

S
tudi e commenti | FAMIGLIA

La famiglia cambiata

Complessità delle relazioni familiari

Lisa Sowle Cahill

L'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* esprime la *leadership* di papa Francesco nell'introdurre nella visione cattolica della vita della famiglia non solo una celebrazione dell'amore, dell'intimità e della gioia, ma anche una nuova valutazione pastorale e teologica delle famiglie in situazioni difficili. Questo riflette la generosità di spirito e la compassione che papa Francesco spesso esprime come «misericordia», il «vero volto dell'amore».¹ In modo ugualmente significativo, *Amoris laetitia* rappresenta un nuovo approccio nella teologia morale cattolica, offrendo un inquadramento per discernere e valutare responsabilità e situazioni reali della famiglia.

Io apprezzo l'equilibrio in materia di genere rappresentato da questa raccolta di saggi e dal convegno che li ha prodotti.² Apprezzo anche la diversità delle situazioni di vita rappresentate dai relatori e la diversità delle specializzazioni teologiche. Sono donna, figlia, sorella, moglie e madre. Io e mio marito ci siamo sposati nel 1972 e abbiamo cinque figli adulti. Sono bianca, docente universitaria, nordamericana e specializzata in teologia morale. Mi interessa specialmente dell'uguaglianza di genere e della diversità delle culture e delle prospettive esistenti nella Chiesa cattolica a livello universale. Menzionare semplice-

¹ L. BORDONI, «Pope Francis: "Mercy is the true face of love"», in *Vatican News* 14.7.2019, <https://bit.ly/3zniS47>. Questo articolo riporta la riflessione dell'*Angelus* domenicale di papa Francesco (14.7.2019).

² Convegno internazionale di teologia morale «Pratiche pastorali, esperienza di vita e teologia morale: *Amoris laetitia* tra nuove opportunità e nuovi cammini», 11-14.5.2022, sponsorizzato dalla Pontificia università gregoriana e dal Pontificio istituto teologico Giovanni Paolo II su matrimonio e famiglia e organizzato da Miguel Yañez si e don Maurizio Chiodi.

Lisa Sowle Cahill, Hélène Bricout,
Alain Thomasset

Nell'ambito dell'Anno «Famiglia *Amoris laetitia*», lanciato nel 2021 da papa Francesco e conclusosi a Roma il 26 giugno 2022 con il X Incontro mondiale delle famiglie, dall'11 al 14 maggio si è svolto a Roma un Convegno internazionale di teologia morale su «Pratiche pastorali, esperienza di vita e teologia morale: *Amoris laetitia* tra nuove opportunità e nuovi cammini», organizzato su impulso del Dicastero per i laici, la famiglia e la vita dalla Pontificia università gregoriana e dal Pontificio istituto teologico Giovanni Paolo II per le scienze del matrimonio e della famiglia.

Rimandando per una lettura complessiva all'articolo su *Regno-att.* 12,2022,362, proponiamo qui in versione integrale tre relazioni sugli sviluppi nella morale familiare maturati nella riflessione teologica e nei Sinodi 2014 e 2015 sulla famiglia e avallati dall'esortazione pastorale postsinodale *Amoris laetitia*.

– «**Complessità delle relazioni familiari. Realtà sociali, dilemmi pastorali, comprensione morale**», di Lisa Sowle Cahill (Boston College, Boston);

– «**I sacramenti, per nutrire la vita coniugale e familiare**», di Hélène Bricout (Institut catholique, Parigi);

– «**Coscienza, norme e discernimento**», di Alain Thomasset si (Centre Sèvres, Parigi).

Gli Atti completi sono in corso di pubblicazione.

Stampa da file in nostro possesso. Nostra traduzione rispettivamente dall'inglese e dal francese.

S tudi e commenti

mente questi fatti è già di per sé evocare le complessità della vita familiare e della riflessione teologica sulle famiglie. Partirò da alcuni dilemmi reali che devono affrontare le famiglie a livello mondiale, quindi passerò alle loro implicazioni per la teologia morale.

