

Recenti proposte per la Pastorale dei divorziati risposati:

Una valutazione teologica

John Corbett, O.P., Andrew Hofer, O.P.,* Paul J. Keller, O.P., † Dominic Langevin, O.P.,* Dominic Legge, O.P.,* Kurt Martens,‡ Thomas Petri, O.P.,* & Thomas Joseph White, O.P.,**

Papa Francesco ha convocato un Sinodo straordinario dei Vescovi, per ottobre 2014, ed un Sinodo ordinario dei Vescovi, per l'autunno del 2015, entrambi sul tema "Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione". Sono emerse alcune proposte iniziali, in particolare quelle sottolineate dal cardinale Walter Kasper nel suo discorso al Concistoro straordinario dei Cardinali, tenuto il 20 febbraio 2014. In quell'occasione, il card. Kasper ha analizzato la situazione della famiglia, concludendo con due specifiche proposte concernenti i divorziati risposati, da portare all'attenzione del Sinodo. Poco dopo, il suo discorso è stato pubblicato in italiano e posteriormente, sotto forma di libretto (con una prefazione e riflessioni ulteriori), in inglese e tedesco¹. Le proposte del card. Kasper sono simili a quelle che, negli ultimi mesi, erano apparse sui media in quanto discusse dalla Conferenza Episcopale Tedesca.

Sebbene di per sé relativamente semplici, tali proposte sollevano un'ampia gamma di questioni teologiche. Come teologi cattolici che prestano il proprio servizio presso Facoltà Pontificie o altre istituzioni ecclesiastiche vorremmo, in quest'ambito, fornire una valutazione di esse partendo da una prospettiva teologica. Nel farlo, il nostro scopo è quello di agevolare la riflessione della Chiesa su tali questioni chiave. Di conseguenza, abbiamo cercato di rendere breve e concisa la nostra analisi di ciascuna questione, in modo più simile ad un articolo di enciclopedia che ad uno studio approfondito. Ci auguriamo che tale valutazione possa quindi servire da riferimento teoretico per i pastori della Chiesa, oltre che come punto d'inizio per un'approfondita discussione su un argomento di vitale importanza qual è questo. Al fine di agevolare la consultazione, la nostra analisi è stata suddivisa come segue:

A. Sintesi delle proposte attuali

B. Principi generali

1. Il Matrimonio sacramentale è indissolubile

2. Storia della definizione di adulterio e dell'insegnamento della Chiesa sul divorzio

3. Il Matrimonio è essenzialmente pubblico

C. Analisi di proposte per la Santa Comunione ai divorziati risposati

1. Sfiducia nella castità?

2. I precedenti dai primi Concili e dai Padri della Chiesa

3. La prassi ortodossa orientale

4. Tali questioni sono state determinate nell'ambito delle controversie della Riforma

5. Il precedente della Comunione Anglicana moderna – Una strada pericolosa?

* Pontifical Faculty of the Immaculate Conception at the Dominican House of Studies, Washington, D.C.

† Athenaeum of Ohio (Mount St. Mary's of the West), Cincinnati, Ohio.

‡ School of Canon Law, Catholic University of America, Washington, D.C.

¹ Walter Kasper, "Bibbia, eros e famiglia," *Il Foglio*, 1 marzo 2014, Vaticano Esclusivo I-III; Walter Kasper, *The Gospel of the Family*, transl. William Madges (New York: Paulist Press, 2014); Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie: Die Rede vor dem Konsistorium* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2014).

6. Comunione spirituale o sacramentale per i divorziati risposati?
7. Il perdono è impossibile senza il pentimento e il fermo proposito di emendarsi
8. Conseguenze del ricevere la Santa Comunione mentre si è in peccato mortale
9. Riportare in vita una teoria morale ormai respinta?
10. Ammettere i divorziati risposati alla Comunione provocherebbe grave scandalo

D. Analisi di proposte per la modifica del processo di nullità

1. La fede autentica è necessaria perché un matrimonio sia valido?
2. La nullità non può essere garantita in assenza di competenza e procedure canoniche
3. L'inammissibilità di sentenze arbitrarie e personalizzate nei casi matrimoniali

E. Elementi di una proposta positiva per i prossimi Sinodi

A. Sintesi delle proposte attuali

Consideriamo il recente volume del cardinale Kasper (basato sul suo discorso al Concistoro) come una tipica proposta sul divorzio e il nuovo matrimonio che si sottopone all'attenzione del Sinodo. Dal momento che tale testo è stato redatto con cura e la sua diffusione è stata ampia, esso può servire come punto di riferimento chiaro e ben conosciuto. Il libro contiene due proposte specifiche.

In primo luogo, vi si dichiara che un matrimonio valido presuppone che le parti condividano la fede nel "mistero definito dal sacramento" e, poiché questa sarebbe spesso mancante, che molti matrimoni non siano validamente contratti anche se celebrati in forma ecclesiasticamente corretta. Come rimedio, vi si propone che, invece di seguire una "via giudiziaria", siano utilizzate "altre procedure, più pastorali e spirituali". In alternativa, vi si suggerisce che "il vescovo possa affidare questo compito [la decisione circa la validità di un matrimonio] a un sacerdote con esperienza spirituale e pastorale quale penitenziere o vicario episcopale"².

In secondo luogo, vi si affronta il caso in cui vi sia "un matrimonio rato e consumato tra battezzati, dove la comunione di vita matrimoniale si è irrimediabilmente spezzata e uno o entrambi i coniugi hanno contratto un secondo matrimonio civile". Benedetto XVI ha incoraggiato le persone coinvolte in tali casi ad accostarsi ad una comunione spirituale invece di ricevere l'Eucaristia, il che suggerisce che esse non siano "in contraddizione con il comandamento di Cristo". Vi si esaminano, poi, diverse pratiche risalenti all'epoca dei Padri³. Finalmente, vi si suggerisce che tali persone siano ammesse alla Santa Comunione: "Se un divorziato risposato si pente realmente del fallimento nel primo matrimonio, se ha chiarito gli obblighi del primo matrimonio e se è definitivamente escluso che torni indietro, se non può abbandonare senza altre colpe gli impegni assunti con il nuovo matrimonio civile, se si sforza di vivere al meglio delle sue possibilità il secondo matrimonio a partire dalla fede e di educare i propri figli nella fede, se ha desiderio dei sacramenti quale fonte di forza nella sua situazione, dobbiamo o possiamo negargli, dopo un tempo di

² Ibid., 28.

³ Ibid., 29-31.

nuovo orientamento (*metanoia*), il sacramento della penitenza e poi della comunione?”⁴.

Tratteremo queste proposte in ordine inverso.

B. Principi generali

B-1. Il Matrimonio sacramentale è indissolubile

Cristo ha elevato il matrimonio alla dignità di sacramento ed il matrimonio stesso significa il Suo amore sponsale e la Sua indissolubile fedeltà alla Chiesa (Ef 5, 32). Secondo le stesse parole del Signore, “Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei;

se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio” (Mc 10:11-12).

Tra due battezzati, il matrimonio naturale non può essere distinto dal matrimonio sacramentale. “La sacramentalità del matrimonio dei battezzati non è un fatto accidentale che potrebbe esserci o non esserci. Essa è inerente alla sua essenza al punto che non potrebbe venirne separata. [---] La chiesa non può in nessun modo riconoscere che due battezzati sono sposati conformemente alla loro dignità e al loro modo di essere «nuova creatura in Cristo», se non si sono uniti con il sacramento del matrimonio”⁵.

Un matrimonio rato e consumato tra due battezzati non può essere sciolto da alcun potere umano, incluso quello di vicario che è assegnato al Romano Pontefice. Papa Giovanni Paolo II, citando una lunga lista di provvedimenti di suoi predecessori, ha chiarito una volta per tutte questo punto, concludendo: “[Ne]l Catechismo della Chiesa Cattolica, con la grande autorità dottrinale conferitagli dall'intervento dell'intero Episcopato nella sua redazione e dalla mia speciale approvazione [---] si legge infatti: «Il vincolo matrimoniale è dunque stabilito da Dio stesso, così che il matrimonio concluso e consumato tra battezzati non può mai essere sciolto. Questo vincolo, che risulta dall'atto umano libero degli sposi e dalla consumazione del matrimonio, è una realtà ormai irrevocabile e dà origine ad un'alleanza garantita dalla fedeltà di Dio. Non è in potere della Chiesa pronunciarsi contro questa disposizione della sapienza divina»”⁶.

Di conseguenza, la Chiesa insiste (anche di fronte a grandi pressioni) sul fatto che, ove esiste un vincolo valido, non può esservi alcun nuovo matrimonio mentre è in vita il primo coniuge (per un'analisi della prassi della Chiesa dei primordi, vedere sezione C-2, *infra*).

Anche prima di Nicea, tale insegnamento è stato preservato con dichiarazioni formali⁷.

Infine, il Magistero papale ha chiarito che il giudizio privato oppure l'arbitraria convinzione di un individuo (ad es., che il proprio precedente matrimonio non sia valido) non possono costituire la base per la messa in discussione della validità di un matrimonio. Una

⁴ Ibid., 32.

⁵ Commissione Teologica Internazionale, “La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio” (1977), in *Texts and Documents, 1969-1985*, ed. Michael Sharkey (San Francisco: Ignatius Press, 1989), nn. 3.1 & 3.2.

⁶ Giovanni Paolo II, Discorso al Tribunale della Rota Romana, 21 gennaio 2000. San Giovanni Paolo ha aggiunto: “[Un] matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto, neppure dalla potestà del Romano Pontefice. [---] [Pio XII] presentava questa dottrina come pacificamente tenuta da tutti gli esperti in materia”.

