò che sta alla base della vita e della missione della chiesa che non può essere circoscritta alla sola relazione con il Cristo, bensì con il Cristo in quanto riconosciuto e accolto esplicitamente come "Uno della Trinità" o, detto in altri termini, in quanto inscindibilmente considerato nel contesto delle sue relazioni con il Padre e lo Spirito Santo. Infatti, "la sorgente più profonda dell'Eucaristia e della Parola è la stessa Vita Trinitaria" la quale, nel donarsi, invita e abilita ogni uomo a vivere in Essa e a suo modo, e ciò inseparabilmente dall'immersione nel vissuto ecclesiale dell'unica Verità e dell'unico Corpo.

Nella Parola/Eucaristia si realizza la piena comunione con Dio Trinità e tra i credenti poiché è in Essa che si rivela al massimo grado l'amore trasfigurante dei Tre. Nella celebrazione dell'Eucaristia si perpetua, di generazione in generazione, in modo incruento, il volere del Padre di offrire una volta per sempre il Figlio sulla croce accettando la sua libera consumazione nel fuoco dell'Amore: «Per loro io consacro me stesso» (Gv 17,19). Ogni Eucaristia è la perpetuazione della donazione e dell'accettazione, da parte del Padre, del Sacrificio del Figlio, ma è anche la perenne epiclesi dello Spirito Santo che si realizza nella chiesa, rendendo la stessa grembo

accogliente e generante l'Eucaristica presenza reale del Dio-Uomo, del Risorto Glorificato. Tale presenza include in sé il corpo ecclesiale riconfermandolo continuamente come suo corpo, scaturente anch'esso dall'epiclesi dello Spirito Santo. Nell'Eucaristia, il Corpo del Verbo Incarnato, Crocifisso, Risorto e Glorificato ci fa un solo corpo, assume in sé la molteplicità, la distinzione, la diversità e le rigenera in una comunione più profonda che conduce all'Uno, poiché sgorga dalla pienezza dell'Amore dei Tre. Ciò è il contenuto salvifico più profondo dell'Eucaristia, è il frutto della sua efficacia, vita nuova che rende la quotidianità un già e un non ancora, un'anticipazione dell'eternità escatologica, come evidenzerebbero i fratelli ortodossi.

“Annunciare, celebrare e testimoniare l'Eucaristia per la vita quotidiana” risulta essere, da parte della comunità credente, “l'atto d'amore più intenso” nei confronti della presenza reale del Signore Gesù, accolta quale centro dell'esistenza cristiana, sorgente informativa e performativa di quella vita pienamente umana che è riflesso della vita della Trinità, in quanto creata a sua immagine e somiglianza. “Annunciare, celebrare e testimoniare l'Eucaristia per la vita quotidiana” è così, proprio per questo, “il vissuto cristiano compiuto”, il quale si realizza nel convergere dei molti nell'Uno. “Annunciare, celebrare e testimoniare l'Eucaristia per la vita quotidiana” è “atto testimoniale più elevato” in quanto offre al mondo l'essenza sorgiva del cristianesimo il quale non è una filosofia, una religione del Libro e nemmeno una religione pratica, ma relazione con una presenza personale reale.

La domanda rivolta dai discepoli a Gesù: «Signore da chi andremo?» la quale costituisce l'icona biblica del Congresso Eucaristico Nazionale del 2011, prevede sul piano della rivelazione biblica, una risposta reale che è una presenza personale reale, una vita personale reale: la vita della SS. Trinità rivelata in Cristo Gesù e nella potenza dello Spirito Santo, vita che si offre (dentro la quotidianità della storia) nella Parola/Eucaristia che ha per patria la Trinità, da cui sempre proviene, da cui sempre è sorretta e a cui sempre ritorna, coinvolgendo tutta la chiesa, tutto il mondo e tutto il creato. Tale coinvolgimento, che avviene nell'Eucaristia è (come hanno rilevato mons. Caprioli e mons. Menichelli) la prima sfida che abbiamo di fronte: una “ordinarietà di vita cristiana che si traduca in uno stile di vita nuovo comunicabile agli uomini del nostro tempo”. Poiché Dio è disceso negli spazi ordinari e quotidiani dell'esperienza umana

arricchendola della sua vita, ne consegue che «dall'Eucaristia riceviamo la forza che ci fa riscoprire e riamare la vita quotidiana. Chi con questo spirito contempla e vive il ritmo eucaristico viene trasformato dalla sua grazia e continuamente sollecitato ad uscire da una concezione individualistica della fede verso gli spazi sconfinati della testimonianza».

RECENSIONI

ENRICO BERTI, *Nuovi studi aristotelici. III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia 2008.

Dopo *Epistemologia, logica e dialettica* e *Fisica, antropologia e metafisica*, editi dalla Morcelliana rispettivamente nel 2004 e nel 2005, questo terzo volume della serie *Nuovi studi aristotelici* (“nuovi” rispetto al testo di E. Berti, *Studi aristotelici*, Japadre, L’Aquila 1975), è strutturato in 17 capitoli, costituiti da altrettanti saggi (10 dei quali riguardano temi di etica, mentre gli ultimi 7 sono incentrati su questioni squisitamente “politiche”) che si snodano lungo un percorso estremamente articolato, condotto con una chiarezza esemplare.

Tra le numerose questioni e i rilevanti nodi problematici del pensiero dello Stagirita attraversati dagli studi Berti, possono essere richiamate, in modo necessariamente sommario, le articolazioni delle complesse figure di *theoria*, di *praxis* e di *poiesis*. Emblematica, in questo senso, la diversa calibrazione che la figura del *poiein* viene a ricevere, da un lato nell’ambito della riflessione logico-ontologica (al cui interno viene intesa come “agire”, ovvero come categoria dell’essere contrapposta al “patire”) e, dall’altro, nell’orizzonte etico, in cui la *poiesis* viene ad assumere il significato “tecnico” di azione *ateles*, cioè imperfetta, in contrapposizione a quell’azione perfetta che è la *theoria*. «La superiorità della teoria sulla prassi non esclude che la teoria, in Aristotele, possa essere finalizzata alla prassi» (p. 11). Da un certo punto di vista, infatti, e più precisamente in rapporto a quella duplice modalità di esercizio della ragione pratica rappresentato dalle due virtù dianoetiche della saggezza e della tecnica, la *theoria* costituisce il ‘momento conoscitivo’, momento certamente fondamentale ma che «è interamente finalizzato all’azione e, rispettivamente, alla produzione» (p. 11).

Si assiste così all’individuazione di vari livelli di subordinazioni e di diversi sensi di “primati”, facendo emergere una trama argomentativa fatta di confini chiari, di nessi precisi e, insieme, ‘mobili’,

sempre nuovamente da individuare e da ricostruire *secundum quid*. Un approccio flessibile che, nel caso specifico del rapporto tra *teoria* e *prassi*, lungi dal tradursi in una relazione di opposizione o di alternativa, dà luogo in Aristotele – e diversamente da quanto accade in alcuni esponenti della filosofia a lui posteriore – a un «rapporto di *successione continua* (corsivo nostro)» (p. 14).

All'attenta esplorazione della complessa e cruciale nozione di saggezza (*phronesis*) sono, inoltre, dedicati diversi contributi, volti a restituire, da un lato, tutti i suoi molteplici profili e le sue diverse specie (di cui una è la saggezza relativa al governo di se stessi, chiamata semplicemente *phronesis*, un'altra è quella relativa al governo della casa, o *phronesis* economica, un'altra ancora è quella relativa al governo della città, o *phronesis* politica, che, a sua volta, si divide in saggezza legislativa, deliberativa e giudiziaria) e, dall'altro, volti a stabilire con chiarezza i confini di due nozioni spesso erroneamente confuse o sovrapposte, quali quelle di 'saggezza' e di 'filosofia pratica'. A questo scopo Berti passa minuziosamente in rassegna tutte le caratteristiche e le movenze argomentative delle due 'figure' in questione, ricordando come, benché da un lato presentino entrambe, seppur in senso diverso, un carattere normativo, dall'altro esse costituiscano due realtà irriducibili, caratterizzate da fondamentali differenze. Differenze spesso erroneamente sottovalutate, sottolinea lo studioso, il quale ricorda anche come «la riduzione della filosofia pratica alla *phronesis* diffusa tanto nel "neo-aristotelismo" odierno quanto nei suoi critici, ha avuto importati conseguenze dal punto di vista filosofico: essa ha portato infatti a fare di Aristotele un conservatore, cioè un filosofo preoccupato unicamente di giustificare, o di razionalizzare, il costume esistente... ma questo è soltanto il significato della *phronesis*, la quale presuppone la virtù etica, cioè appunto *l'ethos*... Al contrario, la filosofia pratica di Aristotele è spesso critica nei confronti del modo di pensare vigente» (pp. 31-32).

Al fondamentale tema dell'amicizia e della sua imprescindibile funzione all'interno della vita buona sono, inoltre, dedicati quattro ricchi saggi di Berti che osserva la complessa questione da varie prospettive (logica, psicologica, sociale e antropologica), mettendo a fuoco con estrema chiarezza alcuni degli snodi concettuali di questa nozione straordinariamente vasta (visto che il termine *philia* esprime «qualsiasi forma di affetto fra gli esseri umani»), a cui lo Stagirita dedica un quinto dell'*Etica Nicomachea*, cioè lo spazio maggiore che un filosofo abbia mai dedicato ad esso.

Tra le molteplici questioni scandagliate dallo studioso all'interno di questo vasto orizzonte, inoltre, particolarmente rilevante – anche per le sue riprese all'interno del dibattito contemporaneo – risulta l'indagine del rapporto fra le tre forme di amicizia, e cioè fra l'amicizia virtuosa, l'amicizia utile e l'amicizia piacevole. A questo proposito si sottolinea come, a fronte dello scenario delineato nella *Nicomachea*, secondo cui l'amicizia virtuosa si configurerebbe come l'amicizia nel significato assoluto e le altre due forme costituirebbero delle amicizie solo in senso improprio, cioè per accidente, e per *somiglianza* rispetto all'amicizia del primo tipo, l'*Etica Eudemia* prospetterebbe uno scenario diverso, stabilendo fra le varie forme di amicizia un rapporto di omonimia relativa, ovvero di relazione ad uno (omonimia *pros hen*), quella stessa relazione che Aristotele stabilisce tra i diversi significati dell'essere e dell'uno nel IV libro della *Metafisica*. Le varie forme di amicizia, infatti, si legge in alcune delle pagine concettualmente più dense e problematiche dell'*Eudemia*, non si danno né in un solo senso, cioè in modo univoco, né in modo del tutto equivoco (cioè secondo una omonimia totale), ma secondo una omonimia relativa, che consiste nell'uso di un termine in più sensi, ma tutti relativi a un senso primo (*kurios*): l'amicizia fondata sull'utile e l'amicizia fondata sul piacere, infatti, sono dette amicizie “in relazione” all'amicizia fondata sulla virtù, dal momento che esse contengono, nelle loro definizioni, un riferimento a quest'ultima.

All'esplorazione del nesso tra Stato e società civile sono dedicate molte interessanti pagine del volume di Berti, volte a ricostruire, tra l'altro, le articolazioni concettuali più significative di nozioni come *polis* (da identificare non con lo Stato, cioè con l'insieme delle istituzioni attraverso cui si esercita il potere, ma con la comunità politica) e *politeuma* (nozione che più si avvicina al moderno concetto di Stato), scandagliandone attentamente il retroterra storico e mostrando la “validità metastorica” dei modelli delineati all'interno della *Politica* dello Stagirita. «Il tramonto della *polis* antica e la sua sostituzione ad opera dello Stato moderno sembrano aver privato di qualsiasi validità la concezione aristotelica della società politica. Invece è necessario rendersi conto che la società politica teorizzata da Aristotele ha una base naturale, cioè esisterà sempre, sia pure in forme diverse dalla *polis* antica, finché ci saranno uomini sulla terra, come espressione della loro tendenza naturale ad aggregarsi in organizzazioni politiche aventi un fine comune» (pp. 224-225).