Le mie riflessioni ruoteranno attorno a tre tesi: 1) le realtà complesse delle relazioni familiari pongono per le famiglie, i pastori, i consulenti e i teologi morali delle sfide che troppo spesso scompaiono dietro un'immagine idealizzata della «famiglia cattolica»; 2) un processo decisionale moralmente buono sui dilemmi familiari richiede un discernimento accurato e sensibile di ciò che significa concretamente vivere una vita cristiana giusta e basata sull'amore. Il discernimento, anche riguardo alla verità morale «oggettiva», può restare a un livello aprioristico o astratto; esso richiede la visione di coloro che sono realmente coinvolti nella situazione; 3) il punto di partenza indispensabile del discernimento cristiano e cattolico in materia di moralità familiare è la «Chiesa dei poveri», non le aule universitarie.

1. Le situazioni reali complesse della famiglia

Consentitemi di cominciare con una nota personale. Come potete immaginare, poche persone attraversano cinque decenni di vita coniugale e genitoriale senza errori, dispiaceri o rammarichi. Analogamente, cinque figli non diventano adulti senza le loro sfide, lotte, sconfitte e gratificazioni. Ma la persistenza di un matrimonio, dei legami genitori-figli e dei vincoli familiari testimonia le opportunità di amore, crescita e formazione cristiana che il matrimonio e la famiglia possono offrire. Se guardo alla mia famiglia dalla generazione dei nonni fino a ora e allargo lo sguardo agli zii, alle zie e ai cugini, posso vedere persone sposate devote e figli prosperi e realizzati – sia cosiddetti «biologici» sia adottati – di etnia bianca, asiatica o mista, nel caso della mia famiglia. Posso vedere *anche* divorziati, gay, partner omosessuali, uomini e donne non sposati che convivono, figli nati da genitori non sposati, uomini che sono stati infedeli alle loro mogli, disoccupazione e discriminazione razziale, membri della famiglia che combattono con la malattia mentale o la tossicodipendenza, e vittime e perpetratori di violenza domestica. Tutti questi appartengono alla mia famiglia, alla mia famiglia allargata, nel corso di tre o più generazioni.

Una cosa che la mia famiglia e altre mostrano chiaramente è la limitatezza delle concezioni «occidentali» moderne della famiglia nucleare che si

suppone fondata sul matrimonio, di concezioni che immaginano il matrimonio come costituito primariamente dal cosiddetto «atto coniugale» piuttosto che dal partenariato domestico comprensivo della coppia,³ secondo l'esperienza della maggior parte delle persone sposate. In realtà la famiglia è fondata antropologicamente, storicamente e transculturalmente su genitori e figli. Prima che vi fosse una qualsiasi istituzione del matrimonio c'erano donne che partorivano, donne i cui figli avevano padri, che fossero ben compresi o meno i contributi biologici dei genitori alla riproduzione. Ognuno appartiene a una famiglia in virtù del semplice fatto di essere il figlio di genitori (per adozione o per nascita), e occupa un posto nella rete intergenerazionale che l'esistenza della persona rappresenta, unisce e continua (si pensi all'«albero genealogico»).

L'eredità teologica cattolica romana tende a confondere e fondere la famiglia con il matrimonio; e inoltre a definire il matrimonio cattolico normativo o accettabile come unione sacramentalmente valida, monogama, permanente, procreativa di un uomo e una donna. Di conseguenza la teologia cattolica parla delle famiglie o come buone e rispettabili oppure come devianti e «irregolari», sulla base dello *status* coniugale e degli atti sessuali della coppia che è a capo della famiglia. Tuttavia un *matrimonio* irregolare non equivale a una *famiglia* irregolare; né una famiglia autentica richiede un matrimonio sacramentale.