⁷ Vedere, ad es., il Can. 9 del Sinodo di Elvira (300-303), in Heinrich Denzinger, *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*, 43rd ed., ed. Peter Hünermann (San Francisco: Ignatius Press, 2012) [di seguito, “DH”], n. 117.

sentenza circa la validità di un matrimonio sacramentale “spetta alla chiesa per istituzione divina [*quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia*]”, e quindi “il riferimento deve essere fatto al giudizio correttamente emanato dalla legittima autorità” in base a norme oggettive⁸.

B-2. Storia della definizione di adulterio ed insegnamento della Chiesa sul divorzio

Il sesto Comandamento stabilisce: “Non commettere adulterio” (Es 20, 14). Gesù formula l’interpretazione definitiva di tale Comandamento. “Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un’altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio” (Lc 16, 18). Il matrimonio indissolubile è stato concepito da Dio fin dal principio; la Torah permetteva il divorzio esclusivamente come una concessione alla durezza del cuore degli uomini (Mt 19, 8). Cristo consente la separazione dei coniugi “se non in caso di concubinato [*mê epi porneia*]”, tuttavia la Chiesa, infallibile interprete della Sacra Scrittura, ha sempre inteso ciò come il permettere la separazione in casi di adulterio, non come il risposarsi⁹. Infatti, data la consuetudine ebraica all’epoca di Gesù, il Suo insegnamento e la sconcertante novità di quest’ultimo (persino i suoi discepoli lo trovavano difficile) non avrebbero senso a meno che Egli non lo stesse articolando proprio nel senso in cui la Chiesa l’ha sempre inteso.

La proibizione del divorzio e di un nuovo matrimonio è chiara già nei più antichi pronunciamenti ufficiali della Chiesa cattolica¹⁰. Dalla Riforma, inoltre, i papi l’hanno ripetutamente riaffermata. Per esempio, nel 1595 papa Clemente VIII emanò un’istruzione sui cattolici di rito orientale in Italia, sottolineando che i vescovi non dovevano in alcun modo tollerare il divorzio. Altri insegnamenti come questo, sull’impossibilità del divorzio per i cattolici di rito orientale, furono ribaditi da Urbano VIII (1623-1644) e Benedetto XIV (1740-1758)¹¹. Nella Polonia del XVIII secolo, l’abuso di sentenze di nullità era particolarmente diffuso, il che spinse Benedetto XIV ad inviare ai vescovi polacchi tre lettere apostoliche dai toni piuttosto forti per porvi rimedio. Nella seconda di queste, nel 1741, il Pontefice emanò la costituzione *Dei miseratione*, in cui si richiede un difensore canonico del vincolo per ciascun caso matrimoniale¹². Nel 1803, Pio VII ricordò ai vescovi tedeschi che i sacerdoti non potevano in alcun modo celebrare seconde nozze, anche se era loro richiesto dalla legge civile, poiché con ciò “tradiranno il loro sacro ministero”. Quindi decretò: “Finché perdura l’impedimento [derivante da un precedente vincolo matrimoniale], se un uomo si unisce ad una donna è adulterio”¹³. Pratiche permissive poste in essere dai vescovi di rito orientale in Transilvania diedero origine ad un decreto del 1858 della Congregazione de Propaganda

⁸ Giovanni Paolo II, Discorso al Tribunale della Rota Romana, 10 Feb. 1995. Cf. Codice di Diritto Canonico, c. 135 §3; c. 1085.

⁹ Sulla testimonianza univoca dei Padri latini circa questa interpretazione (che anticipa l’insegnamento dottrinale della Chiesa cattolica), ved. G. H. Joyce, *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Survey* (London: Sheed and Ward, 1948), 304-31. Ved. anche la sezione C-2, *infra*.

¹⁰ Ved., ad es., il Sinodo di Elvira (c. 300-303), DH 117; il Concilio di Cartagine, Canone 11 (407); ed il Concilio di Angers, Canone 6 (453).

¹¹ Joyce, *Christian Marriage*, 400-401.

¹² Benedetto XIV, *Dei miseratione* (1741).

¹³ Pio VII, Breve *Etsi fraternitatis* all’Arcivescovo di Mainz (1803), DH 2705-06. L’ultima frase citata non è riportata in Denzinger; abbiamo tradotto il testo latino riportato in Joyce, *Christian Marriage*, 407 n. 1.

Fide, in cui si sottolinea l'indissolubilità del matrimonio sacramentale¹⁴. Infine, l'insegnamento di Leone XIII contro il divorzio nel 1880, in *Arcanum*, la sua enciclica sul matrimonio, non potrebbe essere più incisivo.

Come questo excursus storico dimostra, l'affermazione dell'insegnamento di Cristo sull'adulterio e sul divorzio è sempre stata complicata e richiama ogni epoca alla conversione. Che sia così anche nel nostro tempo non deve sorprendere. Una ragione di più, per la Chiesa, per testimoniare tale verità ancora oggi.

B-3. Il Matrimonio è essenzialmente pubblico

Alcune proposte per i Sinodi baserebbero le proprie valutazioni riguardo alla validità del matrimonio più sull'ambito della coscienza soggettiva o dei giudizi privati che sulla considerazione del matrimonio come realtà pubblica. Comunque, il matrimonio ha essenzialmente una dimensione pubblica da tre punti di vista: (1) è un contratto pubblico tra i coniugi; (2) è al servizio del bene comune attraverso la procreazione e l'educazione dei figli; e (3) il sacramento è una testimonianza pubblica e segno della fedeltà e dell'amore di Cristo per la Sua Chiesa.

In primis, il matrimonio è un contratto di alleanza tra un uomo e una donna. Tale contratto è e deve essere pubblico. In ogni matrimonio rituale vi sono dei testimoni; essere sposati impone dei doveri ai coniugi, così come garantisce loro diritti e benefici. Tra le altre cose, il matrimonio comporta che i coniugi siano fedeli l'uno verso l'altro (specialmente in ciò che concerne il rapporto coniugale), che essi si aiutino vicendevolmente e si prendano cura l'uno dell'altro nella buona e nella cattiva sorte e che cooperino nel crescere i propri figli. In più, i coniugi sono e dovrebbero essere trattati come un'unità dalla legge: essi formano un'unica comunità coniugale con risorse comuni, sono autorizzati a rappresentarsi reciprocamente ed hanno il diritto di non essere separati né messi l'uno contro l'altro. Secondariamente, il matrimonio è al servizio del bene comune nella misura in cui le coppie sposate mettono al mondo dei figli e si impegnano a crescerli. Per la verità, insegnare che un bene primario del matrimonio è la procreazione e l'educazione dei figli è divenuto, in molti luoghi, alquanto difficoltoso, anzi, è addirittura ritenuto una forma di pregiudizio da chi reclama unioni omosessuali legalmente riconosciute. Eppure, se la Chiesa dovesse cedere alle crescenti pressioni che vorrebbero metterla a tacere su tale dimensione pubblica del matrimonio, ciò costituirebbe un passo verso uno sviluppo in negativo e vorrebbe dire abbandonare un elemento essenziale nonché la ragione stessa del matrimonio. Quando il matrimonio non è più identificato come un istituto pubblico meritevole di sostegno giuridico e culturale, questo non diviene null'altro se non una personale dichiarazione d'amore. In terzo luogo, il sacramento del matrimonio perfeziona l'unione coniugale dei cristiani battezzati. L'indissolubilità di questa unione non solo è fondamentale per il progetto divino di Dio per l'uomo e per la donna (Mt 19, 3-10), bensì consente all'amore perpetuo e fedele tra loro di servire come segno sacramentale dell'amore di Cristo e della Sua fedeltà per la Sua sposa, la Chiesa (Ef 5, 32).

¹⁴ Congregazione de Propaganda Fide, Instr. ad Archiep. Fogarasien. et Alba-Iulien. *Non latet* (24 marzo 1858), in P. Gasparri & J. Serédi, eds., *Codicis Iuris Canonici Fontes* (Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1923-1949), doc. n. 4844.

La Chiesa rappresenta ormai una delle poche voci rimaste, nella cultura occidentale, a proclamare fedelmente la verità a proposito del matrimonio. La sua teologia, il suo diritto e la sua pratica liturgica sottolineano l'importanza del matrimonio e della famiglia nella società e nella Chiesa medesima. Le coppie sposate collaborano con Dio nella creazione di nuove vite, sono le prime maestre della fede e dunque generano nuovi figli e figlie adottivi a Dio, destinati a dividerne l'eredità eterna. Nella loro fedeltà, i coniugi sono testimoni pubblici dell'incrollabile fedeltà di Cristo al Suo popolo.

C. Analisi di proposte per la Santa Comunione ai divorziati risposati

C-1. Sfiducia nella castità?

Il cuore delle recenti proposte è una sfiducia sulla castità. In effetti, l'eliminazione dell'obbligo della castità per i divorziati costituisce la principale innovazione delle proposte medesime, dato che la Chiesa permette già ai divorziati risposati, che per un motivo grave (come la crescita dei figli) continuano a vivere insieme, di ricevere la Comunione qualora accettino di vivere come fratello e sorella e se non vi è pericolo di scandalo. Sia Giovanni Paolo II che Benedetto XVI si sono espressi chiaramente su tale aspetto.

L'assunto delle attuali proposte, ad ogni modo, è che tale castità sia impossibile per i divorziati. Forse che ciò non evidenzia una velata disperazione nei confronti della castità e del potere della grazia di sconfiggere il peccato ed il vizio? Cristo chiama ognuno alla castità secondo la propria condizione di vita, sia essa quella di persona non sposata, celibe, sposata o separata. Egli promette la grazia di vivere castamente. Nei Vangeli, Gesù ribadisce questa chiamata e questa promessa, insieme con un fermo avvertimento: ciò che causa il peccato dovrebbe essere "tagliato" e "gettato via" perché "conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna" (Mt 5:27-32). Infatti, nel Discorso della Montagna, la castità è il cuore e l'anima dell'insegnamento di Gesù sul matrimonio, sul divorzio e sull'amore coniugale.