Ci troviamo di fronte a un Filosofo, dunque, che oltre ad essere «l'autore, o il codificatore in senso tecnico, di quasi tutte le distinzioni

concettuali che stanno alla base del linguaggio filosofico, ed anche non filosofico, della cultura occidentale» (p. 9), è ancora in grado di dirci molto, soprattutto in un ambito, quale quello etico e politico, in cui un pensatore “vecchio” di 2500 anni viene ancora letto e discusso come un contemporaneo.

ARIANNA FERMANI

A. FERMANI – M. MIGLIORI (a cura di) *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Vita e Pensiero, 2009, pp. 492.

Poiché consideriamo la conoscenza tra le cose belle e degne di onore e una più di un'altra o per il rigore o perché si occupa di oggetti migliori e più ammirabili, per entrambe queste ragioni potremmo ragionevolmente porre tra le prime la ricerca sull'anima. Sembra anche che la conoscenza dell'anima contribuisca di molto ad ogni verità... ma in ogni senso e in ogni modo è tra le cose più difficili ottenere una qualche credenza riguardo all'anima (*De anima* A, 1, 402 a 1-10).

Così Aristotele apre il suo scritto riguardante l'anima e ci sembra non ci siano parole migliori per introdurre questo volume – che raccoglie i contributi presentati al Convegno *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, organizzato dal Prof. Maurizio Migliori e svoltosi presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane dell'Università degli Studi di Macerata dal 24 al 26 marzo 2004 – nel quale i vari saggi degli autori, intrecciandosi, danno vita a diversi percorsi che spaziano nel pensiero aristotelico dalla psicologia, passando per la biologia fino all'etica ed evidenziano un denominatore comune, presente in ogni ambito della filosofia dello Stagirita, che consiste nella consapevolezza (propria del pensiero antico in generale e di Aristotele in particolare) che la complessità e la ricchezza della realtà vada studiata con altrettanta ricchezza di schemi esplicativi e punti di vista.

Questo libro ci offre, quindi, un ampio e variegato percorso di ricerca che tenta di far luce in passi controversi dell'opera aristotelica e di aprire nuovi orizzonti di comprensione del pensiero del Filosofo, offrendo al lettore la possibilità di tracciare un suo personale percorso tra i diversi saggi, in quello che si presenta come un affascinante viaggio trasversale nei diversi terreni che il pensiero aristotelico affronta.

Si potrebbe così partire dai saggi che trattano il problema del rapporto tra anima e corpo; a questo proposito, Diana Quarantotto (*Che cosa fa di una forma un'anima: l'organizzazione anatomo-fisiologica dei viventi e la sede della psiche*, pp. 397-411) si concentra su una questione cruciale: si chiede, infatti, come sia possibile, da un lato, intendere l'anima come forma del corpo vivente – e quindi, in quanto tale, uniformemente distribuita in tutto il corpo – e, dall'altro, attribuire all'anima stessa una qualche "sede". Dopo aver ricostruito il dibattito critico su questo tema e aver ripercorso passi importanti del *corpus* biologico dello Stagirita, la Quarantotto conclude che il pensiero aristotelico, a questo proposito, è unitario e coerente.

Luciana Repici (*Aristotele, l'anima e l'incorruttibilità: Note su De longitudine et brevitae vitae, 1-3*, pp. 413-448) propone un commento puntuale di questo testo, mostrando come la trattazione del rapporto tra anima e corpo, qui descritto, sia diversa da quella che Aristotele offre nel *De anima*: nell'opera in esame, infatti, l'anima è connessa al calore naturale che le fa da sostrato materiale, mentre nel diverso contesto del *De anima*, è vista come causa formale-finale.

Lucchetta (*Perché agli ubriaconi piace il sole? (Problemata III 32). Attività vitale, virtù del corpo ed effetti del vino*, pp. 209-225), invece, tramite testi poco esplorati dello Stagirita, ci fa accostare ad un aspetto particolare e sorprendente del pensiero di Aristotele, quello, cioè, che si confronta con i casi limite, i più inverosimili che la realtà ci pone di fronte e che la teoria deve saper spiegare: su questa linea, nella XXX sezione dei *Problemata*, Aristotele accosta sapere e vino. Il vino viene visto, infatti, dallo Stagirita come uno strumento per conoscere il carattere umano ed egli analizza gli effetti del vino sul comportamento umano, tratteggiando la figura dell'individuo melanconico, stereotipo dell'uomo colto che «dopo i momenti di intensa e vibrata contemplazione della perfezione affonda muto nella depressione» (p. 211).

Ad allargare l'asse della discussione all'Accademia antica è poi il contributo di Marilisa Cannarsa (*Una lacuna platonica. Il problema della relazione anima-corpo nella prima accademia antica*, pp. 43-82). La studiosa ricostruisce, infatti, l'importanza del problema del rapporto tra anima e corpo in Accademia e, a partire dalla tesi di Dillon – il quale sostiene che Platone avrebbe lasciato all'Accademia una "lacuna teorica" rispetto a questo punto – la Cannarsa ricostruisce i diversi filoni di pensiero presenti nell'Accademia per concentrarsi poi sulla soluzione aristotelica che definisce l'anima come una sostanza

immobile, incorporea e, tuttavia, immanente a quel corpo che è strumento per essa.

Il nostro orizzonte resta allargato su Platone anche nel contributo di Lucia Palpacelli (*Aristotele e Platone: un confronto critico intorno all'anima*, pp. 285-360) che, tramite i testi, ricostruisce l'intenso dialogo critico tra Platone e Aristotele intorno alle questioni riguardanti l'anima. Ripercorrendo gli snodi problematici più importanti su questo tema (per esempio le parti o le funzioni dell'anima, l'automovimento o l'immobilità dell'anima) si può concludere che, a partire da uno sfondo comune, su ogni questione i due Filosofi si confrontano in un ricchissimo rapporto di *concordia discors*.

Nell'ideale percorso che stiamo tracciando potremmo poi concentrarci su questioni riguardanti più specificamente l'anima in Aristotele: in quest'ottica il contributo di Migliori (*L'anima in Aristotele: tra funzione e ontologia. Una concezione polivalente e, al contempo, apiretica*, 227-260) offre allora un ampio quadro introduttivo, perché tratteggia l'orizzonte complessivo dei diversi modi nei quali Aristotele "declina" e definisce l'anima nei suoi scritti. Nel *De anima* l'anima è considerata da un punto di vista fisico-biologico, molto diverso rispetto all'esame che di essa – e in particolare dell'anima razionale – si dà nelle *Etiche*. Ancora, nelle opere perdute di Aristotele, come l'*Eudemo*, si ha prova del fatto che l'anima viene legata al discorso dell'al di là e dell'anima-demone, di cui non si ha traccia nelle opere essoteriche. Questi tre scenari, molto diversi gli uni dagli altri, danno prova della ricchezza del pensiero aristotelico che tenta ogni strada per spiegare una realtà in se stessa multiforme.

Fronterotta («Ou mnemoneumen de...» *Su Aristotele, De anima G 5, 430 a 23-25*, pp. 179-207) si concentra, invece, su un passo famosissimo del *De anima* nel quale Aristotele distingue l'intelletto attivo dal passivo e, in un inciso, introduce la memoria. Lo studioso legge questo passo come un argomento polemico verso la dottrina platonica della reminiscenza.

A concentrarsi sulla definizione stessa di anima in Aristotele è Bos (*Potenza e atto dell'anima e delle sue parti in Aristotele, De anima II, 1*, pp. 31-41) che propone una rilettura di tale definizione in *De anima*, II, 1 alla luce di una nuova e più corretta traduzione della formula *sôma organikon* con «un corpo naturale dotato di organi». Se si assume questa traduzione l'anima risulta definita dunque come "atto primo di un corpo naturale dotato di organi". In quest'ottica il "corpo strumentale" dell'anima, che si declina diversamente lungo la scala degli esseri vi-

venti, viene a costituire quel particolare “corpo” che risiede all’interno del corpo visibile di un essere vivente e che realizza, nella materia, la forma immateriale di cui l’anima costituisce il “progetto”.

A far da ponte tra l’ambito psichico-biologico e quello etico è il saggio della Cattanei (*L’immaginario geometrico dell’uomo che delibera. Schemi di esercizio della phantasia bouleutike in Aristotele*, pp. 83-111) che ricostruisce i diversi orizzonti di pensiero (psicologico, etico, antropologico) legati al concetto dell’immaginazione deliberativa. Il retroterra a cui la studiosa si richiama è quello geometrico-matematico, capace di spiegare, tramite schemi metrico-spaziali e logisitico-temporali, come agisca questa funzione dell’anima.

Ad introdurci ai temi etici è il contributo di Trabattoni (*L’etica di Aristotele è eudemonistica?*, 449-468) che si pone una domanda fondamentale nell’ambito del discorso etico aristotelico, domanda che poi costringe lo studioso a ripercorrere alcuni nodi cruciali del discorso etico dello Stagirita. La risposta di Trabattoni è che l’etica di Aristotele non può essere detta “eudemonistica” *strictu sensu*, ma che ha un «carattere eudemonistico solo in modo irregolare e approssimativo» (p. 464).

In ambito etico si muove anche la Napolitano (*Un passo del ‘Menone’ sulla ‘phrònesis’: verso la scienza pratica aristotelica?*, pp. 261-283), partendo da Platone per approdare, o lasciar almeno intravedere, il pensiero di Aristotele. La studiosa individua, infatti, nel *Menone* una definizione della *phronesis* come guida all’uso corretto dei beni sia del corpo che dell’anima (88 D 6) e vi vede «un *input* preistorico alla futura collocazione aristotelica delle virtù rispettivamente nell’anima razionale (le dianoetiche e dunque anche la *phrònesis*) e nella sensitiva (le etiche)» (p. 269).

La Fermani (*Tumulti dell’anima. I possibili nessi tra enkrateia e akrasia, vizio e virtù nelle Etiche di Aristotele*, pp. 147-177) propone, invece, una riflessione sulla figura etica della continenza e della virtù in Aristotele. Da questo esame risulta un quadro ricco e composito, in cui i termini in questione vengono caratterizzati in modi divergenti e anche opposti nei diversi contesti nei quali sono collocati. Questo dà prova dell’irriducibile ricchezza del pensiero aristotelico che, per spiegare una realtà mutevole e complessa come la natura umana, non può che muoversi in modo duttile e spostare continuamente il punto di vista della sua osservazione.

Maria Letizia Perri (*Le pratiche dell’umano nell’Etica nicomachea*, pp. 361-396) propone un percorso all’interno dell’*Etica Nicomachea*

volto ad evidenziare come l'etica dello Stagirita possa dirsi uno spazio aperto: il sapere pratico è così esteso che contiene diversi percorsi cognitivi e diversi modi di vivere. La guida di questo percorso è, quindi, fornita dalla «mappa delle differenze» (p. 361) che permette di comprendere come «l'*Etica nicomachea*... può ritenersi una se non la più fondamentale tra le condizioni che permettono oggi di mutare *punto di vista* riguardo a questioni di differente contenuto ed intensità che riguardano l'orizzonte dell'umano» (p. 362).

Il termine di questo ideale percorso tracciato nel pensiero aristotelico potrebbe essere costituito da un “volo verso l'alto”, quale quello che ci propone il saggio di Silvia Fazzo (*Fra atto e potenza: l'eternità del cielo nel libro 'Lambda' della 'Metafisica'*, pp. 113-146) che riflette su uno dei luoghi classici della *Metafisica* di Aristotele, dedicati alla teoria della potenza e dell'atto e che implica, appunto, un riferimento all'eternità del cielo. L'analisi proposta dalla studiosa – che si snoda tra vari passi di *Metafisica Lambda* e *Theta*, giunge a mostrare che in *Metafisica Lambda* 6 non c'è alcun riferimento né a Dio né al primo motore immobile. In questo capitolo, infatti, Aristotele postula esplicitamente un principio dotato di mutamento e, pertanto, *non immobile* che serve da premessa per la dimostrazione di un principio immobile.