Ciò che costituisce in modo più essenziale e specifico la *famiglia* non è la coppia sposata, bensì la relazione genitore-figlio, che si allarga a monte e a valle, sotto forma di antenati e discendenti. In sociologia «la famiglia... è un'unità sociale creata da sangue, matrimonio o adozione e può essere descritta come nucleare (genitori e figli) o allargata (comprendente altri parenti)».⁴ Le famiglie possono includere o meno il matrimonio, ma ciò che esse comprendono sempre sono relazioni intergenerazionali genitore-figlio estese in reti di parentela. Papa Francesco lo riconosce in *Amoris laetitia*, includendo nella sua visione delle famiglie la grande diversità di situazioni che descrive nel c. 2.

Reimmaginare le famiglie

Le famiglie assolvono funzioni sia interpersonali sia sociali, che variano da società a società. Esse includono tipicamente il mantenimento delle relazioni

³ M. MULLARKEY, «Killing sex to save it», in *First Things blog* 15.12.2014; <https://bit.ly/3IVJfRD>; consultato il 21.7.2022.

⁴ C.B. NAM, «The concept of the family: demographic and genealogical approaches», in *Sociation Today* 2(2004) 2, autunno 2004; <https://bit.ly/3zlPZVG>; consultato il 21.7.2022.

S tudi e commenti

affettive e sessuali, la collaborazione domestica e/o economica; e, cosa più importante, la creazione, il mantenimento e la socializzazione della generazione successiva. Il matrimonio è legato alla famiglia come un modo di unire due reti parentali per assolvere queste funzioni intergenerazionali, specialmente la riproduzione; e per istituzionalizzare le alleanze riproduttive.

Benché il matrimonio non sia la stessa cosa della famiglia (o essenziale a essa), l'inquadramento cattolico della moralità coniugale può offrire un'utile analogia per l'etica della famiglia. I criteri normativi della teologia morale cattolica per il matrimonio sacramentale sono la fedeltà monogamica e la sessualità unitiva e procreativa. In termini paralleli si può affermare che una famiglia «sacramentale» ingloba valori simili in relazioni e pratiche intergenerazionali che si estendono per decenni. In questa prospettiva i criteri teologico-morali della famiglia «ideale» includerebbero «amore e unione» come reciprocità, dono di sé e fedeltà fra i membri della famiglia e «procreazione» come creazione ed educazione della generazione successiva, nonché cura reciproca nell'età anziana per la generazione procreativa precedente.

Infine una caratteristica distintamente cristiana della *famiglia* sacramentale – in linea con la visione di Gesù – è quella di ascoltare e praticare la parola di Dio riguardo all'amore del prossimo, specialmente dei più piccoli e dei più vulnerabili, che facciano parte o meno della propria rete parentale. Poche famiglie a dire molto vivono ogni aspetto di questo ideale, ma possono essere comunque famiglie fedeli e piene di grazia – il vero punto dei due Sinodi sulla famiglia e di *Amoris laetitia*.

Come ci ricorda papa Francesco, le famiglie «tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti» (*Amoris laetitia*, n. 37; *EV* 32/266). Secondo l'ultimo capitolo di *Amoris laetitia*, «la presenza del Signore abita nella famiglia reale e concreta, con tutte le sue sofferenze, lotte, gioie e i suoi propositi quotidiani» (*Ivi*, n. 315; *EV* 32/544). Ma la complessità e le difficoltà delle famiglie presentano ovvi paradossi per molti di coloro che cercano di aderire all'insegnamento del «magistero» su «la» famiglia e il matrimonio, compresi pastori e consulenti e – cosa ancor più importante – per le famiglie stesse. Molti cattolici *non* vedono la grazia e le possibilità sperimentate nelle loro relazioni riflesse nell'insegnamento della Chiesa cattolica, che li considera «irregolari» e fuori dai limiti. Né tutte le famiglie e i loro membri trovano nell'insegnamento o nei ministri cattolici la compassione, la «misericordia» e l'incoraggiamento di cui hanno bisogno per sopravvivere come famiglia

ed educare i figli quando le relazioni sono dolorose e richiedono costosi sacrifici. Né l'insegnamento del magistero (il quale fino ad *Amoris laetitia* ha inflessibilmente idealizzato sia la famiglia sia il matrimonio) è utile per discernere quando le relazioni sono ingiuste e distruttive.