Tale castità è frutto della grazia e non una mortificazione o una privazione. Essa si riferisce non alla repressione della propria sessualità, bensì al suo corretto utilizzo. La castità è la virtù attraverso cui si sottomettono i desideri sessuali alla ragione, cosicché la propria sessualità sia al servizio della propria reale finalità anziché della lussuria. Da ciò consegue che la persona casta domina le proprie passioni più che esserne asservita e diviene, quindi, capace di un dono di sé totale e continuo. In breve, la castità è indispensabile per seguire la via di Cristo, la quale è l'unica strada per la gioia, la libertà e la felicità.

La cultura contemporanea sostiene che la castità non sia solamente impossibile, ma addirittura dannosa. Questo dogma secolare si oppone direttamente all'insegnamento del Signore. Se lo accettassimo, sarebbe arduo non domandarsi perché esso dovrebbe applicarsi solamente ai divorziati. Non sarebbe ugualmente irrealistico chiedere alle persone celibi di rimanere caste fino al matrimonio? Non dovrebbero essere ammesse anch'esse alla Santa Comunione? Gli esempi potrebbero essere molteplici.

Alcune coppie risposate civilmente provano *davvero* a vivere in castità come fratello e sorella. Esse possono anche trovarlo difficile, magari cadere di tanto in tanto, e tuttavia, mosse dalla grazia, si rialzano, si confessano e ricominciano. Se le proposte in oggetto venissero accettate, quante di queste coppie si arrenderebbero nella lotta per rimanere caste? D'altro canto, molti divorziati risposati non vivono castamente. Ciò che li distingue da coloro che tentano di farlo (e non sempre vi riescono) è che i primi *non riconoscono ancora*

l'incontinenza come un problema serio, o almeno *non hanno ancora intenzione di vivere in castità*. Se si permette loro di ricevere l'Eucaristia, anche se prima si sono recate in confessionale, pur con l'intenzione di continuare a vivere in modo non casto (una palese contraddizione), vi è il serio pericolo che essi siano confermati nel proprio vizio presente. E' improbabile, infatti, che essi crescano nella consapevolezza dell'obiettivo immoralità e gravità della loro comportamento non casto. E' lecito domandarsi, piuttosto, se la condotta morale di costoro, anziché migliorare, non verrebbe più verosimilmente perturbata o addirittura deformata.

Cristo insegna che la castità è possibile, persino nei casi più difficili, poiché la grazia di Dio è più potente del peccato. La pastorale dei divorziati dovrebbe essere basata su tale promessa. Se i divorziati stessi non udranno la Chiesa proclamare le parole di speranza di Cristo, e cioè che essi *possono realmente* essere casti, non tenteranno mai di esserlo.

C-2. I precedenti dai primi Concili e dai Padri della Chiesa

La testimonianza pressoché universale della Chiesa dei primordi afferma l'unicità e l'indissolubilità del matrimonio, secondo l'insegnamento di Cristo in persona e secondo le stesse consuetudini cristiane che si distinguono, in questo aspetto, da quelle ebraiche e pagane. I divorzi e i nuovi matrimoni erano fuori discussione; infatti, persino la possibilità di risposarsi dopo la morte del coniuge sollevò seri dubbi. San Paolo consente un eventuale secondo matrimonio "purché ciò avvenga nel Signore", pur incoraggiando la vedova a "rimanere così" (1 Cor. 7:39-40). I grandi autori patristici, seguendo Mt 19, 11-12 e le esortazioni di S. Paolo, sottolineano in genere come il bene della verginità e della casta vedovanza sia preferibile rispetto a quello del matrimonio.

Recentemente è stato affermato che il Primo Concilio di Nicea (325) abbia decretato l'ammissione dei divorziati risposati alla Comunione. Tale affermazione costituisce un'errata lettura del Concilio e travisa le controversie sul matrimonio del II e del III secolo. Diverse sette rigoriste ed eretiche del II secolo hanno addirittura proibito il matrimonio *a priori*, contraddicendo l'insegnamento di Cristo (e quello di S. Paolo). Altre, nei secoli II e III, in particolare i catari (novazianisti), hanno invece proibito un "secondo matrimonio" dopo la morte del coniuge. Il Canone 8 di Nicea risponde precisamente all'errore dei catari riguardo al "secondo matrimonio", comunemente inteso come *dopo la morte di un coniuge*¹⁵.

Ciò è confermato dall'interpretazione bizantina di un canone del IV secolo sul "secondo matrimonio" e la ricezione della Comunione. Il canone è stato applicato specificamente a giovani vedovi e vedove i quali, indotti da "l'impellenza dello spirito della carne", si risposano dopo la morte di un coniuge. Essi sono biasimati per questo "secondo matrimonio", tuttavia viene loro concesso di ricevere la Comunione se hanno compiuto un periodo di preghiera e di penitenza¹⁶.

¹⁵ Concilio di Nicea (325), Canone 8, DH 127: "E' necessario però, prima di tutto, che essi [i catari] promettano per iscritto [---] di rimanere in comunione con chi si è sposato due volte e con chi è venuto meno durante la persecuzione..." Cf. Henri Crouzel, *L'Église primitive face au divorce: du premier au cinquième siècle* (Paris: Beauchesne, 1971), 124. Inoltre, S. Epifanio di Salamina (m. 403), scrivendo contro i novazianisti, afferma che per il clero non è possibile un nuovo matrimonio dopo la morte di un coniuge, mentre per i laici lo è. *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis: Selected Passages*, trad. e ed. Philip R. Amidon (New York: Oxford University Press, 1990), 205.

¹⁶ Matthew Blastares, *Alphabetical Collection*, Gamma, chap. 4, su Laodicea 1, in Patrick Demetrios Viscuso, *Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2008), 95.

Vi sono alcuni testi ambigui, risalenti al IV secolo, che affrontano la questione del divorzio e di una seconda relazione adulterina. In essi si parla di ammettere alla Comunione chi ha intrapreso tale relazione illegittima, ma solo dopo un lungo periodo di penitenza (ad es., sette anni). Si considera inaccettabile, nondimeno, che questa seconda relazione – condannata espressamente come adulterina – continui. La lettura più naturale è che il pentirsi per l'adulterio facesse parte della penitenza necessaria per la Comunione¹⁷. Insomma, i Padri della Chiesa e i primi Concili costituiscono una testimonianza estremamente forte contro l'ammissione dei divorziati risposati alla Santa Comunione.

C-3. La prassi ortodossa orientale

Nella Chiesa primitiva si discuteva circa la possibilità di contrarre un nuovo matrimonio dopo la morte di un coniuge, tuttavia il divorzio e le seconde nozze erano proibiti (vedere sezione C-2, *supra*). Alcuni Padri orientali (ad es., S. Gregorio Nazianzeno) predicavano contro le leggi imperiali lassiste che consentivano di risposarsi. Gregorio ha definito le unioni successive alla prima come “indulgenza”, poi come “trasgressione” e infine come “porcile”¹⁸. Queste leggi non costituivano concessioni al divorzio e a nuovi matrimoni, bensì erano tentativi volti a ridimensionare le unioni successive, anche dopo la morte di un coniuge. Nel tempo, e sotto la pressione degli imperatori bizantini che imponevano la propria autorità in maniera aggressiva nei confronti della Chiesa orientale, i cristiani appartenenti a tale Chiesa sono giunti a confondere i “secondi matrimoni” dopo la morte di un coniuge con le nuove nozze ed a rileggere i testi patristici in tale ottica. Nel X secolo, l'imperatore bizantino Leone VI ha infatti obbligato gli ortodossi dell'oriente ad accettare il divorzio e le nuove nozze¹⁹. L'attuale visione ortodossa consente appunto, per la pratica dell'“economia”, un secondo e un terzo matrimonio dopo il divorzio, sebbene con riti nuziali celebrati al di fuori dell'Eucaristia. Dal momento che tali unioni non sono considerate come adulterine, i divorziati risposati sono ammessi alla Comunione.

Una prassi del genere si discosta dalla tradizione del tutto evidente della Chiesa primitiva, sia orientale che occidentale. Come dichiarato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1994: “Anche se è noto che soluzioni pastorali analoghe furono proposte da alcuni Padri della Chiesa ed entrarono in qualche misura anche nella prassi, tuttavia esse non ottennero mai il consenso dei Padri e in nessun modo vennero a costituire la dottrina comune della

¹⁷ Vedere, ad es., S. Basilio il Grande, Canone 77, nella Lettera 217 di S. Basilio. Nella sua Orazione 37.8, S. Gregorio Nazianzeno predica molto probabilmente di fronte alla corte di Teodosio a Costantinopoli perché fossero modificate le leggi permissive dell'Impero in materia di matrimonio. L'ambiguità della predicazione di Gregorio è chiarita nella sua Epistola 144, nella quale egli definisce il divorzio come “completamente in contrasto con le nostre leggi, benché in quelle dei Romani [dell'Impero] si giudica altrimenti”.

¹⁸ Gregorio Nazianzeno, Orazione 37.8.

¹⁹ Riguardo alla Novella 89 dell'Imperatore Leone, il teologo ortodosso John Meyendorff lamenta: “la Chiesa è stata obbligata non solo a benedire matrimoni che non approvava, ma pure a ‘scioglierli’ (cioè a consentire i ‘divorzi’). [---] La Chiesa ha dovuto pagare un prezzo oneroso per la nuova responsabilità sociale che aveva ricevuto; essa ha dovuto ‘secolarizzare’ la propria attitudine pastorale nei confronti del matrimonio e praticamente abbandonare la propria disciplina penitenziale”. John Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, 2nd ed. (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1975), 29.

Chiesa né a determinarne la disciplina”²⁰. Tale dichiarazione rispecchia fedelmente le testimonianze storiche.