In questo volume, dunque, l'“ascolto” del pensiero di Aristotele ci conduce dalla realtà fragile del corpo fino all'eternità del cielo, in una vertigine che solo un pensiero filosofico desideroso di spiegare e di capire la realtà in tutta la sua ricchezza, qual è quello aristotelico, può contenere.

LUCIA PALPACELLI

COSTANTINO CIPOLLA, *Darwin e Dunant. Dalla vittoria del più forte alla sopravvivenza del più debole?* Franco Angeli, Milano 2009.

L'autore è noto nel panorama sociologico italiano per la sua monumentale “Teoria della Metodologia Sociologica” e per la sua “Epistemologia della Tolleranza”. Si è misurato a lungo anche con le tematiche del Disagio Giovanile. Attualmente dirige la Rivista “Salute e Società”, cuore del raggruppamento Sociologia della Salute dell'Associazione Italiana di Sociologia. Nel volume *Darwin e Dunant*, l'Autore

tore opera un interessante confronto epistemico tra la teorizzazione Darwiniana della vittoria del più forte (evoluzionismo per selezione naturale) e quella Dunantiana che interpretava la realtà con gli occhi delle vittime consegnando alle azioni di soccorso e di aiuto per i soccombenti un pronunciamento definitivo sulla sostanza etica dell'umano, anche in situazioni di distretta. Nel volume entrano in relazione proficua diverse modalità di interpretare i rapporti tra Natura e Cultura a partire da alcune debolezze della Teoria Evolutiva per selezione naturale (contraddizioni riconducibili al mimetismo animale, alle teorie degli equilibri punteggiati, alla funzione degli eventi casuali, effetti soglia catastrofici ecc). Il 1859 vede sulla scena europea il gran carnaio della battaglia di Solferino e San Martino e la pubblicazione de "L'origine delle specie" del naturalista inglese Charles Darwin. Il Sociologo italiano Costantino Cipolla, inaugurando una collana di studi interdisciplinari tra Sociologia e Storia, si occupa dei due eventi (uno militare e l'altro culturale) in un modo inedito quanto interessante. Il punto di contatto e di attrito che qui interessa è che il 1859 vede la nascita della Croce Rossa, su iniziativa di Dunant, reduce dalla battaglia di Solferino. Sul campo di battaglia non deve sempre e comunque soccombere il più debole, ma proprio il più debole deve essere rivestito di una attenzione fil-anthropica del tutto specifica, proprio a motivo del suo stato di necessità. Lo stato di necessità diviene un elemento di opposizione culturale alla naturalità puramente biotica, come puro dominio della incomprimibile e deterministica violenza selettiva. È interessante notare che Darwin nella prima edizione della sua opera mantiene aperti degli interessi umanistici in senso lato e che la definizione di "*Struggle of life*", non compare che nella seconda edizione dell'opera, come sottotitolo ulteriormente esplicativo dell'impianto teorico generale. In generale, per meglio comprendere il volume di Cipolla ed inserirlo compiutamente nel dibattito teorico pertinente occorrerebbe discutere dei rapporti tra Storia e Sociologia. Non essendo possibile farlo qui, importi sapere che la figura di Dunant, all'apparenza meno significativa di quella di Darwin, finisce con l'assumere una rilevanza etica decisiva se messa a confronto con l'inventore di uno dei paradigmi biologici più estranei al fatto etico in sé. I due personaggi non si sono né conosciuti né frequentati in vita. Non si ha notizia neppure di frequentazioni delle reciproche pagine consegnate agli annali della cultura europea, universitaria e non. L'autore, in "Darwin e Dunant" ha ben chiare le esigenze etiche del mondo contemporaneo e

si rivolge criticamente anche all'apparato del consueto utilitarismo ed al razionalismo etico che si frappongono al ripristino di autentici interessi per una idea di Verità pubblica su base trascendente. Il rischio di far indossare a Dunant abiti culturali di "umanesimo integrale" va corso e per diversi motivi. Infatti, se è vero che il Cristianesimo si è reso immune rispetto al rischio, troppe volte corso in passato, che la religione possa diventare strumento di coercizione e di dominio, occorre rimarcare come dentro la prassi cristiana e la sua costellazione morale, si stenti spesso ad avvertire con sufficiente lucidità i rischi riconducibili al disincanto individualistico, alla riduzione di ogni orizzonte di senso all'ambito della coscienza e dell'autonomia individuale, sapendo bene che il moderno ha messo in discussione il dato di una coscienza cristiana che non può che esistere come autocoscienza intrinseca del fattore relazionale capace di determinarla in sé ed oltre sé. Senza riconoscimento cristiano della relazione all'altro aumentano l'egoismo, la fine dei legami sociali quando non il Girardiano "Risentimento". Solo un Dio potrebbe salvarci nelle parole di Heidegger. Se Cristo è la base per lo stabilirsi in Occidente del criterio di specificità-Irripetibilità di ogni persona umana, tale base non può essere utilizzata per giustificare l'individualismo possessivo che si è sprigionato a partire dalla umana unità. Cristo esalta il desiderio di luce e di gioia che vive in ogni uomo, ma a chi fa il bene promette la Croce. Questi sentimenti dominanti a Solferino Dunant li visse in modo assai chiaro. L'aspetto maggiormente caratterizzante il tentativo dell'Autore è quello di sovraesporre il senso delle iniziative di Dunant al fine di trovare un retroterra consolidato per le nuove istanze etiche che, oggi, portano a riformulare il senso della religione dal punto di vista sociologico. La Religione non si dissolve nell'Etica, ma l'Etica ritorna a svelare lo scenario trascendente che la nutre. La contemporanea riscoperta dell'etica si palesa come fenomeno altamente ambivalente. Esso nasce e si sviluppa sotto la spinta di paure (per le catastrofi ecologiche per la manipolazione genetica incontrollata, per il disagio diffuso ecc.) che fanno emergere ansie, sentimenti e istinti il più delle volte poco razionali. Le risposte "etiche" rimangono spesso incerte non sufficientemente razionali, o comunque con grossi deficit di senso. Il problema primario delle società odierne è quello di definire i problemi e etici del tempo e le loro possibili soluzioni superando le posizioni tipicamente moderne: queste ultime non offrono più alcun aggancio sicuro. In tal senso vacilla la mera sottolineatura laica del primato

valoriale della giustizia. L'Etica Cristiana fondata sull'Amore, mostra in questo inizio millennio una portata epocale definita perché attinge alle fonti normative umane che difficilmente possono decantare nel Normativismo più o meno razionalistico e nell'eccesso di Giuridificazione. Si deve partire dalla constatazione che un nuovo bisogno di senso morale spunta oggi nei campi dell'economia, del diritto, della sociologia, della medicina, della biologia, della politica. Tutte le scienze teoriche ed applicate sono attraversate da una nuova sensibilità circa i possibili esiti ultimi del loro impatto sulla società e sull'ambiente interno ed esterno dell'uomo. Emerge uno "stato d'animo il quale, per quanto confusamente, avverte come particolarmente gravi le possibili conseguenze di un intero Modello di sviluppo, quello praticato in modo sempre più faustiano dalla civiltà occidentale. Si delinea una situazione culturale in cui si diffonde il timore e il tremore, anche se solo a tratti e in momenti particolarmente drammatici, che ci si sta giocando il destino ultimo della società e con esso la felicità degli uomini, che "non tutto è lecito", che si dovrebbero fare "altre scelte" di valore. Tutti questi diversi modi di sentire riconducono ad una istanza fondamentale che siamo soliti chiamare etica, la quale si ripresenta costantemente e non può essere rimossa. In tale istanza etica è evidente (per evidenza vissuta, di Erlebnis) un riferimento a quelle dimensioni ultime in senso trascendente dell'esistenza che siamo soliti collocare nella sfera del "religioso". Ma tale referenza deve essere accuratamente rimossa, perché, così si dice, la nostra società è ormai post-religiosa, si è lasciata la religione trascendente alle spalle. Così almeno ci assicurano le teorie della secolarizzazione, che hanno dominato per alcuni decenni la sociologia della religione e oggi si travestono nelle teorie della rinascita del religioso come costruzione di un simbolismo più o meno irrazionale. Così si ha che l'etica, come *ethos*, si propone quale sostituto della religione (si possono analizzare, tra gli altri, la sociologia di M. Maffesoli, la psicologia sociale di S. Moscovici e diverse pagine di Z. Bauman). Etica è quell'orientamento riflessivo dell'azione umana interno alla coscienza (personale e collettiva) che deve prendere posizione di fronte al giudizio di bene/male. L'Etica Cristiana è un orientamento fondato sulla centralità della coscienza umana (chi non è autocosciente non può aderire eticamente in situazione) laddove per coscienza umana si deve intendere un orientamento votato alla scelta autonoma dell'azione moralmente positiva ed all'autonomo rifiuto dell'azione moralmente negativa. Poiché la persona è individuo-in-

relazione, l'etica non può mai diventare un fatto individualistico, non può essere una mera decisione secondo regole private (poiché non si possono seguire regole da soli). Su tali tematiche è opportunamente intervenuto di recente Benedetto XVI° riferendosi alla vigente antropologia dell'autoassoluzione dalla maggior parte dei vissuti moralmente negativi che la cultura contemporanea a base ipersoggettivistica, ascrive supinamente ad un bagaglio di esperienze ascrivibili alla naturalità dell'essere umano. Sono i difetti moralmente valutabili in senso negativo a fare l'umanità dell'uomo, quasi che le persone debbono riconoscere la propria umanità nei loro difetti, bypassando lo sforzo etico-relazionale necessario per emendarli. Ora, l'intervento sociale e financo quello psicologico, hanno da tempo denunciato la forte compromissione del proprio modo di intendere se stesso da parte dell'individuo tardo-moderno all'interno delle dinamiche relazionali umane. La psichiatra Simona Argentieri, rimarcando il motto Freudiano della psicoanalisi come laicissimo "obbligo alla verità" (psicologica) per ogni paziente e per ogni analista, ha molto lavorato sui puntiformi quanto infiniti "piccoli crimini della psiche" che lei documenta all'interno dello studio di fenomeni come la "Malafede e l'Ambiguità". Sono indicatori assai gravi, nelle parole della scienziata, di un livello di compromissione morale assai avanzato che dice l'assoluta insensatezza di un mondo laicamente destrutturato nel suo connotato trascendente di Verità (non solo psichica, cioè di una vita vissuta in piena autenticità, ma anche di etica pubblica latamente intesa). Di notevole interesse sono le affermazioni sul "Compromesso di integrità" che l'individuo contemporaneo è chiamato a realizzare con sé stesso, quasi sempre al ribasso, strutturando con se stesso un rapporto votato al fraintendimento di quei repertori di verità, di onestà e di affettività presto sacrificati alla cultura di una disponibilità spregiudicata e dolorosa delle proprie latenze dilapidate per costruire false idee di se, simulacri umbratili di quel che si vorrebbe essere ed indicatori deformanti di ciò che realmente si è. La Verità Freudiana, così come la Verità del modello Cristologico, costano dolore e fatica. È preferibile indugiare nella rimozione, nelle visioni illusorie che si hanno di sé piuttosto che decidere di affrontare le proprie debolezze. Un mondo privo di Verità e Trascendenza religiosa è un mondo di falsi sé che operando socialmente, in un vortice esasperato di idiosincrasie si costringono alla reciproca tolleranza nel risentimento e nella narcosi dell'indifferenza. Qui vediamo la dimensione etica sempre necessariamente

immersa in un contesto sociale e in una cultura. Il problema maggiore che oggi percepiamo consiste nel fatto che, quando si cerca di dare una rappresentazione simbolica e razionale alle nuove esigenze etiche, nascono incertezze e le risposte si dividono. Ci sono quelle formali, che cercano di stabilire dei criteri formali di legittimità e di procedura (su quali accordi possiamo fondare il consenso), e quelle sostanziali, che dicono non tutto è “bene per l’uomo”. Nascono etiche individualistiche ed etiche collettivistiche, pubbliche e private, e così via. In realtà, bisognerebbe iniziare con il formulare in modo più incisivo il rapporto tra Valori e Norme. Il problema sta nel definire ciò che è lecito (la *norma*, con i suoi confini), e nel capire quali *valori* sono in gioco e come essi vengono distrutti o generati. Al problema etico fondamentale si cerca di dare risposte con una pluralità di punti di vista, di principi e criteri, che moltiplica la differenziazione delle possibili soluzioni. Tuttavia si nota anche che, al di là delle pur necessarie distinzioni (per esempio fra etiche procedurali ed etiche sostantive, che rispondono ad esigenze differenti), emerge il bisogno di una rivalorizzazione del punto di vista sostanziale. È proprio in questo che si manifesta il “senso religioso” dell’etica. Allora qual’è il senso di un’etica che sia nello stesso tempo adeguata all’uomo e capace di affrontare razionalmente le sfide bio-politiche, ambientali ed esistenziali odierne? L’etica moderna è, dal suo inizio, tutta intrisa di utilitarismo, a causa del primato, nel mondo occidentale, della dimensione economica, ma la vita cristianamente orientata alla relazione positiva espressa da Dunant è un monito a pensare tutta l’umanità deponendo anche il feticcio dell’identità.