Sorgono dilemmi anche per i pastori e i consulenti pastorali, che continuano a trovare saggezza nei valori tradizionali ma si trovano davanti a membri della Chiesa resistenti; o trovano, al contrario, che l'ortodossia morale sia una barriera per la compassione pastorale e la guarigione; o lottano in modo insoddisfacente fra varie interpretazioni di coscienza, gradualità, *epikeia* e principio teologico contro principio pastorale che sembra evitare la questione della vera adeguatezza dell'insegnamento cattolico corrente alle realtà della famiglia.

Nel 2014, a ridosso della prima convocazione del Sinodo sulla famiglia, Julie Clague, dell'Università di Glasgow, pubblicò sull'*Heythrop Journal* uno studio intitolato «Catholics, families and the Synod of bishops: views from the pews» (Cattolici, famiglie e Sinodo dei vescovi. Visioni dai banchi della Chiesa).⁵ L'autrice attingeva a dati emersi da studi fatti da ricercatori in Stati Uniti, Spagna, Gran Bretagna e Irlanda. Il sondaggio spagnolo riportava dati di 12 paesi in Europa, Americhe, Africa e Asia (solo Filippine). E mostrava l'esistenza di uno «straordinario scollegamento fra gli insegnamenti basilari della Chiesa sui temi fondamentali della famiglia e le responsabilità pastorali e i punti di vista abitualmente tenuti da molti del miliardo e più di cattolici del mondo».⁶

Nei 12 paesi i due terzi dei cattolici si opponevano al matrimonio omosessuale (in realtà molti paesi a maggioranza cristiana criminalizzano la condotta omosessuale),⁷ tuttavia la maggioranza dei cattolici, tranne nei paesi africani, discordava dall'insegnamento della Chiesa su contraccezione, aborto e comunione per i divorziati risposati. Clague concludeva affermando che «la mancata ricezione dell'insegnamento della Chiesa costituisce una crisi che richiede di agire». I cattolici a livello mondiale comunque concordano sul fatto che le famiglie sono afflitte da molteplici ingiustizie: abusi e violenza domestica, traffico di esseri umani, dipendenze, disoccupazione, guerra

⁵ J. CLAGUE, «Catholics, families and the Synod of bishops: views from the pews», in *Heythrop Journal* 55(2014) 6, 985-1008.

⁶ *Ivi*, 9; citando UNIVISION COMMUNICATIONS, *Global survey of Roman Catholics* (2014).

⁷ Cf. HUMAN RIGHTS WATCH, «Outlawed», in <https://bit.ly/3v3xNgW>.

S
tudi e commenti

e violenza, migrazione forzata e impatto sproporzionato della malattia sui poveri.⁸ Ma questi non sono i temi ai quali il magistero e la teologia morale cattolica hanno prestato l'attenzione più ampia e dettagliata sotto la rubrica «moralità familiare». Al contrario, hanno esaminato minuziosamente e cercato di controllare i rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, la contraccezione e il divorzio.

Per tutte queste ragioni papa Francesco ha avviato un processo nel quale la Chiesa cattolica romana universale è stata invitata a riconsiderare e re-immaginare le famiglie. Ha indetto un Sinodo sulla famiglia in due fasi a un anno l'una dall'altra e ha inviato in preparazione un questionario sulle visioni dei laici a tutte le diocesi cattoliche (alcune delle quali lo hanno ignorato). Gli organizzatori del Sinodo hanno facilitato la deliberazione e la formazione del consenso mediante documenti preparatori, rapporti intermedi e rapporti finali per entrambe le sessioni del Sinodo (2014 e 2015). In *Amoris laetitia*, l'esortazione apostolica che ne è seguita, papa Francesco spiega chiaramente che, nonostante il valore dell'insegnamento centralizzato, le norme e le pratiche normative della vita della famiglia devono avere senso ed essere radicate in contesti molto diversi. Perciò «in ogni paese o regione si possono cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali» (n. 3; *EV 32/232*). Egli afferma anche il rispetto per la saggezza degli individui e delle famiglie, che «possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi» (n. 37; *EV 32/266*).