Inoltre, la Chiesa cattolica ha più volte ribadito di non poter ammettere la prassi ortodossa. Il Secondo Concilio di Lione (1274), che si indirizzava nello specifico alla consuetudine della Chiesa ortodossa d’oriente, proclamò che “non è permesso a un uomo di avere contemporaneamente più mogli, né a una donna di avere più mariti. Sciolto invece il matrimonio per la morte dell’uno o dell’altro dei coniugi, essa [la Chiesa romana] dice che sono lecite successivamente le seconde e quindi le terze nozze”²¹.

In più, le proposte più recenti invocano ciò che neanche gli ortodossi d’oriente accetterebbero: la Comunione per coloro che contraggono unioni *civili* non consacrate (adulterine). Nella Chiesa ortodossa si ammettono alla Comunione i divorziati risposati solo se, per questi ultimi, le nozze successive alla prima sono state benedette nel rito della medesima Chiesa. In altre parole, ammettere alla Comunione richiederebbe inevitabilmente che la Chiesa cattolica riconoscesse e benedicesse i secondi matrimoni dopo il divorzio, il che è evidentemente contrario alla dottrina cattolica già stabilita e a quanto espressamente insegnato da Cristo.

C-4. Tali questioni sono state determinate nell’ambito delle controversie della Riforma

La Riforma ha apertamente contestato gli insegnamenti della Chiesa sul matrimonio e sulla sessualità umana, utilizzando argomenti abbastanza simili a quelli in uso oggi. Si faceva notare allora che il celibato dei sacerdoti fosse cosa troppo ardua, ben oltre ciò che la natura umana può affrontare, anche sotto la grazia²². Fu negata la natura sacramentale del matrimonio cristiano, così come la sua indissolubilità²³. In Germania venne introdotto il divorzio civile con il pretesto che non era lecito aspettarsi che lo Stato privilegiasse, promuovesse e difendesse il matrimonio a vita²⁴. Infatti, la Riforma ha ridefinito radicalmente il concetto stesso di unione matrimoniale.

Il Concilio di Trento ha reagito a questa crisi in quattro modi. In primo luogo, esso ha definito in forma dogmatica l’insegnamento tradizionale sulla sacramentalità e l’indissolubilità del matrimonio cristiano, identificando esplicitamente l’atto del risposarsi come un adulterio²⁵. In secondo luogo, il Concilio ha reso obbligatoria la forma pubblica ed ecclesiale del matrimonio, correggendo l’abuso di matrimoni privati o clandestini (in tali casi, un coniuge poteva talvolta far cessare l’unione coniugale basata esclusivamente sulla propria decisione privata e soggettiva, per poi risposarsi pubblicamente. Il Concilio ha proibito tale approccio arbitrario e soggettivo)²⁶. In terzo luogo, Trento ha ridotto a dogma la giurisdizione della Chiesa riguardo ai casi di matrimonio ed ha richiesto, nell’interesse dell’integrità dei

²⁰ Congregazione per la Dottrina della Fede, “Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la ricezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati” (1994), n. 4.

²¹ Professione di Fede di Michele Paleologo, DH 860.

²² Martin Luther, *An Appeal to the Ruling Class of German Nationality*, III, 14; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* IV, c. 13, nn. 15 & 17.

²³ Martin Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, § 5.

²⁴ Ved., ad es., Martin Luther, *Brief an den Rath zu Danzig*; Philip Melanchthon, *De Conjugio*, cited in Joyce, *Christian Marriage*, 409-29. Ved. altresì John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* IV, c.19, nn. 34-37.

²⁵ Concilio di Trento, Decreto e Canoni sul Matrimonio (1563), DH 1797-1812. Sul risposarsi inteso come adulterio, ved. il Can. 7.

²⁶ Concilio di Trento, Decreto *Tametsi* (1563), DH 1813-16.

sacramenti, che tali casi siano giudicati secondo norme oggettive all'interno dei tribunali ecclesiastici²⁷. In quarto luogo, il Concilio ha chiarito espressamente che gli adulteri incorrono nella perdita della grazia della giustificazione: “Gli adulteri” e “tutti gli altri che commettono peccati mortali”, “anche se non si perde la fede”, perdono “la grazia già ricevuta della giustificazione” e li si “esclude dal Regno di Dio”, a meno che essi non si pentano, desistano dal proprio peccato e lo detestino, e compiano una confessione sacramentale²⁸ (altrove, Trento ha decretato che essi non possono ricevere la Santa Comunione finché non abbiano seguito le suddette prescrizioni)²⁹.

E' semplicemente impossibile ammettere alla Santa Comunione coloro che perseverano nell'adulterio e allo stesso tempo affermare queste dottrine conciliari. Le definizioni tridentine di adulterio, giustificazione (il che implica la carità così come la fede) oppure il significato e l'importanza dell'Eucaristia sarebbero altrimenti modificate. La Chiesa, inoltre, non può trattare il matrimonio come un affare privato, né permettere che esso ricada sotto la giurisdizione dello Stato e neppure che esso sia qualcosa di risolvibile in base ad arbitrari giudizi di coscienza. Dopo un lungo dibattito, tali questioni sono state chiaramente risolte all'interno di un concilio ecumenico e nel modo più solenne. Queste dichiarazioni sono state poi più volte ribadite dal Magistero contemporaneo, anche nel Concilio Vaticano II e nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*³⁰.

C-5. Il precedente della Comunione anglicana moderna – Una strada pericolosa?

Durante lo scorso secolo, la Comunione Anglicana ha largamente seguito una prassi di adeguamento pastorale ai mutevoli costumi sociali e sessuali in Europa e nel Nord America. Ha liberalizzato il divorzio, permesso la contraccezione, ammesso alla Comunione e persino (in alcuni luoghi) al ministero ordinato persone coinvolte in attività omosessuali e cominciato a benedire unioni tra coppie dello stesso sesso. Alcuni fra questi cambiamenti sono stati inizialmente giustificati con il pretesto che essi sarebbero stati applicati solamente in casi rari, anche se poi tale consuetudine si è andata ampiamente diffondendo.

Ciò ha provocato aspre divergenze ed anche gravi divisioni, se non un vero e proprio scisma, all'interno della Comunione Anglicana. Nello stesso periodo, il numero di fedeli in Inghilterra e in America settentrionale è calato drasticamente. Mentre la causa di un crollo di così gravi dimensioni è ancora dibattuta, nessuno può ragionevolmente sostenere che l'adeguamento pastorale effettuato abbia aiutato la Comunione Anglicana (oppure altre denominazioni protestanti) a trattenere i fedeli.

Il Magistero cattolico non ha invece intrapreso questo cammino. Già nel 1930, il papa Pio XI ha previsto la seria minaccia costituita dalla contraccezione, dal divorzio e dall'aborto³¹,

²⁷ Concilio di Trento, Canone 12 sul Matrimonio, DH 1812. Pio VI chiarì successivamente il significato del Can. 12: “queste cause appartengono all'unico giudizio della chiesa [---] perché il contratto matrimoniale è veramente e propriamente uno dei sette sacramenti della legge evangelica”. Pio VI, *Deessemus nobis* (1788), DH 2598. Giovanni Paolo II ha reiterato tale concetto nel suo Discorso alla Rota Romana del 1995.

²⁸ Concilio di Trento, Decreto sulla Giustificazione (1547), c. 15, DH 1544; sulla necessità della confessione, vedere c. 14, DH 1542-43.

²⁹ Concilio di Trento, Decreto sull'Eucaristia (1555), DH 1646-47.

³⁰ *Lumen Gentium* (1964), n. 11; *Gaudium et Spes* (1965), nn. 47, 49, 50; CCC, nn. 1415; 1640, 1650. Ved. altresì Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio* (1981), nn. 13, 19, 20, 83, 84.

³¹ Pio XI, *Casti Connubii* (1930), DH 3715.

una concezione riaffermata da Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI e dal Vaticano II³². Giovanni Paolo II ha riaffermato gli insegnamenti della Chiesa sul divorzio, sulla contraccezione, sull'omosessualità e sull'aborto³³, evidenziando la finalità riproduttiva del matrimonio e ponendo un fondamento teologico per gli insegnamenti della Chiesa all'interno delle sue catechesi sulla teologia del corpo. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* conferma tale dottrina perenne, considerando la sessualità umana alla luce della virtù della castità³⁴. E nel 2003, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha dichiarato che il riconoscimento delle unioni omosessuali non può essere accettato nella maniera più assoluta; quest'argomento rientra nell'ambito della legge morale, accessibile alla ragione per mezzo della legge naturale³⁵.

Così, la Chiesa ha reso al mondo d'oggi una testimonianza coerente sulla piena verità circa la sessualità umana e la complementarietà dei sessi. Il bene della sessualità umana è intrinsecamente legato al potenziale di questa del generare nuova vita ed il suo posto più appropriato è all'interno di una vita condivisa, e basata su amore e fedeltà reciproci, tra un uomo e una donna. Queste sono verità di salvezza che il mondo ha bisogno di udire; la Chiesa cattolica è una voce sempre più solitaria nel proclamarle.

Benché le proposte in oggetto riguardino solamente i divorziati risposati, adottarle – anche come prassi “meramente” pastorale – significherebbe, per la Chiesa, accettare in linea di principio che l'attività sessuale, al di fuori di un matrimonio indissolubile e basato sulla fedeltà, sia compatibile con la comunione con Cristo e con la vita cristiana. Se così fosse, comunque, sarebbe difficile che la Chiesa potesse ancora rifiutarsi di ammettere alla Santa Comunione le coppie di conviventi non sposati, o quelle che vivono in unioni omosessuali, e così via. Infatti, la logica di tale posizione suggerisce che la Chiesa dovrebbe benedire relazioni come queste (così come sta facendo ora la Comunione Anglicana) ed accettare, altresì, tutto ciò che deriva dalla “liberazione” sessuale contemporanea. La Comunione per i divorziati risposati è solo l'inizio.