ROSSANO BUCCIONI

GIORGIO COSMACINI, *La Religiosità della Medicina*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

L’autore è un capostipite della Storia della Medicina in Italia e rinomato studioso delle dimensioni materiali dei fenomeni storico-sociali di lunga durata. Muovendo da una prospettiva storiografica a carattere enciclopedico, negli anni si è posto all’attenzione del grande pubblico con una produzione ricca di presupposti culturali e capace di rinnovare il suo obiettivo di massima: una lettura dei grandi even-

ti, personaggi, fasi della storia occidentale a partire dalla perentoria trasformazione della realtà, dal violento farsi innanzi della verità personale rappresentata dalla malattia e dalla sofferenza nella vita di ogni uomo. Lo specialismo elegante e dotto di Cosmacini è una ricca, assidua e commovente ricerca laica di una metamorfosi, quella del *Pulvis es et pulvirem reverterit*, in una trama medica di ricostruzione della vita personale a tergo del suo significato sacrale. Nell'opera "La religiosità della Medicina" alcuni dati problematici ineriscono i presupposti riguardanti le scienze sociali che di medicina si sono occupate. Sappiamo come, sul piano filosofico il termine "malattia" è policontesturale, cioè veicola diversi significati che tra loro hanno una somiglianza di famiglia, all'incirca nel senso indicato da Wittgenstein nelle Ricerche Filosofiche. All'interno della famiglia di significati che formano il concetto di malattia, due sono quelli più diffusi, per i quali abbiamo in inglese due termini distinti: "disease", come disfunzione dell'organismo rilevabile oggettivamente sul piano fattuale e "illness", come percezione soggettiva della malattia stessa. La Sociologia è solita farsi carico in modo non impressionistico dei diversi significati della malattia. Facciamo un breve esempio. La teoria della differenziazione sociale conclude che i sistemi sociali nei quali noi oggi viviamo, si danno un criterio operativo ricostruibile in base ad un codice binario interno ad ogni sistema (pagare – non pagare in Economia, giusto – ingiusto nel Diritto, Vero – falso nella Scienza; sacro – profano nella Religione, ecc). In medicina vi è un codice siffatto? Sì, è il codice Salute – Malattia. Ora, per avere operazioni ricorsive autoriferite, capaci di stabilizzare nel tempo l'autonomia funzionale di un sistema sociale ci vuole il rispetto di due condizioni. Primo: nessun sistema sociale deve interferire più di tanto nelle operazioni di un altro sistema. Secondo: il consenso umano dentro un sistema sociale, si deve aggregare sul valore positivo del codice (Pagare, Vero, Sacro, Giusto ecc), perché di solito, il valore negativo blocca l'operatività autonoma dei sistemi sociali. Tutto ciò non vale per la Medicina nella quale è il valore negativo del codice (Malattia) a garantirle ricorsività operativa. La salute, in termini socio-strutturali, è ben poca cosa e non ci dice nulla come concetto. Nelle teorie dei sistemi sociali "Salute" sta a testimoniare un'antica derivazione sacrale e religiosa dalla Salus, riconducibile, nella eccellente ricostruzione semantica di Emanuele Severino, al concetto di Festa Arcaica. Ritornando al bel libro di Giorgio Cosmacini, il capitolo di importanza centrale sulla Desacralizzazione del sangue del Dolore e del corpo..comporta delle evi-

denti conclusioni in chiave teologica facilmente declinabili nel grande alveo argomentativo della secolarizzazione. La Medicina ha assunto il ruolo di sionista laico della Giovannea definizione della missione di Gesù "Io sono venuto perché (gli uomini) abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza". Non è un caso che l'Autore definisca altrove la Medicina "Arte Lunga", nel senso di una lunga, estenuante laicizzazione del paradigma del *Christus Medicus*. Il Ministero messianico di Gesù si rivolgeva e si rivolge alla persona umana nella sua globalità: dimensione spirituale, psicologica, morale e fisica. In tema di secolarizzazione, tramontata la portata suggestiva del concetto, ed avviandoci verso una ri-sacralizzazione della società, avendo chiaro il senso di quella missione, si può prescindere ancora dalla sottolineatura del valore epifanico del sangue e del corpo del Cristo che in quanto *Humus salvifico* e storico-Kerigmatico, non può essere facilmente sacrificato all'*aplomb* laico mostrato, pur in modo ineguagliabile dall'autore? Non ci si può limitare alla deferenza intellettuale per la realtà religiosa diacronico-sincronica, magari utilizzando il concetto di religiosità come elegante suggeritore di deontologia. Oggi vi sarebbe dunque un processo di risacralizzazione a fronte di un persistente fenomeno di de-sacralizzazione del sangue, del corpo, vale a dire dell'ossatura simbolico-teologica del cristianesimo? Non è un caso che autori decisamente ostili alla identificazione per l'Etica di una specifica funzione sociale, vivano le stesse difficoltà nella definizione della medicina come sistema di Funzione. Insomma, la risacralizzazione (concetto arduo ed utilizzato ancora nei termini di una critica serrata all'esclusività delle teorie della secolarizzazione sviluppatesi intorno agli anni '60 del 1900), costringe a ripensare l'intervento medico se è vero che ogni sistema sociale riproduce dal vertice osservativo proprio, l'intera prospettiva sociale. Per chi alla ri-sacralizzazione non crede rimane comunque difficile sostenere le ipotesi generali sulla Secolarizzazione, come ampiamente dimostrato dalla letteratura sociologico-religiosa di questi anni e per giunta lasciando cadere il problema dello statuto sacrale del corpo, del sangue e della sofferenza individuale al suo mistero debitamente congiunta. Afferma l'autore, tra l'altro: "La professione medica, più di ogni altra sfera dell'agire umano, si richiama a quella coscienza morale, quel radicato senso di *religiosità laica* che nasce da un'etica della dignità e della tolleranza, fondamento indispensabile del rapporto profondo tra soggetto curante e soggetto curato" Qui emerge un dato centrale: la religiosità esprime una emancipazione medica dal religioso realizzata

in chiave etica. La progressiva de-sacralizzazione degli oggetti tipici della medicina (la malattia, il sangue, il corpo umano ed il dolore), fa virare l'autore verso una coniugazione della morale medica alla sua funzione, in vista di una sussunzione del soggetto malato su di un piano sociale aspecifico, quello deontologico. Tuttavia, la letteratura contemporanea su Etica, Medicina e sociologia non può essere completamente bypassata qualora si metta a tema l'ambito, alquanto discusso della Ri-sacralizzazione. Infatti diversi autori non hanno mai nascosto il loro fastidio per questo concetto troppo promettente e per nulla stipulativo, dichiarando a più riprese che a partire dalla seicentesca differenziazione per funzioni della società europea, nei fatti, nessun sistema sociale si è mai incaricato di vicariare la Religione. In altri termini non ci può stare una risacralizzazione nel senso di paventare tanti vissuti individuali ri-orientati religiosamente; la ri-sacralizzazione eventuale si gioca sullo stabilire un diverso statuto performativo del sangue, del dolore e della corporeità in un'epoca in cui la funzione medica si è esattamente incaricata di tenere a distanza gli elementi di cui sopra da ogni processo di neo-sostantivazione. Probabilmente il significato di Risacralizzazione, abbraccia un piano concettuale molto più esteso di quanto normalmente faccia presumere l'accezione corrente del termine, vale a dire un ritorno forte di sensibilità religiosa a fronte della tendenza del singolo individuo ad evitare i prezzi imposti dalla contingenza esistenziale, laddove per Religione va inteso l'analogico contro il digitale, l'assoluto contro il contingente, un mondo cioè che non assolutizzi il relativo e non relativizzi l'assoluto. Dunque con "Religione" si deve intendere una strategia di lettura della realtà da parte dell'uomo europeo che non pensa alla realtà in forza della sua coazione alla trasformazione del reale (biologico, spirituale, psichico anche). in altro da se. Il raddoppiamento della realtà e l'istituzione del delicato rapporto tra simulazione di realtà, vero e verosimile, ha visto svilupparsi nell'alveo della deriva antireligiosa, le condizioni per la trasformazione della Comunità in Società e per l'allontanamento definitivo delle condizioni dell'evoluzione sociale dai criteri del "Giusto mezzo" che erano ancora capaci di pensare le istituzioni sociali a misura delle creature per cui erano realizzate. Ormai le Istituzioni sono ben oltre le esigenze dei singoli individui e la Medicina non sfugge a questa regola generale della complessità socio-strutturale. Il punto delicato che l'autore sottolinea verso la fine del saggio è assai indicativo della necessità di pensare a dei connettivi epistemologici tra scienze umane ed Etica e questo per

la debolezza socio-strutturale dell'Etica. Ogni sistema sociale deve orientare le azioni degli individui con strategie che rendano probabili le scelte degli stessi nella direzione più utile a ricomporre ed ingrandire l'ambito operativo del sistema sociale in questione (politica, Economia, Scienza, Diritto ecc). L'Etica non ha elaborato delle strategie adatte a questo scopo e quindi non è potuta svilupparsi come sistema sociale capace di orientare positivamente l'azione. È restata un macro sistema, ubiquo ma dai piedi d'argilla, che vede inflazionare le sue possibilità di intervento all'interno di sistemi forti socialmente, chiusi operativamente e che stabiliscono in proprio ciò che si può o non si può fare travolgendo il campo della scelta morale con l'assoluta chiusura operativa che è in gran parte chiusura al richiamo di un'etica condivisa, dunque umana. Non è un caso che la sola Chiesa Cattolica parli di Disumanizzazione delle condizioni di vita nella società complessa di cui la medicina, non fa che riproporre i criteri generali dal vertice osservativo di un sistema cresciuto operativamente sulla de-sacralizzazione del dolore, del sangue, della malattia e dei corpi, quindi dell'umano. Una delle questioni principali che viene sottaciuta agitando il concetto di Ri-sacralizzazione è quella di "stabilizzazione dei cicli evolutivi"; religione oggi vuol dire anche che ci si riappropria di una idea della realtà non più in procinto di essere ulteriormente modificata; destrutturata e magari ridotta ad una dimensione economicamente viabile, una realtà che diviene ambiente della persona e della morale. L'uomo moderno ha iniziato a vedere il proprio corpo nello stesso modo in cui iniziava a padroneggiare la natura. Ormai la natura non è più manipolabile oltre determinati livelli di resilienza e dunque anche il corpo si presume dovrà essere osservato medicalmente in una prospettiva "religiosa", cioè di autenticità di vita. Afferma Cosmacini: "la storia precorre ormai le norme e le leggi: se queste non ne tengono conto sono metastoriche, oltrechè metafisiche e si pongono fuori del tempo e del mondo. Oggi una delle questioni cruciali della Bioetica sembra ruotare intorno alla contrapposizione tra una concezione della vita ispirata al principio della sacralità della vita e un'altra ispirata al principio della qualità della vita". Impegnarsi nell'ambito della salute è sempre impegnarsi nell'ambito della vita. Salvaguardare, recuperare e migliorare lo stato di salute significa servire la vita nella sua totalità. Nelle parole di Giovanni Paolo II: "...malattia e sofferenza sono fenomeni che, se scrutati a fondo, pongono sempre interrogativi che vanno al di là della stessa medicina *per toccare l'essenza della condizione umana in*