Per mantenere la sua propria visione «in ordine a tenere i piedi per terra» (n. 6; *EV 32/235*), papa Francesco nel c. 2, un capitolo molto potente, considera onestamente la situazione umana. Ricorda ai lettori che le famiglie possono essere «schiacciate» (cf. n. 43) non solo dalla rottura del matrimonio ma anche dalle esclusioni esistenziali, come la grande povertà, la violenza della società, la mancanza di occupazione e di cure sanitarie, la mancanza di alloggio e le difficoltà di prendersi adeguatamente cura dei figli e degli anziani (nn. 44-49). A queste ingiustizie vorrei aggiungere la realtà, a livello mondiale, della subordinazione delle donne e delle ragazze agli uomini e ai ragazzi nelle relazioni e nelle priorità della famiglia. Ma nonostante i molteplici ostacoli le famiglie possono ancora sopravvivere e fiorire come ambienti di amore e cura, come case affidabili dove ai membri della famiglia vengono assicurati porte aperte, sostegno e accoglienza.

⁸ *Ivi*, 20.

 2. Decisioni morali responsabili
nelle famiglie

Anche nelle famiglie più amorevoli e leali non si possono sempre evitare conflitti, difficoltà e scelte limitate. Nei casi in cui i bisogni, i valori e le responsabilità spingono in direzioni diverse, la conformità a una norma morale generale «non basta a discernere e assicurare la piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano» (*Amoris laetitia*, n. 304; *EV 32/533*). Come ammoniva la *Relatio* del Sinodo 2015, «sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle varie situazioni» (*Amoris laetitia*, n. 79; *EV 32/308*).

Per rispettare e comprendere il carattere situazionale e complesso di un accurato giudizio morale, papa Francesco, nel c. 8 di *Amoris laetitia*, introduce un'epistemologia morale distinta, che risale all'etica della «legge naturale» di Tommaso d'Aquino.⁹ L'etica della legge naturale è fondamentalmente l'idea secondo cui gli esseri umani condividono ovunque alcuni bisogni basilari e cercano beni fondamentali che sono essenziali per il pieno sviluppo umano. Mediante i loro attributi della ragione e della libera volontà donati da Dio, gli esseri umani adulti normali sono in grado di riconoscere questi beni e realizzarli per loro stessi e per gli altri (cosa ampiamente vera anche per i bambini e per le persone con disabilità intellettuali o psicologiche). In tutte le culture, le persone sono in grado di vedere quale privazione di beni danneggi o violi gli esseri umani, e come di conseguenza debba essere eliminata o corretta. Infatti la vera essenza della moralità è «fare il bene ed evitare il male».¹⁰ Secondo Tommaso d'Aquino, «la luce della ragione naturale, con la quale noi discerniamo ciò che è bene e ciò che è male, che è la funzione della legge naturale, altro non è che l'impronta in noi della Luce divina» e «la partecipazione razionale della creatura alla legge eterna».¹¹

Gli esseri umani conoscono i beni fondamentali perché hanno un'inclinazione naturale a cercarli. Noi riconosciamo dalle nostre esperienze fatte con diverse persone e culture che alcuni beni sono non solo apprezzati universalmente, ma essenziali per un'esistenza umana sicura e felice e per il benessere delle società umane. Tommaso porta tre esempi: il primo gli esseri umani lo condividono con altri esseri, ed è di conservare la propria esistenza o vita o quella della propria comunità (autoconservazione);

⁹ TOMMASO, *Summa theologiae* I-II, q. 91 a. 2.

¹⁰ *Ivi*, I-II, q. 94, a. 2.

¹¹ *Ivi*, I-II, q. 91, a. 2.