C-6. Comunione spirituale o sacramentale per i divorziati risposati?

E' stato osservato che i cattolici divorziati e risposati il cui primo matrimonio sia valido potrebbero accostarsi alla Santa Comunione secondo le seguenti argomentazioni: (1) il papa Benedetto XVI ha suggerito che tali persone dovrebbero fare una comunione spirituale; (2) ma un fedele che si accosta alla comunione spirituale è degno anche di ricevere la Santa Comunione in forma sacramentale; (3) quindi, i divorziati risposati dovrebbero essere ammessi alla Santa Comunione.

Il problema in questo caso è un utilizzo ambiguo della definizione “comunione spirituale”. In base al contesto, essa potrebbe riferirsi a: (a) l'ultimo frutto o effetto di una ricezione sacramentale dell'Eucaristia, in altri termini una perfetta comunione spirituale con Cristo in fede e carità; (b) la stessa comunione spirituale con Cristo, ma senza una Comunione sacramentale (ad es., un fedele che si comunica tutti i giorni ma che manca ad

³² Vedere, ad es., Pio XII, *Discorso alle partecipanti al Congresso della Unione Cattolica Italiana Ostetriche*, 29 ottobre 1951; Giovanni XXIII, *Mater et Magistra* (1961); *Gaudium et Spes*, nn. 48 & 51; Paolo VI, *Humanae Vitae* (1968).

³³ Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio* (1981); *Veritatis Splendor* (1993); *Evangelium Vitae* (1995).

³⁴ CCC nn. 1621-65; 2380-2400.

³⁵ Congregazione per la Dottrina della Fede, “Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali” (2003).

una messa feriale e quindi rinnova, attraverso un atto di fede vissuta, la perfetta comunione con Cristo precedentemente ricevuto in forma sacramentale); (c) il desiderio della Comunione per una persona consapevole di vivere in peccato mortale o in una situazione che oggettivamente contraddice la legge morale, quando la stessa persona non ha ancora una perfetta comunione con Cristo in fede e carità³⁶.

La terza accezione è estremamente diversa dalle altre due, poiché la persona in questione ha il desiderio dell'Eucaristia senza aver ancora rinunciato ad un grave impedimento per la perfetta comunione con Cristo (nei primi due casi, "comunione spirituale" si riferisce al compimento di questa perfetta comunione). E' senza dubbio un bene che un fedele che si trova in condizioni del genere asseconi un tale desiderio, giacché attraverso questo, e con l'aiuto della grazia, egli potrebbe finalmente convertirsi dal peccato e vedere ripristinata la pienezza della comunione ecclesiale e dello stato di grazia (la fede vivificata attraverso la carità, e quindi una piena comunione con Cristo). Tuttavia – e questa è la chiave – questo desiderio è prezioso *proprio in quanto lo aiuta a rinunciare all'impedimento*.

Se tale persona fosse ammessa all'Eucaristia senza aver rinunciato all'impedimento, la situazione potrebbe essere ancora peggiore. Quest'individuo, infatti, si accosterebbe ad una Comunione sacramentale mentre non è nella condizione di ricevere Cristo in fede e carità, per via della sua persistente affezione al peccato mortale oppure ad una situazione di vita oggettivamente disordinata. Egli potrebbe essere portato ad adattarsi nella convinzione della non problematicità della propria situazione. Chiaramente, il papa Benedetto XVI ha incoraggiato i divorziati risposati a coltivare il desiderio per l'Eucaristia affinché essi potessero conformarsi all'insegnamento di Cristo sul matrimonio, non certo perché si affrancassero da esso.

Per di più, ricevere l'Eucaristia – il sacramento di carità nel quale è presente Cristo in persona – mentre si è consapevoli di un peccato mortale, è di per sé un peccato mortale (1 Cor 11, 27-31). I divorziati risposati che sono ancora vincolati da un valido primo matrimonio vivono in aperta contraddizione rispetto al comandamento di Cristo; gli atti coniugali all'interno di una relazione del genere sono adulterini, un peccato grave. Tali persone non possono ricevere la Comunione.

D'altro canto, esse andrebbero incoraggiate a desiderare l'unione con Cristo e a pregare di ottenere la grazia di conformare le loro vite a Lui. Partecipare alla messa le aiuterà in questo viaggio dal peccato verso una nuova vita in Dio e nella Chiesa. Una Comunione sacramentale prematura, invece, sarà loro soltanto d'intralcio nel pervenire ad una vera e perfetta comunione spirituale con Cristo.

C-7. Il perdono è impossibile senza il pentimento ed il fermo proposito di emendarsi

E' stato suggerito che una persona divorziata e poi risposata civilmente, seppur ancora vincolata da un valido primo matrimonio, possa essere comunque ammessa al sacramento della Penitenza (e dunque alla Comunione), se "si pente realmente del fallimento nel primo matrimonio", se il primo matrimonio non può essere salvato oppure la nuova relazione non

³⁶ Ved. Paul J. Keller, "Is Spiritual Communion for Everyone?" *Nova et Vetera (English ed.)*, di prossima pubblicazione; Benoît-Dominique de La Soujeole, "Communion sacramentelle et communion spirituelle," *Nova et Vetera* 86 (2011): 147-53. Ved. anche S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* [da qui in poi "ST"] III, q. 80, aa. 1-4.

può essere abbandonata “senza altre colpe” e se la persona “si sforza di vivere al meglio delle sue possibilità il secondo matrimonio a partire dalla fede e di educare i propri figli nella fede”³⁷. Non si fa menzione del fatto di vivere come fratello e sorella; benché le parole “pentimento” e “conversione” siano certamente utilizzate, sembra implicito che la vita coniugale continuerebbe nella seconda relazione.

Secondo le parole di Cristo, “chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei (Mc 10, 11)”. Se un primo matrimonio è valido, allora chi si mette in condizione, consapevolmente e liberamente, di avere rapporti coniugali con un'altra persona (anche dopo un secondo matrimonio civile, e pur considerando le circostanze attenuanti summenzionate) commette adulterio. Oggettivamente, questa è materia grave e conduce al peccato mortale³⁸.

Ipotizzare che una persona che si trova in tale situazione possa ricevere il perdono nel sacramento della Penitenza, senza pentirsi realmente e confessare tale peccato, è semplicemente incompatibile con quanto sancito dalla dottrina cattolica. Questo concetto è infatti stato proclamato solennemente come un dogma cattolico e una materia di diritto divino. Come stabilisce il Canone 7 del Concilio di Trento sul sacramento della Penitenza: “Se qualcuno dirà che nel sacramento per la penitenza per ottenere la remissione dei peccati non è necessario di diritto divino confessare tutti e singoli i peccati mortali che si ricordano dopo debito e diligente esame [---] sia anatema”³⁹.

La scrittura afferma che il pentimento è necessario per il perdono dei peccati e la comunione con Cristo: “Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non mettiamo in pratica la verità” (1G 1, 6). Come ha scritto papa Giovanni Paolo II: “Senza una vera conversione, che implica un'interiore contrizione, e senza un sincero e fermo proposito di emendarsi, i peccati rimangono «non rimessi», come dice Gesù e con Lui la tradizione dell'Antica e della Nuova Alleanza”⁴⁰. Secondo Trento, è necessario “odiare [---] il peccato commesso” ed il “proposito di non peccare più” per essere perdonati.⁴¹

A prescindere da quale sia sacramento cui ci si riferisce (Penitenza oppure Eucaristia), la dottrina cattolica esclude la possibilità del perdono dei peccati senza la contrizione per tutti i peccati mortali ed il fermo proposito di correggersi. Suggestire una possibilità del genere ai divorziati risposati porterebbe questi ad allontanarsi dalla verità, con possibili conseguenze di estrema gravità per loro.

³⁷ Kasper, *The Gospel of the Family*, 32 & 45-46.

³⁸ CCC nn. 1856, 1858, 2380-81, 2400.

³⁹ Concilio di Trento, Canone 7 sul Sacramento della Penitenza (1551), DH 1707. Ved. CCC n. 1456, che ripete il testo di Trento parola per parola. Ved. anche il Decreto di Trento sulla Giustificazione (1547), DH 1542-44, che pure afferma questo concetto.

⁴⁰ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Dominum et Vivificantem* (1986), n. 42.

⁴¹ Concilio di Trento, Decreto sul Sacramento della Penitenza (1551), c. 4, DH 1676. Ved. anche CCC n. 1451.

C-8. Conseguenze del ricevere la Santa Comunione mentre si è in peccato mortale

L'Eucaristia è sacra, e quindi richiede santità. Noi veneriamo ed adoriamo questo sacramento perché in esso è realmente presente Cristo stesso. S. Paolo ha ammonito coloro che lo ricevono indegnamente: “Chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna” (1 Cor 11, 29). La Chiesa ha sempre relazionato questo concetto a chi è in peccato mortale. Come dichiarato dal Concilio di Trento: “quelli che sanno di essere in peccato mortale, per quanto si credano contriti, devono accostarsi prima al sacramento della penitenza, se vi è un confessore. Se poi qualcuno crederà di poter insegnare, predicare o affermare pertinacemente il contrario, o anche di difenderlo in pubbliche discussioni, sia perciò stesso scomunicato”⁴².

La ragione del “preoccupante” monito (come lo definisce Trento) è semplice: il segno e il significato della Comunione è l'essere uniti a Cristo. Chi manca della fede animata dalla carità soprannaturale non è, e non può essere, unito a Cristo. Per definizione, una persona in peccato mortale manca di tale carità. Se essa dovesse ricevere l'Eucaristia, il suo atto si porrebbe in contraddizione con ciò che il sacramento stesso significa. Questo è, propriamente parlando, un sacrilegio⁴³.