questo mondo. Si comprende perciò facilmente quale importanza rivesta nei servizi socio-sanitari, la presenza di operatori, i quali siano guidati da una visione integralmente umana della malattia e sappiano attuare di conseguenza un approccio compiutamente umano al malato che soffre". Una suggestione conclusiva. Nelle Scienze Sociali della seconda metà del '900, merita un posto di assoluto rilievo Niklas Luhmann. Luhmann sta per essere rapidamente "classicizzato" negli studi Sociologici contemporanei a motivo della forza dirompente del suo impianto teorico generale, nel quale, la Religione ha sempre mantenuto un ruolo portante. Luhmann si è sempre opposto alle teorie della Secolarizzazione ed all'ipotesi generale di un controllo Etico sull'operatività ricorsiva dei diversi sistemi sociali. Nel 1983 il Governo della Repubblica Federale di Germania, dovendo procedere ad una riforma del sistema di sanità pubblica, affidò proprio a Luhmann l'incarico per una ricognizione preliminare. Lo studio non produsse risultati apprezzabili dal punto di vista teorico. Luhmann non ha mai dedicato alla Medicina scientifica come sistema di funzione la stessa attenzione dedicata ad altri sistemi sociali. Perché il Governo federale attribuì l'onore e l'onere di un tale lavoro ad un sociologo autore di un profondo rinnovamento della sociologia votata alla osservazione della complessità strutturale, ma che dice chiaramente le sue difficoltà a rubricare la Medicina dentro un dispositivo teorico generale? Se i diversi sistemi sociali rappresentano, da vertici osservativi spesso incommensurabili, la medesima prospettiva sociale, cioè contengono tutti ed al contempo la società dentro di sé, come è possibile per la coerenza interna della teoria dei sistemi sociali, mantenere la Medicina in uno stato di minorità teorica dal quale non è riuscita storicamente ad emergere con una propria teoria della riflessione? Se era legittimo relegare la Medicina Scientifica nell'ambiente Teorico della Sociologia del sistema non riconoscendole il rango di sistema sociale capace di alto interplay negli anni '60, diventa assai arduo continuare a farlo negli anni '80, con un progetto Genoma finanziato e con l'ingegnerizzazione delle stesse ipotesi-serendipity all'interno dei progetti di ricerca biomedica. Forse Luhmann ricercava una strategia per inserire la Medicina in un nuovo quadro di riferimento capace di creare *capacità di collegamento tra corpo e coscienza*, in tal modo intersecando delle matrici religiose afferenti ad un altro campo funzionale, che con il sistema medicale ritornava a legarsi non in modo etico, ma in modo socio-strutturale. Era l'orizzonte della sofferenza umana a mantenere nella prudenza teorica l'interesse di Luh-

mann per la medicina. Il sistema sociale della medicina sembra essersi sufficientemente chiuso e specializzato nel trattamento di ambiti dell'esperienza del soggetto europeo per il quale non vi sono equivalenti funzionali, con l'unica eccezione della Religione. Questi ambiti esorbitano costantemente le possibilità funzionali di intercettarli prima e di regolarli poi in un quadro operativo chiaro. È alla religiosa messa in comunicazione tra corpo e coscienza che Luhmann pensa avendo chiara di fronte a sé la *golden share* della medicina sulla malattia umana, ma anche la sua insolvenza strutturale circa il dolore umano, ridondanza ambientale che nella società differenziata spinge verso nuove prospettive lo stesso dibattito sulle forme di umanità ancora possibili. La lettura del libro di Giorgio Cosmacini è un utile momento di dilatazione di tale consapevolezza.

ROSSANO BUCCIONI

SEVERINO DIANICH, *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 267, € 37.00.

Raramente si incontrano studi che affrontano in maniera organica e completa questioni di natura pratica e teorica, esigenze concrete ed esigenze speculative sul significato e la natura dell'agire pratico. La costruzione degli edifici chiamati "chiese" è uno di questi argomenti che di rado i teologi dogmatici hanno affrontato. Eppure se ne sente fortemente il bisogno. Basta guardarsi in giro, nelle periferie delle nostre città dove negli ultimi decenni sono state costruite nuove chiese, per rendersi conto di quanto distante sia la realizzazione di quegli edifici dall'esperienza religiosa che la tradizione cristiana vuole fare memoria. Costruzioni che normalmente vengono lasciate alla perizia tecnica e all'estro artistico agli architetti, coadiuvati semplicemente dalle norme tecniche promulgate dalla Conferenza Episcopale Italiana e dal giudizio funzionale dei parroci e delle comunità ecclesiali interessate. Troppo poco, se si pensa all'abisso che separa la teologia dalle conoscenze e dalle competenze culturali degli architetti (come del resto dall'intero ambito professionale e culturale italiano) spesso convinti che la progettazione di una chiesa sia un momento di puro esercizio della creatività professionale. Troppo poco, se si pensa alla poca consapevolezza e maturità ecclesiale che hanno le nostre comunità parrocchiali.

Dobbiamo dire grazie, quindi, a Severino Dianich, uno dei più importanti ecclesiologi italiani, se oggi abbiamo un testo completo di riferimento per architetti e comunità ecclesiali che si cimentano nella progettazione e costruzione di nuove chiese (ma vale anche per il restauro o il riadattamento di vecchi edifici). Lo stimolo alla pubblicazione di questo studio viene dall'esperienza maturata al *Master in Teologia per Architetti di Chiese* della facoltà di Teologia di Firenze e da varie collaborazioni che lo stesso Dianich ha tenuto in facoltà di architettura italiane e straniere. Non un prontuario né un manuale ma una vera e propria riflessione ecclesiologica a tutto tondo perché *costruire le chiese*, dice lo stesso Dianich, «fa parte di un'operazione più ampia e impegnativa, quella di *costruire la Chiesa*, mettere una sull'altra le pietre viventi edificando l'unità dei credenti, che costituisce per gli uomini il luogo privilegiato dell'incontro con Dio». Anche l'architetto si trova coinvolto in questa opera teologica anche se «non dovrà scrivere trattati sulla Chiesa, né trasmettere i suoi contenuti dottrinali con linguaggi in codice, così come non è suo compito dipingere o scolpire le sue immagini». Egli dovrà «offrire alla Chiesa spazi di bellezza, creati dalla sua [*della Chiesa*] intuizione poetica, capaci di interagire creativamente con le dinamiche del suo continuo immaginare sé stessa, sì che le figure nelle quali essa si riconosce, quelle della sua invenzione poetica, della sua prassi e delle sue azioni liturgiche, godano anche delle suggestioni degli spazi nei quali esse si compongono e si svolgono».

È in questo senso che Severino Dianich arriva a delineare, dopo che per anni la Chiesa si è confrontata con la teologia della storia, anche una teologia dello spazio, del luogo. Una necessità inderogabile per una Chiesa che abita il mondo e lo fa in spazi determinati. Anche se le comunità cristiane, soprattutto nei primi secoli, si vantavano di non avere un tempio e di non fare sacrifici, perché l'unico dono da dedicare a Dio è «un animo buono, una mente pura e un giudizio onesto», come diceva Minucio Felice, il fatto stesso del radunarsi in assemblea, che è l'atto proprio dell'*ekklesia*, necessita di uno spazio, di un luogo. E questo spazio non è secondario nella comunicazione della fede, altra dimensione essenziale dell'essere Chiesa, perché esso mostra la Chiesa a sé stessa e al mondo. Ricorda Dianich che come le parole primariamente sono cose, nel senso che esse sono suono, inchiostro, gesto, colore, ecc..., così le cose sono parole: «costruire una chiesa e poi abitarla è uno dei fattori che compongono, nella varietà del loro insieme, la missione della Chiesa nel suo nucleo fondamentale, che è la

comunicazione della fede». Certo la percezione di una cosa è sempre un evento complesso, ma chi progetta una chiesa non può non tener conto che essa mostra la Chiesa anche a chi forse non vi entrerà mai. Suo compito sarà quello di invitare ad entrare senza violenza, creare un ambiente accogliente per il fedele e per il non fedele, per chi viene a dare qualcosa e per chi viene solamente a chiedere.

Decisivo nel discorso di Dianich è l'inserimento della costruzione delle chiese nel contesto della comunicazione della fede cristiana a partire dalla sensibilità conciliare, a sua volta inserito nel più ampio contesto multi culturale e dell'odierno risveglio del sacro. In questo senso è degno di nota la critica e la netta presa di distanza che l'autore fa dalla progettazione dell'edificio ecclesiale inteso come semplice edificio sacro, carico di suggestioni emotive ma povero di riferimenti al memoriale cristiano che in essa si celebra. Oppure la critica alla pura progettazione funzionale, alla pura tecnica progettuale ed edilizia, organizzando lo spazio liturgico come un teatro o un cinema. Il richiamo che la funzione e la bellezza del luogo devono avere è a Cristo celebrato e vissuto dalla Chiesa nella liturgia, nella carità e nell'annuncio e non a una generica esperienza del sacro, nella quale qualsiasi edificio di culto può dire la sua meglio della chiesa cristiana. Egualmente il rapporto con la città nella quale la chiesa è inserita deve tener conto delle esigenze della libertà religiosa delle moderne società secolari e le esigenze di una Chiesa che si pone a servizio dell'uomo e della sua storia.

In questo recupero della dimensione ecclesiale Dianich si sofferma sulle immagini, che nell'autocoscienza della Chiesa, hanno accompagnato la consapevolezza teologica della Chiesa stessa, come il gregge, la sposa, la madre, la strada, l'arca della salvezza, il popolo di Dio, il corpo di Cristo, immagini che possono guidare la progettazione verso un recupero vivo e rinnovato della tradizione della Chiesa. Dalle suggestioni del Concilio Vaticano II è evidente che la forma della chiesa, pur nella varietà dei modelli, tende a superare le distanze gerarchiche, ad avvicinare i fedeli all'altare, «a esprimere con chiarezza un'idea di Chiesa, che vuole essere soggetto vivo e responsabile, in tutte le membra del corpo credente». Anche il rapporto con la città, nonostante la persistenza di forme monumentali, necessita una progettazione urbanistica a partire dall'esigenza della Chiesa di essere a servizio del bene comune e compagna di strada degli uomini, dei poveri e dei sofferenti soprattutto.

Le riflessioni di Severino Dianich portano alla conclusione che progettare, costruire e abitare la chiesa è un'opera collettiva che cer-

tamente coinvolge il progettista e il costruttore ma che fondamentale interesse ha chi in quel luogo vi abiterà, la Chiesa delle pietre vive. Il libro è indirizzato in special modo agli architetti ma è difficile che essi, per progettare e costruire una Chiesa, si assumano l'onere di un percorso teologico. Più unico che raro è il caso di Rudolf Schwarz nel suo rapporto con Romano Guardini. Chi invece deve assumersi l'onore di questo percorso è il committente, per il quale non è secondario il significato dell'abitare la chiesa, né va il significato stesso dell'essere Chiesa. La costruzione di una nuova chiesa per una comunità parrocchiale o la ristrutturazione della cattedrale per la comunità diocesana dovrebbero essere momenti di ripensamento, di riflessione collettiva sul significato dell'essere Chiesa locale, cioè propria di quel luogo, in che modo il messaggio evangelico risuona in sé e nel contesto cittadino. Quando la comunità ecclesiale avrà compiuto il cammino dell'autoconsapevolezza, allora il progettista, perfino dotto e competente anche in materia teologica, la seguirà inevitabilmente.