S tudi e commenti

il secondo gli esseri umani lo hanno in comune con altri animali, ed è il fatto di procreare ed educare la prole; il terzo fa parte della natura sociale dell'umanità, ed è il fatto di vivere in forma cooperativa nella società politica.¹² Tutti questi elementi appartengono alla vita familiare, ma il secondo nel modo più specifico.

Il messaggio di *Amoris laetitia* è che i principi generali, come la bontà e l'obbligo morale di formare famiglie e allevare la generazione successiva, devono essere applicati in molte culture e contesti individuali, alcuni più vantaggiosi di altri e alcuni chiaramente ostruzionistici o nocivi. Questo richiede applicazioni adattate e persino innovazioni creative nella configurazione della visione morale che il principio contiene e trasmette. Tommaso concorda su questo: in termini di «principi generali», la verità morale («rettezza pratica») è «la stessa per tutti e conosciuta da tutti». Ma più la ragione morale entra nei dettagli e nelle contingenze della pratica, più varierà e più potrà essere difficile conoscere¹³ ciò che costituisce la «rettezza» (cf. n. 304). La ragione morale tratta della verità in azione. Essa riguarda sempre scelte pratiche o «rettezza pratica» nelle situazioni della vita reale, nelle quali è garantita una certa misura di imprevedibilità. Esiste raramente un'unica soluzione che può adattarsi esattamente a ogni caso specifico, eliminando la necessità di un qualsiasi altro problematico discernimento morale. Papa Francesco si basa su questa concezione fondamentale di Tommaso: ogni ragione morale è ragione pratica, come è confermato nella vita familiare (n. 300).

Il papa cita la conclusione di Tommaso tratta dal suo commentario dell'*Etica* di Aristotele. Riferendosi alla conoscenza generale della norma e «alla conoscenza particolare del discernimento pratico», «Tommaso arriva a dire che “se non vi è che una sola delle due conoscenze, è preferibile che questa sia la conoscenza della realtà particolare, che si avvicina maggiormente all'agire”» (n. 305, nota 348; *EV* 32/533). In altri termini, per la moralità la conoscenza delle norme è meno importante della conoscenza delle realtà della propria situazione. Di conseguenza papa Francesco mette in guardia dall'applicare le norme morali «come se fossero pietre che si lanciano contro la vita delle persone» (n. 305; *EV* 32/534). In realtà la verità morale oggettiva riguardo a persone e relazioni specifiche può essere conosciuta *solo* impegnandosi con le persone nel contesto.

¹² *Ivi*, I-II, q. 94, a. 2.

¹³ *Ivi*, I-II, q. 94, a. 4.

Un approccio contestuale

È quindi evidente che l'approccio di *Amoris laetitia* al discernimento morale è contestuale. Inoltre, ciò che si richiede oggettivamente in una situazione può variare con il contesto, pur senza mettere in discussione le norme universali valide (n. 304).¹⁴ Dobbiamo quindi ricordare che individui e gruppi familiari, nelle relazioni e contesti specifici delle loro vite, sono intrecciati e dipendenti da una molteplicità di pratiche, comunità, strutture e istituzioni sociali che danno forma alla loro visione e capacità d'azione, nonché alle opportunità che sono disponibili o meno. Le circostanze, anche quando sono imperfette o «infrante», hanno un'influenza determinante su ciò che è concretamente giusto o sbagliato, addirittura al punto che ciò che è «giusto» non è l'ideale, ma piuttosto il meglio possibile, stanti le realtà che incidono sulle scelte dei decisori. Un soggetto, una coppia, una famiglia o una comunità, pur conoscendo bene la norma, «si può trovare in condizioni concrete che non gli/le permettono di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa» (n. 301; *EV* 32/530). In altri termini, fare diversamente sarebbe *oggettivamente peccaminoso* in quella situazione particolare.