Il rimedio sacramentale appropriato per chi si trova in peccato mortale è la confessione, in cui il peccatore esprime il proprio pentimento ed il fermo proposito di non peccare più. In *Ecclesia de Eucharistia*, S. Giovanni Paolo II parla a lungo a questo proposito. “La celebrazione dell'Eucaristia [---] non può essere il punto di avvio della comunione, che presuppone come esistente, per consolidarla e portarla a perfezione”⁴⁴. Cita poi S. Giovanni Crisostomo: “«Anch'io alzo la voce, supplico, prego e scongiuro di non accostarci a questa sacra Mensa con una coscienza macchiata e corrotta. Un tale accostamento, infatti, non potrà mai chiamarsi comunione [---], ma condanna, tormento e aumento di castighi»”⁴⁵. Giovanni Paolo II conclude dunque solennemente: “Desidero quindi ribadire che *vige e vigerà* sempre nella Chiesa la norma con cui il Concilio di Trento ha concretizzato la severa ammonizione dell'apostolo Paolo affermando che, al fine di una degna ricezione dell'Eucaristia, «si deve premettere la confessione dei peccati, quando uno è conscio di peccato mortale»”⁴⁶.

E' davvero difficile immaginare come questo insegnamento potrebbe essere modificato senza minare la dottrina sull'Eucaristia. Anzi, come dichiarato dalla Commissione Teologica Internazionale (a proposito dell'ammissione dei divorziati risposati alla Comunione), “se essa [la Chiesa] 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”⁴⁷.

⁴² Concilio di Trento, Canone 11 sull'Eucaristia (1555), DH 1661.

⁴³ Ved. CCC n. 2120, che lo identifica come un peccato contro il primo comandamento; ved. anche ST III, q. 80, a. 5.

⁴⁴ Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia* (2003), n. 35.

⁴⁵ Ibid., n. 36.

⁴⁶ Ibid. Siamo noi che sottolineamo.

⁴⁷ Commissione Teologica Internazionale, “Le «sedici tesi cristologiche» di Gustave Martelet, S.I., approvate «in forma generica» dalla Commissione Teologica Internazionale”, *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio* (1977), n. 12.

C-9. Risuscitare una teoria morale ormai respinta?

Consideriamo una coppia di divorziati risposati i quali, pur consapevoli della validità del primo matrimonio, continuano nonostante tutto a vivere come marito e moglie. Ciò equivale ad ammettere l'adulterio e quindi il peccato mortale. Secondo gli insegnamenti della Chiesa, tale coppia andrebbe aiutata a capire che, persistendo in quello stato spirituale, deve astenersi dall'Eucaristia.

Esiste un'alternativa? Sarebbe ammissibile ritenere valido il primo matrimonio e, nello stesso tempo, considerare la relazione di tipo sessuale che perdura nella coppia come problematica, da un punto di vista morale, o per lo meno non pienamente conforme con il Vangelo, e, malgrado ciò, sostenere che, almeno in determinati casi, le persone coinvolte in questo tipo di relazione non rinnegano la propria fede in Dio e il proprio amore per Lui, che esse sono ancora in un rapporto di amicizia con Lui e che dunque possono ricevere efficacemente l'Eucaristia? Magari tali persone dovrebbero essere addirittura incoraggiate a ricevere la Comunione, almeno secondo chi teorizza che l'Eucaristia rafforzerà la loro relazione con Dio e donerà loro nuove grazie, aiutandole a crescere come discepoli di Cristo. Questo modo di vedere le cose dipende da una versione ampiamente diffusa della teoria della "opzione fondamentale", la quale sostiene che si possa distinguere il comportamento reale di una persona dal suo orientamento esistenziale verso Dio o lontano rispetto a Lui. Le coppie dovrebbero essere messe in guardia dall'ambigua consolazione fornita da un approccio del genere, per due motivi fondamentali.

Il primo è l'autorità d'insegnamento della Chiesa stessa. La lettera enciclica *Veritatis Splendor* condanna espressamente le posizioni della teoria della "opzione fondamentale", negando che l'uomo "potrebbe, in virtù di un'opzione fondamentale, restare fedele a Dio, indipendentemente dalla conformità o meno di alcune sue scelte e dei suoi atti determinati alle norme o regole morali specifiche"⁴⁸. "Con ogni peccato mortale commesso deliberatamente, [egli] offende Dio; [---] pur conservandosi nella fede, egli perde la «grazia santificante», la «carità» e la «beatitudine eterna». «La grazia della giustificazione – insegna il Concilio di Trento –, una volta ricevuta, può essere perduta non solo per l'infedeltà, che fa perdere la stessa fede, ma anche per qualsiasi altro peccato mortale»"⁴⁹.

Il secondo è inerente alla stessa teoria dell'opzione fondamentale: un'opzione fondamentale si verifica quando un individuo prende una decisione fondamentale per l'orientamento della propria vita. La scelta di consumare regolarmente rapporti sessuali al di fuori di un matrimonio valido è sicuramente una decisione in tal senso. Essa va a costituire un'abitudine consapevole ed un modo di vivere. E' oltremodo difficile considerare questo come un fugace peccato di debolezza o di passione.

Certamente, non sussiste alcun problema per le coppie di risposati che tentano di vivere come fratello e sorella e alle volte falliscono. Queste possono (e già lo fanno) confessare la propria caduta; in linea di principio, possono ricevere la Comunione. Il problema sorge, semmai, se esse non hanno intenzione di astenersi dai rapporti sessuali. In questo caso, non è più una questione di lotta per vivere nella continenza. Ammetterle

⁴⁸ *Veritatis Splendor*, n. 68

⁴⁹ Ibid.

all'Eucaristia non le aiuterà a superare il loro attaccamento al peccato, ma più probabilmente le confermerà nella scelta che hanno già fatto.

C-10. Ammettere i divorziati risposati alla Comunione provocherebbe grave scandalo

“Lo scandalo è l’atteggiamento o il comportamento che induce altri a compiere il male. Chi scandalizza si fa tentatore del suo prossimo”⁵⁰. Il cattivo esempio di una persona fornisce informazioni sbagliate all’intelletto di un’altra o ne indebolisce la volontà, inducendola a peccare.

La Chiesa ha costantemente ribadito che risposarsi dopo un divorzio causa grave scandalo. Il Vaticano II ha definito il divorzio una “piaga” e denunciato “l’effetto oscurante” che esso esercita sulla “dignità” del “matrimonio e della famiglia”⁵¹. Come spiega il *Catechismo*: “Il divorzio è immorale” poiché “esso introduce disordine nella cellula familiare e nella società. Tale disordine genera gravi danni: per il coniuge, che si trova abbandonato; per i figli, traumatizzati dalla separazione dei genitori, e sovente contesi tra questi; per il suo effetto contagioso, che lo rende una vera piaga sociale”⁵². Risposarsi dopo il divorzio amplifica tale scandalo⁵³.

Qualcuno potrebbe obiettare che la maggiore frequenza dei casi di divorzio oggi, nonché la diffusione globale di tale fenomeno, riducano di fatto ogni scandalo e questa sarebbe una ragione per ammettere i divorziati risposati alla Comunione. “Chi mai potrebbe scandalizzarsene oggi?”.

Questo atteggiamento trae in inganno circa il male insito nello scandalo, che non è semplicemente un turbamento psicologico, bensì l’indurre altri a peccare. Chi provoca lo scandalo può anche non avere l’intenzione di tentare il suo prossimo; la tentazione, però, è un effetto del peccato in sé. Quando infatti il peccato diviene socialmente accettato, lo scandalo aumenta invece di diminuire. Ogni persona che cede al peccato mette in pericolo la volontà di altri di resistere ad esso e fa crescere la pressione sociale ad accettarlo. Infatti, la Chiesa insegna che l’accettazione diffusa di un comportamento peccaminoso crea una struttura sociale di peccato, un’istituzionalizzazione dello scandalo⁵⁴. Il cristiano trova quindi sempre più difficile vivere in una società del genere senza cooperare con il comportamento peccaminoso o tollerandolo. La Chiesa, dunque, esorta i fedeli a resistere a tali strutture di peccato.

Nella *Familiaris Consortio*, Giovanni Paolo II ha indicato lo scandalo come una ragione per cui i divorziati risposati non possono ricevere la Santa Comunione: “se si ammettessero queste persone all'Eucaristia, i fedeli rimarrebbero indotti in errore e confusione circa la dottrina della Chiesa sull’indissolubilità del matrimonio”⁵⁵. Allontanarsi da questa tradizionale proibizione indurrebbe i fedeli a credere, almeno implicitamente, che divorziare e risposarsi sono cose accettabili. In più, farebbe sorgere la questione del perché altre persone

⁵⁰ CCC n. 2284.

⁵¹ *Gaudium et Spes*, n. 47.

⁵² CCC n. 2385.

⁵³ CCC n. 2384.

⁵⁴ *Gaudium et Spes*, n. 25; Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et Paenitentia* (1984), n. 16, e *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), n. 36. Su tali strutture e su matrimonio cristiano e famiglia, ved. *Familiaris Consortio*, n. 81.

⁵⁵ *Familiaris Consortio*, n. 84.

che vivono in peccato grave non possano anch'esse ricevere la Comunione. Lo scandalo dunque crescerebbe.

Ricevere la Santa Comunione è, oggettivamente, un segno di comunione con Cristo e quindi con la Chiesa; significa, infatti, proclamare pubblicamente che chi si accosta a questo sacramento vive nel rispetto della fede e della morale cristiana. Ammettere all'Eucaristia coloro che si trovano in una condizione pubblica di peccato porterebbe altri a concludere che gli insegnamenti della Chiesa su quel determinato peccato non sono di fondamentale importanza e che il peccato si può tollerare. Questo è il senso dello scandalo.

D. Analisi di proposte per la modifica del processo di nullità

D-1. La fede autentica è necessaria perché un matrimonio sia valido?