FRANCESCO SANDRONI

CHARLES FOUCAULD (DE), *“Stabilirci nell'amore di Dio”. Meditazioni sul vangelo di Giovanni*, (a cura di) A. FRACCARO, Glossa, Milano 2009.

«La lettura diretta dei testi di Charles de Foucauld offre al lettore l'opportunità di una conoscenza più completa della vicenda di questo beato, vissuto tra l'Ottocento e il Novecento. Soprattutto in Italia, rispetto alla Francia, egli è conosciuto più attraverso le famiglie nate dalla sua spiritualità, che a partire dai suoi scritti». Così, Antonella Fraccaro delle Discepoli del Vangelo, congregazione che si ispira al messaggio spirituale di Charles de Foucauld, introduce l'opera *“Stabilirci nell'amore di Dio”, Meditazioni sul vangelo di Giovanni*, Glossa, Milano 2009 (pp. 472, € 30,00).

Lo studio, realizzato con un notevole rigore scientifico, potrebbe essere ritenuto una novità. Infatti, una delle principali difficoltà per il lettore di lingua italiana in genere – e lo studente in particolare – è la quasi impossibilità di accedere agli scritti di de Foucauld¹. Si consi-

¹ La Fraccaro nel 2005 ha conseguito la Licenza in Teologia spirituale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. Per le Edizioni Glossa ha pubblicato la tesi *«Que-*

deri che la pubblicazione integrale (in francese) degli scritti spirituali di de Foucauld (1858-1916) ha avuto inizio solo nel 1973 ed è terminata nel 2002². Prima di allora erano state pubblicate solo antologie o raccolte di scritti spirituali³. Tale materiale, formato da corrispondenza, regole di vita cristiana, resoconti di ricognizioni geografiche, approfondimenti culturali e linguistici, diari e meditazioni spirituali, rimane un consistente patrimonio spirituale che va esplorato, per conoscere in modo più preciso e obiettivo l'Autore e la sua proposta di vita spirituale.

Citando i criteri metodologici di A. Montanari, il curatore continua: «Sono necessari degli strumenti che permettono di offrire il testo nella sua forma autentica ed oggettiva. Dunque, la critica e l'analisi testuale non possono essere escluse da una storia della spiritualità. Una parola, infatti, “si dice” attraverso un testo e un linguaggio che richiede di essere analizzato con una molteplicità di tecniche e di metodi, che permettano di ritrovare la voce di chi l'ha pronunciata» (IX).

Prendendo in esame gli scritti di Charles de Foucauld gli studiosi hanno dato un posto privilegiato alle *Meditazioni sui santi vangeli* e alla corrispondenza. In esse emerge l'amore appassionato dell'Autore per la persona di Gesù, il suo “beneamato fratello e Signore”. La Chiesa, con la beatificazione avvenuta nel 2005, ha aggiunto al suo patrimonio spirituale anche il messaggio dell'*Eremita del Sahara*. «L'accostamento di testi scritti di Charles de Foucauld – prosegue la Fraccaro –, in particolare delle *meditazioni sul vangelo di Giovanni*, potrà favorire, dunque, una maggiore conoscenza dell'Autore e della sua proposta spirituale». (IX). Le *97 Meditazioni sul vangelo di Giovanni* abbracciano l'intero evangelo, vengono presentate in lingua italiana con a fronte l'originale in francese. Il testo è preceduto da una lunga presentazione che, oltre a illustrare rapidamente la personalità di de Foucauld, tenta di ricostruire la genesi dell'opera. Tale impostazione favorisce anche una lettura approfondita e critica delle

sta piccola vita di Nazareth che sono venuto a cercare». *La “vita cristiana” nei testi di fondazione di Charles de Foucauld*, 2006. Ha curato anche il “Direttorio dei Fratelli e Sorelle del Sacro Cuore di Gesù di Charles de Foucauld”, cfr. *Amorevole contemplazione e apostolato fecondo*, Glossa, 2008. Attualmente è iscritta al Dottorato nella stessa Facoltà.

² Gli scritti spirituali di Charles de Foucauld sono stati tradotti solo in parte e pubblicati da Città Nuova negli anni Settanta. Le poche copie stampate sono difficilmente rintracciabili.

³ Cfr. C. FOUCAULD (DE), *Écrits spirituels*, J. De Gigord, Paris 1951; *Oeuvres spirituelles. Antologie*, Seuil, Paris 1958, 1980; tr. it., *Opere spirituali*, Paoline, Roma 1984.

singole meditazioni. Non è fuori luogo se aggiungiamo che nessuno degli scritti spirituali di Charles era destinato ad essere pubblicato. Le sue meditazioni rispondevano al consiglio dell'abbé Huvelin – suo padre spirituale – ed a un'esigenza personale di scrivere ciò che gli dettava il cuore.

L'attenzione, in generale, ai vangeli, durante la fine del 1800, si sviluppa in seguito al rinnovamento degli studi biblici, sotto il pontificato di Leone XIII. Questo rinnovamento è incoraggiato in Francia e in Germania da mons. Meignan⁴ e da mons. M. d'Hulst⁵. L'iniziativa più importante in questo ambito è l'apertura dell'École Biblique de Jérusalem nel 1890. Lo stesso papa celebra, nella *Providentissimus Deus* (1893), la Sacra Scrittura, richiamando coloro che, nel corso del tempo, da essa avevano attinto in modo significativo.

La vicenda spirituale di Charles de Foucauld, a partire dalla conversione (1886), è impregnata dalla Parola di Dio. L'approccio biblico, in generale, ed evangelico, in specie, è stato realizzato soprattutto durante il soggiorno a Nazareth tra il 1897 ed il 1900. Nel periodo sahariano (1901-1916) concentrerà la sua attenzione alla stesura di regolamenti e opere linguistiche. L'incontro "personale" con Gesù a Nazareth avviene mediante l'insediamento nel Nazareth geografico e nella Parola letta, amata, contemplata, realizzata. Aveva intuito – da cristiano non prete in pieno Ottocento – la necessità di leggere la Scrittura nella sua totalità; ne è prova l'insieme di meditazioni sul libro della Genesi, i Profeti e i Salmi⁶.

Uno dei pregi di A. Fraccaro è la presentazione di Charles de Foucauld quale discepolo e appassionato imitatore della vita di Gesù di Nazareth, che vive con la docilità di chi ascolta e obbedisce con un "cuore da bambino" unito alla necessità di nutrire la propria fede con lo studio dei testi a carattere scientifico. Infatti, lei riporta l'elenco dei libri che furono trovati nella biblioteca di Tamanrasset (dove fu ucciso de Foucauld nel 1916), dei quali ci interessano i seguenti: *Méditations sur l'Évangile* di Jacques Bénigne Bossuet, *La religion primitive d'Israël*, una *Méditation sur la vie de Jésus*, *La Bible et les*

⁴ Guillaume René Meignan (1827-1896). Divenuto arcivescovo di Tours fu nominato cardinale da Leone XIII. Diede un significativo impulso allo studio dei testi evangelici.

⁵ Maurice d'Hulst (1841-1896). Fondò e fu primo rettore dell'Institut Catholique de Paris (1875).

⁶ Cfr. C. FOUCAULD (DE), *Qui peut Resiter a Dieu. Méditations sur l'Écriture Sainte 1896-1898*, Nouvelle Cité, Paris 1980; tr. it., *Chi può resistere a Dio?*, Città Nuova, Roma 1980.

découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie di Fulcran Vigouroux, *La vie de N.-S. Jésus Christ* di Constant Fouard, *La passion suivant l'Évangile*, il *Manuel Biblique*, probabilmente di Bacuez e Vigouroux, del 1879, *Les paraboles, l'Étude sur les religions sémitiques* di Albert-Marie Lagrange, *Le nouveau testament* di Vigouroux, l'opera di Alfred Weber, *Les Saints Évangiles de Notre Seigneur Jésus-Christ, ou les quatre Évangiles en un seul*, Verdun (1903) e un *Commentaire critique et moral sur l'Évangile*. (XXVIII-XXIX).

Ogni volta che ci si cimenta nell'approfondimento della vita e opera di Charles de Foucauld è di capitale importanza ricordare che «le meditazioni sui vangeli che egli ci ha lasciato vanno opportunamente rilette alla luce del suo percorso spirituale. Di esso possiamo individuare tre periodi: il primo, caratterizzato dalla ricerca di Dio; il secondo, rappresentato dall'incontro con Gesù di Nazareth e dalla sua assidua frequentazione; il terzo costituito dall'impegno di de Foucauld a servire l'annuncio evangelico». (XI). Al termine dell'introduzione leggiamo: «Accostare Charles de Foucauld attraverso il suo approccio al vangelo significa accostare la sua vicenda da un punto prospettico specifico e, per certi aspetti, determinante. La sua relazione con il vangelo, infatti, ha trasformato e qualificato notevolmente la sua vita in generale e la sua vita cristiana in particolare». (XCIII).

Condividiamo con A. Fraccaro a proposito della descrizione dell'itinerario spirituale del beato quando afferma che Charles de Foucauld scrive le meditazioni sul vangelo di Giovanni probabilmente mentre è a Gerusalemme, nella fase, cioè di maturazione della scelta del sacerdozio. Tale coincidenza è significativa. De Foucauld definisce la sua prospettiva vocazionale nel ministero sacerdotale mentre sta meditando sul vangelo di Giovanni, che invita con insistenza a “rimanere” (dal greco *menéin*) nell'amore del Padre. Leggiamo una lettera che Charles de Foucauld scrisse a Huvelin, da Nazareth, il 1 giugno 1900, dove descrive le decisioni prese dopo lunga riflessione:

- 1) Devo chiedere l'abito d'eremita, nonostante l'attaccamento al mio caro camiciotto, poiché non è vero che non si possa imitare Gesù ugualmente bene sotto l'abito religioso come sotto quello laico.
- 2) Devo chiedere di stabilire in Galilea, se Dio mi aiuterà, una piccola associazione consacrata all'imitazione della vita nascosta di Gesù, alla povertà, al raccoglimento, al lavoro, all'adorazione perpetua del SS. Sacramento; se Dio viene glorificato

dalla mia imitazione della vita nascosta di Gesù, lo sarà ancor più quando parecchi si voteranno a tale imitazione.

- 3) Devo chiedere gli ordini sacri, nonostante la mia indegnità, poiché la celebrazione di una sola messa vale infinitamente di più di tutte le altre opere che potrei compiere⁷.

«Il sacerdozio, di lì a poco, lo avrebbe portato a vivere pienamente la volontà di Dio nell'imitazione di Gesù e nell'amore ai più abbandonati come egli desiderava. Questo ministero si rivela, dunque, la forma di vita propizia per imparare a stabilirsi nell'amore divino, quale modalità di sequela di Gesù e quale espressione missionaria». (L). La prospettiva di stabilirsi nell'amore di Dio, o di essere da Lui stabiliti nel suo amore, ritorna continuamente in tutte le *Meditazioni sul vangelo di Giovanni*. Charles de Foucauld con una certa insistenza spiega che mentre gli altri vangeli preparano ad amare Dio, il quarto conduce il credente a stabilirsi nell'amore, a radicarsi in esso.