Qualcuno afferma alle volte che, quando una coppia si sposa in chiesa senza impegnarsi autenticamente nella fede della Chiesa o senza comprendere la dimensione sacramentale del matrimonio (ad esempio, una coppia istruita male nel catechismo, formata da persone solo nominalmente cattoliche ma per il resto prive di un impegno personale con la fede), vi è qualcosa di mancante nel sacramento stesso, nonostante le parti abbiano manifestato il proprio consenso in modo formalmente valido per la Chiesa cattolica. Tale argomentazione è incompatibile con la dottrina cattolica e la prassi pastorale, per tre ragioni.

In primis, la Chiesa proclama che vincoli matrimoniali indissolubili e sacramentali possono essere contratti tra cattolici e non cattolici che siano battezzati (ad es., ortodossi o protestanti)⁵⁶. In tali casi, il non cattolico non professa la fede cattolica nella piena integrità di questa. Allo stesso modo, quando una coppia protestante diviene cattolica, la Chiesa considera il matrimonio della coppia medesima come sacramentale e indissolubile, anche se i coniugi, prima di convertirsi, non credevano che il matrimonio fosse un sacramento e ne intendevano solo le finalità naturali⁵⁷. Eppure, l'argomentazione di cui sopra suggerisce che la professione integrale della fede cattolica sia necessaria per la validità sacramentale. Questo renderebbe di fatto non sacramentali tutti i matrimoni misti e quelli tra non cattolici.

In secondo luogo, un siffatto ragionamento minerebbe un pilastro centrale dell'economia sacramentale: la validità dei sacramenti non dipende dal fatto che il ministro sia in stato di grazia (cosa che, in definitiva, non è conoscibile) ma dalla correttezza della forma e dalla materia. Gli sposi sono i ministri del matrimonio. Se gli sposi mancano di fede formata (ad es., se essi non sono in grazia di Dio), allora potrebbero non beneficiare degli *effetti* del sacramento derivanti dalla grazia, tuttavia *il sacramento in sé è valido*, assumendo che essi si siano scambiati un valido consenso ed abbiano manifestato l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, come ha espressamente dichiarato Benedetto XVI⁵⁸. Infatti, tale questione è stata risolta nella controversia del IV secolo con i donatisti, i quali avevano affermato, così come l'argomentazione di cui sopra, che i ministri non in stato di grazia non potevano impartire validamente i sacramenti

⁵⁶ Benedetto XIV, *Matrimonia quae in locis*, (1741), DH 2515-20; Codice di Diritto Canonico, c. 1055 §1, c. 1059.

⁵⁷ Ved. *Matrimonia quae in locis*, DH 2517-18; c. 1099.

⁵⁸ Benedetto XVI, Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale della Rota Romana, 26 gennaio 2013: "Il patto indissolubile tra uomo e donna, non richiede, ai fini della sacramentalità, la fede personale dei nubendi; ciò che si richiede, come condizione minima necessaria, è l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa". Cf. c. 1060; CCC, n. 1640.

In terzo luogo, questa visione delle cose andrebbe a modificare l'insegnamento esplicito della Chiesa, che cioè un valido matrimonio richiede solamente che una persona intenda i beni naturali del matrimonio medesimo. Come spiegato da Giovanni Paolo II, "La Chiesa non rifiuta la celebrazione delle nozze a chi è *bene dispositus*, anche se imperfettamente preparato dal punto di vista soprannaturale, purché abbia la retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità. Non si può infatti configurare, accanto al matrimonio naturale, un altro modello di matrimonio cristiano con specifici requisiti soprannaturali"⁵⁹. Invero, nel suo discorso alla Rota Romana del 2013, Benedetto XVI ha risposto direttamente all'osservazione secondo cui la mancanza di fede invalida il matrimonio ed ha palesemente riaffermato l'insegnamento di Giovanni Paolo II, per il quale intendere le finalità naturali del matrimonio è sufficiente⁶⁰.

D-2. La nullità non può essere garantita in assenza di competenza e procedure canoniche

Il processo per la dichiarazione della nullità di un matrimonio non è una procedura come un'altra: esso è essenzialmente collegato con l'insegnamento perenne della Chiesa espresso dal canone 1141: "Il matrimonio *rato e consumato* non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte". A sottolineare questo canone sono due allocuzioni rotali di Pio XII e, soprattutto, la *Gaudium et Spes* 48. Oltre a ciò, il matrimonio ha il favore del diritto: deve essere ritenuto valido fino a che non sia provato il contrario (c. 1060). La procedura di nullità di un matrimonio è volta alla dichiarazione di un fatto giuridico ed è una ricerca della verità. Il giudice deve avere la certezza morale della nullità dell'unione coniugale per poter pronunciare la sentenza (c. 1608 §1). Le norme del Codice di Diritto Canonico e dell'istruzione *Dignitas connubii*⁶¹ salvaguardano questa ricerca della verità e salvaguardano dalla misericordia fasulla contro la quale S. Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno messo in guardia nelle loro rispettive allocuzioni rotali del 1990 e del 2010.

Nulla può garantire meglio che i casi inerenti al matrimonio saranno trattati con giustizia ed efficienza se non il fatto che si osservino scrupolosamente le norme procedurali e sostanziali di diritto canonico e che tali norme siano sostenute da una corretta comprensione teologica. Questo, però, dipende da una corretta formazione canonica e teologica dei ministri del tribunale, i quali devono *sentire cum Ecclesia*.

La mancanza di tali requisiti essenziali è spesso la fonte primaria di problemi per il processo di nullità. Ad esempio, la Rota Romana è a volte criticata perché impiega anni a risolvere dei casi, ma il problema spesso si origina nei tribunali di prima istanza, ove i casi in questione non sono stati istruiti correttamente e ove le procedure non sono state seguite. E' estremamente difficile (se non impossibile) rettificare a un livello più alto ciò che è stato fatto impropriamente in prima istanza. La formazione primaria e l'aggiornamento continuo sono pertanto la chiave per far funzionare bene un intero processo. Questa è la ragione per cui i ministri del tribunale devono per prima cosa conseguire un grado accademico come canonisti

⁵⁹ Giovanni Paolo II, "Discorso ai Prelati Uditori, Officiali e Avvocati del Tribunale della Rota Romana, in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziario", 30 gennaio 2003; "Discorso alla Rota Romana", 27 gennaio 1997.

⁶⁰ Benedetto XVI, "Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale della Rota Romana", 26 gennaio 2013.

⁶¹ Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Istruzione "*Dignitas connubii* da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio" (2005).

(cc. 1420 §4, 1421 §3 e 1435). Inoltre, i ministri del tribunale devono avere a disposizione il tempo necessario per dedicarsi ai casi loro assegnati, preferibilmente senza essere gravati di altri compiti che portino loro via ulteriore tempo.

Se i casi vengono istruiti nella maniera corretta, il requisito della doppia sentenza conforme non è un ostacolo, bensì una garanzia di giustizia. La procedura è alquanto semplice ed il riesame obbligatorio della prima sentenza costituisce un pratico incentivo, per il tribunale di prima istanza, ad attenersi scrupolosamente alla legge. Abbandonare questa seconda revisione condurrebbe sicuramente ad un calo della qualità nei servizi del tribunale di prima istanza.

Un approccio pastorale è spesso visto come in contrasto con quello canonico. Questa è una falsa dicotomia. Benedetto XVI ha esortato i seminaristi a “comprendere e - oso dire – ad amare il diritto canonico nella sua necessità intrinseca e nelle forme della sua applicazione pratica: una società senza diritto sarebbe una società priva di diritti. Il diritto è condizione dell’amore”⁶². Un approccio canonico è pastorale nella sostanza, giacché stabilisce le condizioni realmente necessarie per cambiare i cuori. Quando ciò non avviene, significa che andata perduta l’essenza stessa del diritto canonico. Sfortunatamente, quello che è spesso definito un approccio pastorale conduce a sentenze arbitrarie e quindi ingiuste. E’ questo il pericolo imminente quando si pensa di abbandonare le procedure stabilite dal diritto.

D-3. L’inammissibilità di sentenze arbitrarie e personalizzare nei casi matrimoniali

E’ possibile che un approccio più pastorale nei casi di nullità sostituisca un processo giuridico? Si presume spesso che ad oggi il processo canonico sia impersonale, burocratico e privo di sensibilità nei confronti della singolarità della dimensione personale o di particolari situazioni. In più, alcuni divorziati risposati sono soggettivamente certi in coscienza che il loro precedente matrimonio non fosse valido. Il loro pastore potrebbe dar loro ragione. In casi come questi, perché non permettere dunque una risoluzione di nullità attraverso un personale discernimento che coinvolga un individuo e il suo pastore, oppure un prete nominato come vicario episcopale speciale per tali situazioni?

Quesiti come quello succitato hanno una lunga storia. Durante la Riforma, vari protestanti proposero che, in determinati casi, potesse essere possibile divorziare se un decreto di divorzio fosse stato emesso dalle autorità civili, indipendentemente dai tribunali ecclesiastici. Il Concilio di Trento ha condannato tale posizione: “Se qualcuno dirà che le cause matrimoniali non sono di competenza dei giudici ecclesiastici, sia anatema”⁶³. Papa Pio VI chiarì successivamente che tali casi appartengono esclusivamente ai tribunali della Chiesa, poiché è a rischio la validità sacramentale⁶⁴. Il Magistero più recente ha definitivamente escluso risoluzioni soggettive di casi di nullità (ad es. una “soluzione attraverso la via di foro interno”)⁶⁵.

⁶² Benedetto XVI, Lettera ai Seminaristi, 18 ottobre 2010: *AAS* 102 (2010) 796.

⁶³ Concilio di Trento, Canone 12 sul Matrimonio (1563), DH 1812.

⁶⁴ Pio VI, *Deessemus nobis* (1788), DH 2598.

⁶⁵ Perciò, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha rigettato una “soluzione attraverso la via di foro interno” per le nullità, con espressa approvazione del papa Giovanni Paolo II, nella “Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la ricezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati”, 14 settembre 1994, in *AAS* 86 (1994): 974–79. Ved. altresì: Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, “Circa

Perché le decisioni sulla libertà di un individuo di sposarsi non possono essere prese in un processo privato? *In primis* perché, anche a livello naturale, il matrimonio è un atto permanente e pubblico tra un uomo e una donna, che stabilisce una famiglia, la base per la società. Non esistono, pertanto, risoluzioni di casi matrimoniali “puramente private” o “puramente interne”. In secondo luogo, il matrimonio tra due battezzati è un sacramento. La ricezione di ogni sacramento è un atto ecclesiale, mai totalmente privato. Per questo motivo è opportuno che sia la Chiesa a giudicare la validità dei sacramenti in base a criteri oggettivi. Inoltre, praticare un processo personalizzato produrrebbe con molta facilità gravi ingiustizie. Consideriamo un marito tentato di commettere adulterio. Quest'uomo potrebbe istituire un giudizio privato basato sull'erronea consapevolezza che il suo matrimonio non sia valido e, pertanto, che egli sia libero di andar via di casa e magari di sposare un'altra donna. Il suo pastore potrebbe non essere in grado di conoscere tutta la verità senza condurre un'inchiesta, per la quale sarebbe comunque necessaria una qualche forma di processo. Questo è esattamente il compito di un tribunale matrimoniale, ovvero il luogo più appropriato per procedere con tutele adeguate per le persone coinvolte. Per di più, la moglie e la famiglia della vittima hanno dei diritti che la Chiesa è tenuta a preservare nella giustizia. Pur mettendo da parte le implicazioni per l'integrità del sacramento, consentire l'emissione di una sentenza scorretta derivante da un processo privato comporterebbe un grave danno per la moglie dell'uomo in questione, per la famiglia di lui e, altresì, per l'intera comunità. Alla fine, sarebbe il caos. Se un sacerdote respinge una “risoluzione” ma un altro la approva, oppure se una coppia non risulta sposata ma si comporta come se lo fosse, la vita della Chiesa sarà inevitabilmente deturpata da confusione e scandalo.

E. Elementi di una proposta positiva per i prossimi Sinodi

Gli insegnamenti della Chiesa sul matrimonio, sulla sessualità e sulla virtù della castità derivano da Cristo e dagli apostoli; essi sono perenni. Non possono essere cambiati, anzi, vi è la necessità di tornare ad enunciarli continuamente. Data la crisi della famiglia e del matrimonio nella nostra epoca, tale incombenza è particolarmente doverosa. Ci sembra, dunque, che i seguenti punti possano servire a tale scopo.

Prima di tutto, rinnovare e approfondire la comprensione e la pratica della virtù della castità costituirebbe un positivo passo in avanti rispetto alla riedificazione della vita familiare. Nel mondo contemporaneo assistiamo a una vera e propria crisi della castità, la quale gioca un ruolo di primo piano nella crisi del matrimonio e della vita familiare. La cultura secolare di oggi non riconosce il valore intrinseco di tale virtù e dubita del fatto che essa possa essere realmente vissuta. E' questo il caso, infatti, anche di alcune coppie sposate all'interno della Chiesa e persino per alcuni membri del clero, come abbiamo potuto constatare attraverso i recenti scandali. Sarebbe davvero importante difendere, spiegare ed istruire riguardo alla pratica e alla libertà della vita di castità – ed anche all'“antropologia della castità”. Affrontare la tematica della vera e propria epidemia della pornografia, dei pericoli che questa produce per la famiglia e fornire raccomandazioni pratiche per una risposta pastorale a chi è affetto da una piaga del genere sarebbe altrettanto rilevante.

Secondariamente, varrebbe la pena di parlare di nuovo dell'amore trasformante e della misericordia di Dio, la quale non si limita a perdonare il peccato passato, ma trasforma la persona dal didentro, perché essa possa vivere libera dal vizio e dal peccato. Che la grazia divina non perdoni soltanto ma guarisca ed elevi chi la accoglie è un tratto distintivo dell'insegnamento cattolico. Spiegare come ciò funzioni nei singoli sacramenti (specialmente il Matrimonio, la Penitenza e l'Eucaristia), rinforzare la catechesi su questo punto ed incoraggiare la prassi di una regolare e degna ricezione di tali sacramenti (soprattutto la Penitenza, senza la quale è difficile pensare di sradicare i vizi e coltivare le virtù), sarebbe senza dubbio un altro considerevole passo avanti.

Proprio la buona novella sulla grazia e sulla misericordia costituisce una dimensione della verità completa intorno al matrimonio. Quando si proclama il Vangelo con amore e speranza, la verità di questo ha il potere di condurre coloro che lo ascoltano ad incontrare Gesù in persona, e dunque ad essere cambiati dalla Sua grazia. La Verità predicata da Cristo – compresa quella sulla sessualità umana – libera il peccatore e gli garantisce, per mezzo della grazia, una via d'uscita, un cammino di speranza.

In terzo luogo, con rispetto ai divorziati risposati, i Sinodi potrebbero indagare su come costituire delle strutture pastorali al fine di implementare l'insegnamento della *Familiaris Consortio* nella realtà. I divorziati risposati dovrebbero infatti essere "esortati ad ascoltare la Parola di Dio, a partecipare al sacrificio della Messa, a perseverare nella preghiera, ad adoperarsi maggiormente in opere di carità ed iniziative della comunità in favore della giustizia, ad educare i figli nella fede cristiana, a coltivare lo spirito e le opere di penitenza per invocare così, di giorno in giorno, la grazia di Dio. La Chiesa preghi per loro, li incoraggi, si dimostri madre misericordiosa e li sostenga quindi nella fede e nella speranza"⁶⁶. Che cosa si può fare, a livello diocesano e parrocchiale, per facilitare una maggiore sollecitudine pastorale per chi vive in una condizione del genere? Concedere la Comunione è, in un certo senso, troppo e troppo poco. Bisogna far conoscere la verità sulla situazione, con compassione e misericordia, ma anche con franchezza, pazienza e preghiera.

In quarto luogo, occorre realmente rafforzare, in molti luoghi, il percorso di preparazione al matrimonio. Infatti, la costruzione di una famiglia sana dipende anche da una buona formazione sui sacramenti della Penitenza, della Santa Comunione e della Confermazione. Sarebbe davvero di grande aiuto un aggiornamento ed un aumento della preparazione in vista dei sacramenti.

Il quinto punto della proposta è un potenziamento dei tribunali di prima istanza. Questi forniscono un servizio essenziale che non può essere derogato ad altri senza causare problemi ancora maggiori. I ministri di questi tribunali dovrebbero possedere un'adeguata formazione canonica e teologica e sarebbe raccomandabile far seguir loro un programma di aggiornamento continuo (come avviene di solito anche per gli avvocati civili). Sarebbe opportuno che i tribunali fossero dotati di personale adeguato e fossero supportati per far sì che i singoli casi vengano trattati con celerità, pur attenendosi scrupolosamente alle norme ed alle procedure canoniche. Chi è assegnato ai tribunali dovrebbe avere a disposizione un tempo sufficiente per dedicarsi alle proprie incombenze e non dovrebbe essere gravato di ulteriori compiti che lo distolgano da tali mansioni.

⁶⁶ *Familiaris Consortio*, n. 84.

Infine, occorre che i Sinodi riaffermino che l'insegnamento della Chiesa su matrimonio e sessualità non comporta pregiudizio, bigottismo o condanna delle persone, ma piuttosto mira all'autentico bene di tutto il genere umano. Ciò è valido in particolare riguardo all'omosessualità, dato che molti cattolici di oggi si trovano a fronteggiare un'immensa pressione per conformarsi ad un pensiero condiscendente e secolare che considera irrazionale ogni opposizione nei confronti di tale fenomeno (fornire strategie pratiche per un'adeguata cura pastorale delle persone con tendenze omosessuali sarebbe altrettanto raccomandabile). Esporre chiaramente la verità sulla legge naturale e sulla vocazione universale dell'amore cristiano rinforzerebbe la famiglia contro le potenti e destabilizzanti correnti che si impongono oggi un po' dappertutto.

F. Conclusione

La Chiesa è sostenuta in ogni epoca dallo Spirito Santo, che le è stato promesso da Cristo stesso (Gv 15, 26). Perciò, ogniqualvolta si trova ad affrontare grandi sfide nell'evangelizzazione, essa sa anche che Dio le concederà certamente le grazie necessarie per la sua missione. Molti uomini e donne della nostra epoca si trovano a dover subire grandi sofferenze. La rivoluzione sessuale ha provocato milioni di vittime. Tanti hanno profonde ferite, difficili da guarire. Per quanto problematica sia tale situazione, essa rappresenta altresì un'importante opportunità apostolica per la Chiesa. L'essere umano è spesso consapevole dei propri fallimenti e pure delle proprie colpe, ma non del rimedio offerto dalla grazia e dalla misericordia di Cristo. Soltanto il Vangelo può realmente soddisfare i desideri del cuore umano e guarire le gravissime ferite presenti oggi nella nostra cultura.

L'insegnamento della Chiesa sul matrimonio, sul divorzio, sulla sessualità umana e sulla castità è certamente difficile da accogliere. Cristo stesso ne era consapevole quando l'ha proclamato. Tuttavia, questa verità porta con sé un autentico messaggio di libertà e speranza: esiste una via d'uscita dal vizio e dal peccato. Esiste una via che conduce verso la felicità e l'amore. Richiamando queste verità, la Chiesa può accettare il compito dell'evangelizzazione nel nostro tempo con gioia e speranza.