Il curatore di cui ci stiamo occupando si preoccupa di far emergere con chiarezza come la vocazione al sacerdozio ministeriale di Charles de Foucauld è un aspetto maturato dopo tre anni di intensa preghiera. Tuttavia, la proposta che egli fa – indirettamente scrivendo le *Meditazioni* – non è, *in primis*, una chiamata alla vita sacerdotale: «Alcune tematiche, che richiamano il tema principale, ritornano con una sorprendente insistenza. Esse concorrono, insieme, ad offrire al lettore le principali modalità per vivere la propria vita cristiana, quando egli si lascia condurre dalla Parola evangelica. Si pensi, per esempio, al tema principale della bontà di Dio, introdotto pressoché in ogni meditazione con l'espressione: *Que vous êtes bon*, “come siete buono”, oppure al tema dell'obbedienza, continuamente richiamato nel corso delle *Meditazioni*, insieme alla necessità di fare la volontà di Dio, di stabilirsi nell'amore divino, nel sacrificio di sé e nell'accoglienza della sofferenza». (LII).

Ci troviamo nella parte centrale dello studio di A. Fraccaro e nel cuore del messaggio spirituale di Charles de Foucauld il quale ribadisce costantemente che la sua vocazione è Nazareth, e Nazareth per lui è *Prends, pour objectif la vie de Nazareth, en tout et pour tout, dans sa simplicité e sa largeur*⁸, vita di intimità con Dio e con i fratelli “come Gesù a Nazareth”.

⁷ C. FOUCAULD (DE) – H. HUVELIN, *Correspondenza inedita*, Borla, Torino 1965, 143-144.

⁸ C. FOUCAULD (DE), *Carnets de Tamanrasset (1905-1916)*, Nouvelle Cité, Paris 1986, 46.

Charles de Foucauld individua la dinamica dell'imitazione, nel vangelo di Giovanni, come una sorta di inclusione. Essa, infatti, apre e chiude il vangelo stesso, nell'esortazione iniziale di Gesù ai discepoli «venite e vedete», cioè imitatemi (M/429) e nell'invito finale rivolto a Pietro «tu, seguimi», imitami (M/524). Charles de Foucauld riconosce nell'imitazione una chiamata di Dio, una missione: essere simili a Gesù, per riprodurre la sua stessa vita, le sue stesse opere, per essere sue fedeli immagini. (LXXIX).

Ci sembra pertinente riportare alcune note riguardanti l'attuale esegesi biblica per rinforzare lo studio di A. Fraccaro e comprendere la profondità spirituale raggiunta da de Foucauld e la ricchezza di alcune sue intuizioni:

In Gv troviamo la ricorrenza Nazareth/Nazareno all'inizio e alla fine del Vangelo, dall'incontro con i primi discepoli all'iscrizione apposta da Pilato sulla croce. [...] «Da Nazareth viene qualcosa di buono?». Le battute tra Filippo e Natanaele fanno seguito al primo incontro di una coppia di discepoli con Gesù, che era già stato caratterizzato dalla ricerca della «dimora» del Maestro e dalla «permanenza in quella dimora» (Gv 1,35-51). [...] Il rimando alla provenienza è uno dei motivi guida di Gv che in questo modo introduce il credente a prendere «dimora» con il Figlio nella casa del Padre e a vivere della «comunione di amore» che c'è tra il Padre e il Figlio (Gv 14,2). L'oscura provenienza da un nascosto villaggio della Galilea diventa così, implicitamente, lo spazio attraverso il quale portare il discepolo nella dimora del Padre e offrire la comunione di vita che unisce il Padre al Figlio che ha mandato⁹.

«L'amore perfetto è frutto dell'imitazione perfetta e conduce alla perfetta somiglianza con Gesù. Questa perfezione dell'amore però è il continuo riferimento all'amore di Dio, il continuo impegno ad amare secondo l'amore divino (M/504). Ciò è possibile invocando il Signore, perché solo la grazia di Dio permette agli uomini di amare secondo la sua logica di amore (M/508)». (LXXX).

Altro tema ricorrente nelle *Meditazioni sul vangelo di Giovanni* è l'importanza di mortificarsi, di vivere il sacrificio, di entrare nella

⁹ A. ANDREOZZI, *La missione di Gesù a Nazareth. Spunti di cristologia implicita neotestamentaria*, in «Mistero» e «Misteri». *Dall'esperienza religiosa all'esperienza cristiana. Le chiavi di un percorso*, (a cura di) E. BRANCOZZI, Cittadella, Assisi 2009, 95-96.

sofferenza, per partecipare alla vita di Gesù, che è stata una vita di sofferenza e di sacrifici. Già la prima meditazione a commento di Gv 1,1-36, in merito alla pericope “ecco l’Agnello di Dio”, esorta a essere “vittime” come Gesù, secondo il suo esempio e a esserlo per amore di Dio e del prossimo. La sofferenza, come l’obbedienza alla volontà di Dio, è considerata la condizione *sine qua non* per vivere dell’amore di Dio¹⁰, secondo la logica di Gv 12,9-24 per cui «se il chicco di frumento non muore, non porta nulla» (M/428). È necessario accogliere la sofferenza, fino a morire, per portare frutto. Con questa parola il Signore esorta in modo forte e deciso a morire mediante mortificazioni e sofferenze, per morire agli amori non divini, altrimenti risulterà impossibile portare frutto per la vita degli uomini. La meditazione su Gv 19,29-30 sintetizza gli aspetti risalenti della pietà di de Foucauld:

“Tutto è consumato”. Tutto è consumato, perché ci avete donato tutto, la vostra umanità e la vostra divinità, durante 33 anni di esistenza, di esempi e di lezioni [...] Amiamo Gesù che ci ha tanto amato, che ha tanto sofferto per il nostro bene, per riscattarci e per santificarci, santificarci portandoci ad amarlo: sia con la certezza del suo amore per noi dimostrato in un modo così cruento; sia con l’allenamento a una vita di sacrifici e di sofferenze, alla quale ci attira l’esempio di un Dio e che è necessario per stabilirci nell’amore poiché il sacrificio dispone all’amore svuotando il cuore dell’affetto per tutto ciò che non è Dio solo, e perfeziona l’amore fornendogli il mezzo per donare, donare incessantemente al Beneamato, poiché i sacrifici non sono se non tanti doni, offerte fatte dalla sposa allo Sposo. (333).

Fare del bene, come ha fatto Gesù, che ha accettato di arrivare ad essere “morente per la sofferenza”, è condizione essenziale per santificare gli uomini. In altre parole, che Gesù abbia accol-

¹⁰ In una meditazione risalente al periodo di Nazareth Charles de Foucauld scrive: «“Scese con loro, e andò a Nazaret, ed era loro sottomesso”. “Scese”, sprofondò, si umiliò, fu una vita di umiltà: Dio, apparivi uomo; uomo, costituivi l’ultimo degli uomini: fu una vita di abiezione, scendesti fino all’ultimo tra gli ultimi posti; scendesti con loro, per vivervi della loro vita, della vita dei poveri operai, vivendo del loro lavoro; la tua vita fu come la loro povertà e la loro fatica; erano oscuri, vivesti nell’ombra della loro oscurità; andasti a Nazaret piccola città sperduta, nascosta nella montagna, da cui “niente usciva di buono” dicevano, era il ritiro, l’allontanamento dal mondo e dalle capitali, vivesti in questo ritiro. Eri loro “sottomesso”, sottomesso come un figlio lo è a suo padre, a sua madre, era una vita di sottomissione, di sottomissione filiale, ubbidivi in tutto ciò che ubbidisce un buon figlio: se un desiderio dei tuoi genitori non era secondo la vocazione divina che avevi, non lo compivi, ubbidivi “a Dio piuttosto che agli uomini” come quando restasti tre giorni a Gerusalemme». C. FOUCAULD (DE), *La vita nascosta. Ritiri in terra santa (1897-1900)*, Città Nuova, Roma 1974, 51.

to la sofferenza con tutto se stesso, rende la sofferenza stessa “cara e preziosa”. Per de Foucauld questa sofferenza diventa addirittura desiderabile, proprio perché è stata accolta da Gesù. L'accoglienza della sofferenza da parte del Figlio di Dio è testimonianza significativa per i credenti; ad essi è chiesto di condividere la sorte degli uomini, come ha fatto Gesù. (LXXXV).

Gli sviluppi successivi sull'intera vicenda di Charles de Foucauld hanno portato alla formulazione del concetto di “spirito di immolazione”, ossia il dono della propria vita per la salvezza del mondo, sull'esempio del Crocifisso-risorto segno perenne di contraddizione.

Lo studio di A. Fraccaro potrebbe essere stimolante per diverse esigenze cristiane, ad esempio potrebbe arricchire la vita spirituale, in questo anno sacerdotale, dei presbiteri e di chi aspira al sacerdozio; aiuterebbe la vita di preghiera e contemplazione del mistero pasquale di ogni battezzato; tuttavia, non possiamo nascondere il carattere scientifico che coinvolge soprattutto la vita accademica vista come una delle espressioni della carità.

Ci piace concludere con queste parole di Lorizio: «La forma intellettuale della carità svolge un importante ruolo di mediazione tra il pensiero e il vissuto, fra la carità oggetto di speculazione teosofica e l'esercizio di essa nella concretezza dell'esistenza. Questo ruolo di mediazione risulta imprescindibile se non si vuole che la carità temporale diventi mero assistenzialismo e la *martyria* si offra in forme di fanatismo»¹¹.

C. OSWALDO CURUCHICH

VIVIANA DE MARCO, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all'ontologia trinitaria*, Cittadella, Assisi 2009 (Supplementi di *Firmana*. Quaderni di teologia e pastorale, n. 7)

Di recente è stato pubblicato il testo di Viviana De Marco che offre una sintesi di ciò che ha maturato leggendo e studiando gli scritti di Klaus Hemmerle, di cui abbiamo ricordato lo scorso 23 gennaio il 16° anniversario del *dies natalis*. Vorrei, da subito, ringraziare la De

¹¹ G. LORIZIO, *Le frontiere dell'amore. Saggi di teologia fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009, 158.

Marco per il suo contributo, che reputo significativo e molto interessante. Offre, infatti, la possibilità di un approccio, pur nella sintesi del testo, con la ricchezza e l'originalità del pensiero filosofico-teologico di questo autore, troppo poco conosciuto in Italia. «Per quanto riguarda questa mia ricerca, [...] l'intento che mi ha guidato – scrive la De Marco – è stato quello di presentare il pensiero filosofico di Hemmerle attraverso le linee che si sviluppano a partire dal Dio trinitario, centro focale in cui il suo pensiero può trovare un'unità strutturale nonostante la complessa polivalenza e la mancata unità formale degli scritti» (136).

Si mette in luce la ricchezza e la preziosità dei contributi dell'autore, facendoli emergere dal contatto con gli autori che hanno contribuito a farne maturare il pensiero. Mi sembra che il testo abbia molteplici spunti di riflessione, non solo per la visione d'insieme che emerge, ma per l'importanza delle riflessioni dal punto di vista filosofico e teologico, ma anche culturale, esistenziale ed ecclesiale. Ovviamente, sono spunti, da riprendere e da continuare ad elaborare. Ne è consapevole la stessa De Marco: «Non si pretende di essere stati esaustivi o di aver chiarito tutti i punti nodali: si chiede al lettore di non cercare il dettaglio, ma di mantenere un'apertura nei confronti del pensiero di Hemmerle nel suo complesso. Con questa richiesta ci sembra di rispettare lo stile dell'autore, che ha preferito delineare la sua prospettiva in senso globale e in tratti essenziali piuttosto che nei dettagli» (*Ibidem*).

Hemmerle «attinge a piene mani allo specifico cristiano che viene rivelato e donato in Cristo, e cioè al mistero d'amore che il Dio trinitario è eternamente. Questo costituisce il punto di partenza, il fondamento, l'orizzonte, il fulcro e il contenuto della sua riflessione filosofica e teologica. Come noto, il pensiero teologico del XX secolo ha sviluppato un ampio dibattito riguardo a un approccio dall'alto e a un approccio dal basso: si potrebbe dire che lo speculativo di Hemmerle è caratterizzato da un approccio dal centro [...]. Ne deriva sul versante filosofico un pensiero particolarmente originale che parte dallo specifico cristiano e capovolge l'impostazione della metafisica tradizionale, delineandosi come una possibile prospettiva filosofica cristiana per la nostra epoca» (11).

Mi sembra condivisibile la scelta dei quattro capitoli per una conoscenza della sua riflessione, nella consapevolezza che «non sempre il grande pubblico è riuscito finora a cogliere la statura filosofica e teologica di Hemmerle, né ad acquisire una visione complessiva del

suo pensiero, né a coglierne la singolare portata» (14). Se ne indicano due ipotesi: le scarse traduzioni italiane (*Ibidem*) e la difficoltà del suo linguaggio creativo che «non sempre risulta immediatamente comprensibile» (139). Non vorrei presentare i principali contenuti dei quattro capitoli, quanto poter tentare di enucleare alcune grandi affermazioni che, a mio modo di vedere, sono estremamente significative, per una riflessione che voglia prendere sul serio lo specifico contributo della rivelazione cristiana.

Del primo capitolo, *Il percorso formativo: le fonti* (19-62), voglio richiamare l'importanza dell'ermeneutica dell'ascolto.

Si potrebbe sintetizzare con tre verbi la caratteristica peculiare di Hemmerle nel rapportarsi con le fonti: accogliere, interpretare, ricreare. Non un rapporto recettivo, ma un ascolto che valorizza il pensiero degli autori: Hemmerle interpreta con originalità ciò che proviene dalle fonti tematizzando i concetti in modo nuovo nel senso dell'esperienza di Dio e rilevando conseguenze che l'autore non era riuscito ad intravedere. Nel rapporto di Hemmerle con le fonti non ci si può limitare a constatare cosa è confluito, poiché egli non si ferma ad attingere, ma intende creare una sorta di reciprocità intellettuale in cui il pensiero dell'altro è ascoltato e re-interpretato. Nel suo pensiero maturo questo rapporto con gli autori si delinea come conseguenza della *communio sanctorum* in cui è possibile vedere "nella luce dell'altro" ciò che non si vedrebbe se quell'autore non ci fosse: una luce in cui le diverse prospettive si illuminano a vicenda permettendo di vedere più lontano. (19ss).

Del secondo, *Ricerca filosofica ed esperienza del sacro* (63-80), vorrei citare il pensiero che non può afferrare il mistero, ma solo rinviare ad esso.

Se la fenomenologia del sacro tentasse di tirare la somma degli elementi di cui dispone per fissare i canoni del manifestarsi del sacro, il sacro cesserebbe di essere tale divenendo proiezione del pensiero. Nei riguardi del sacro il pensiero deve compiere un'inversione di rotta a partire dall'esperienza di essere stato donato [...]. Dal punto di vista fenomenologico si parte dal pensiero che nel cammino a ritroso scopre in sé le tracce del sacro, ma si deve chiarire che il sacro non è solo punto di arrivo, ma è punto di partenza, poiché è presenza originaria che va incontro al pensiero prendendo l'iniziativa in modo inaspettato. Il pensiero si trova a prendere coscienza di una presenza che c'è da

sempre e lo precede: presenza che non viene concettualizzata, ma custodita con gratitudine [...]. Divenendo consapevole di essere trasformato, il pensiero si interroga sulle cause iniziando il dialogo con il mistero indicibile. In lui avviene una nuova nascita, poiché comprende di non poter nulla in base alle sue forze, ma di poter essere in dialogo: grazie al dialogo con il tu viene reso capace di pensare e la sua storia diventa storia del dono ricevuto e dell'identità con sé come dono a sé e agli altri. (69-71).

Del terzo, *L'ontologia trinitaria: aspetti fondamentali* (81-102), l'affermazione di un'ontologia trinitaria che si esprime nella reciprocità.

Le prospettive di Agostino, Bonaventura, Tommaso sono arrivate a un'illuminante comprensione del mistero di Dio, ma non sono giunte a un pensiero ontologico che nasca dal Dio trinitario come fondamento speculativo [...]. Hemmerle si propone di interrogare *ex novo* la Rivelazione per vedere se è possibile "indicare una nuova impostazione attraverso un'analisi più approfondita di ciò che alla fine della modernità giunge alla fine e attraverso la riflessione sul *proprium* del cristianesimo che finora non ha esercitato un ruolo guida tale da segnare un'epoca" [...]. L'esigenza di una nuova ontologia, un'ontologia trinitaria, è conseguenza diretta di questa fede. (90).

Del quarto, *L'ontologia trinitaria: linee di riflessione* (103-131), alcune conseguenze per il pensiero se commisurato alla dottrina della Trinità.

Dal punto di vista filosofico l'ontologia trinitaria ha importanti conseguenze sul piano del pensiero e dello speculativo in genere: si tratta di "commisurare il pensiero al modello trinitario". Ne deriva una nuova impostazione del rapporto tra pensiero ed essere, e la scoperta del pensiero come realtà esperienziale che si potenzia nella realtà della reciprocità, secondo la prospettiva che viene designata come *unitas quaerens intellectum* [...]. "Dialogo significa: tu in me e io in te, il tutto è in me ed è in te. Il luogo della verità è il rapporto pericoretico tra i soggetti pensanti e parlanti nella loro reciprocità". La verità si delinea come evento pericoretico che avviene nel donarsi della sorgente originaria e nel partecipare ad essa [...]. La possibilità di una filosofia cristiana a partire dal Dio trinitario come centro speculativo è una conseguenza dell'ontologia trinitaria e una sfida per il Terzo millennio (126. 129. 131).

Mi auguro che la De Marco possa offrire, insieme alla pubblicazione in italiano delle opere di Hemmerle, ulteriori riflessioni su questi argomenti. La riflessione teorica ed esperienziale di Hemmerle mi sembra utile per quella conversione culturale e pastorale che lo Spirito, attraverso il magistero della Chiesa, fa percepire come urgente, in una modalità sempre “nuova e antica”. La riflessione culturale comporta grande fatica, soprattutto, quando è atto ed evento ecclesiale, ma è quel “grande atto d’amore” di cui Dio ha bisogno – quindi non ce ne possiamo sottrarre – per preparare il ritorno glorioso del Figlio Gesù, il nostro unico Signore, la Porta della casa del Padre a cui si accede per “la chiave” dello Spirito Santo.

EMILIO ROCCHI

FRANCESCO D’AGOSTINO – LAURA PALAZZANI, *Bioetica. Nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia 2007, pp. 335.

Il professor Francesco D’Agostino e la professoressa Laura Palazzani sono ordinari di filosofia del diritto, studiosi fecondi e creativi, impegnati nel dibattito pubblico e membri del Comitato Nazionale per la Bioetica italiano. Il volume non è una raccolta di saggi, né un manuale in senso stretto. Corrisponde al titolo della collana in cui è inserito, la sezione filosofica degli “Strumenti Universitari di Base”, edita da La Scuola di Brescia. Questo volume si propone come strumento di lavoro a livello universitario, non preoccupandosi di trasmettere tutto quello che si studia in bioetica. Il suo scopo è infatti quello di dare suggestioni e stimoli per condurre i lettori a capire e pensare la bioetica, entrare nel significato profondo delle sue problematiche, cogliere il nesso tra le questioni della bioetica e le questioni culturali, scientifiche, sociali e politiche del nostro tempo.

La struttura tripartita del volume (*Fondamenti, Antologia, Bibliografia*) è indicativa delle intenzioni degli Autori e si differenzia rispetto all’usuale trattatistica bioetica.

La prima parte (5-175), composta da sei capitoli, tratta dei *Fondamenti*, ove viene offerta una riflessione sulle premesse meta-bioetiche (epistemologiche, antropologiche, etiche) della disciplina, ed approfondimenti di alcuni nodi essenziali della bioetica. Il primo capitolo presenta l’identità della bioetica, le sue fasi principali ed una rifles-

sione finale sulla biogiuridica. Il secondo capitolo analizza le diverse teorie etiche che sono all'origine del pluralismo delle teorie bioetiche: liberale-libertaria, utilitarista, dei principi, delle virtù, femminista e femminile, della responsabilità, personalista. Alla fine del capitolo viene anche affrontata la questione del rapporto fra bioetica cattolica e bioetica laica o secolare: se c'è una bioetica cattolica in senso strettamente confessionale, esiste però anche un pensiero ragionevole in prospettiva di fede cristiana, soprattutto un *ethos* della dignità della vita umana che viene spesso identificato come cattolico, ma che, al di là dell'«ipotesi di Dio» (55), dovrebbe far parte dell'*ethos* di ogni uomo in quanto uomo. Nel terzo capitolo, viene analizzato il rapporto tra bioetica, deontologia e biodiritto, mostrando come «la bioetica e la biogiuridica sono momenti di riflessione necessari, ma nessuno completamente autonomo e indipendente dall'altro» (73-74). I tre capitoli seguenti, affrontano temi scelti di bioetica. Il quarto capitolo affronta argomenti relativi all'inizio della vita umana, mentre il quinto capitolo mette a fuoco le problematiche sulla fine della vita umana. Non manca, in questi capitoli, nessuno dei grandi problemi legati all'inizio e alla fine della vita, anche se stupisce l'assenza di una riflessione adeguata sull'aborto e sulle sue molteplici implicazioni. Alcune tematiche che potrebbero sembrare più ricercate, come quella della maternità surrogata o della ectogenesi, diventano invece occasione preziosa per approfondire la riflessione attorno alla esperienza della maternità, il senso antropologico della gestazione e il rapporto dell'esperienza con le tecnologie biomediche. Il sesto capitolo apre per lo studioso orizzonti affascinanti e, in alcuni casi, appena intravisti, come quello della cosiddetta "bioetica post-umana", che, interrogandoci sul futuro dell'uomo, ci porta a interrogarci sul nostro presente.

La seconda parte, *Antologia* (179-305), fedele alla qualifica di "strumento", contiene un'antologia di testi suddivisi in tre categorie: i pareri del Comitato Nazionale per la Bioetica (17 pareri approvati dal 1991 fino al 2006), le leggi dello stato italiano (vengono trascritte tre leggi italiane: la legge sulla fecondazione assistita del 2004, la legge sull'accertamento e la certificazione di morte del 1993 e la legge sui prelievi e trapianti di organi e tessuti del 1999) e le normative dell'Unione Europea e di altri organismi internazionali, come la Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti umani (UNESCO, 19 ottobre 2005).

La terza parte offre un'utile e articolata bibliografia (309-328). La bibliografia ragionata segnala opere sia generali sia monografiche

scelte nel *mare magnum* della letteratura bioetica e biogiuridica secondo criteri di rilevanza, aggiornamento e lingua (italiano o tradotte in italiano): di ogni opera si dà una breve, ma precisa descrizione. L'ultima sezione della terza parte, strumenti per la ricerca, contiene un repertorio di enciclopedie e dizionari, bibliografie, riviste e siti *internet*.

Il volume si rivela prezioso per il rigore delle riflessioni e per la profondità dei giudizi etici offerti su tante tematiche, in alcuni casi anche "di frontiera". Allo stesso tempo, gli Autori presentano in modo pertinente i giudizi della chiesa su alcuni degli argomenti affrontati. Dal punto di vista stilistico, metodologico e dottrinale il volume è molto omogeneo, frutto di intesa e dialogo tra gli Autori che non si sono attribuiti questo o quel capitolo. Ci pare comunque di cogliere l'apporto specifico di un pensare bioetico al femminile: *a different voice*, dove si sottolinea come impegno essenziale per la bioetica quello di dar voce a chi non ha voce, di assumersi la cura e la responsabilità dell'altro, di riconoscere il valore della sua esistenza, soprattutto quando questa esistenza si presenta marginale, fragile, debole. Si tratta, cioè, di uno «sforzo metafisico» (13), che è lo sforzo di abbandonare il monologo solipsista per mettersi in ascolto delle voci tenui dei senza voce, dai feti alle persone in stato vegetativo, passando per i malati e gli handicappati. In questa tensione profondamente etica, profondamente umana, sta uno dei pregi del volume e proprio questa tensione etica lo rende formativo.

SEBASTIANO SERAFINI



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*