Allora la scelta «non ideale» diventa la migliore possibile e quindi quella più oggettivamente giusta, anche se deturpata da inadeguatezza, aspetti di fallimento e rammarico. Anche in questo caso papa Francesco attinge a Tommaso: «Già san Tommaso d'Aquino riconosceva che qualcuno può avere la grazia e la carità, ma senza poter esercitare bene qualcuna delle virtù, in modo che anche possedendo tutte le virtù morali infuse, non manifesta con chiarezza l'esistenza di qualcuna di esse, perché l'agire esterno di questa virtù trova difficoltà: “Si dice che alcuni santi non hanno certe virtù, date le difficoltà che provano negli atti di esse, (...) sebbene essi abbiano l'abito di tutte le virtù”» (n. 301; *EV* 32/530).¹⁵

Questi avvertimenti riguardo ai limiti di conoscenza, opzioni, giudizio e azione si applicano non solo alle famiglie e ai loro membri, ma anche a insegnanti, pastori e consulenti che aspirano a offrire una guida. Ognuno opera all'interno di una cultura e di una costellazione di opzioni pratiche che aiutano a inqua-

¹⁴ Qui Francesco attinge a TOMMASO, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 4.

¹⁵ TOMMASO, *Summa theologiae* I-II, q. 65, a. 3 ad 3; cf. ad 2. Tommaso stesso attribuisce queste difficoltà a vizi precedentemente formati che non sono stati ancora superati, impedendo gli atti appropriati alle virtù morali (della grazia) infuse. Papa Francesco non dice esattamente la stessa cosa. Egli immagina che la difficoltà potrebbe essere attribuita a circostanze che sono fuori dal controllo dell'agente o a cui è impossibile rimediare completamente.

S tudi e commenti

drare alcuni esiti di discernimento come più fattibili, attraenti e accettabili rispetto ad altri. Di qui l'importanza del discernimento come processo inclusivo, dialogico e che impara dai propri errori.

Discernimento e sostegno comunitario

È importante che sul tema controverso della partecipazione all'eucaristia da parte delle coppie cattoliche civilmente risposate, *Amoris laetitia* sostenga un modello di discernimento comunitario, nel quale la coppia viene accompagnata da un presbitero mediante un'accurata considerazione delle sue responsabilità coniugali e familiari. Né il presbitero né la coppia né un membro della coppia decide da solo. Lo stesso dovrebbe valere per le famiglie che discernono le responsabilità e possibilità in situazioni che possono essere angosciosamente complicate e difficili. La modalità comunitaria del discernimento cristiano aiuta a correggere una prospettiva limitata e pregiudizi, e conferisce sicurezza a situazioni nelle quali nessuna applicazione facile o chiara di una norma generale può fornire una soluzione chiara e definitiva.¹⁶

¹⁶ Qui occorre una parola sulle norme morali assolute e il male intrinseco. È innegabile che l'approccio di *Amoris laetitia* destabilizza un metodo teologico-morale «tradizionale», nel quale l'essenza della moralità è la proibizione di «atti intrinsecamente cattivi»; questi atti possono essere definiti in termini di azioni fisiche chiaramente delimitate indipendentemente dalle circostanze; e norme assolute e senza eccezione possono essere basate sull'immoralità intrinseca e universale di tali atti. Perciò ogni violazione di tali norme è «peccato mortale». Che questo non sia l'approccio di papa Francesco risulta evidente dal fatto che egli vede la «grazia santificante» nella vita di persone che praticano l'atto del rapporto sessuale anche se non sono sposate sacramentalmente fra loro (divorziati risposati o «partner che vivono semplicemente insieme») (nn. 294, 297).

Questo significa che non esistono norme assolute e qualcosa come l'«atto intrinsecamente cattivo»? No. Primo, norme generali possono essere assolute, per esempio «Non uccidere». Normalmente queste norme offrono una categoria generale di comportamento vietato senza specificare se un tipo di atto fisico specifico ricade in esso. L'assassinio comporta l'atto fisico dell'omicidio, ma non ogni omicidio è un assassinio (per esempio in caso di autodifesa). La norma contro la categoria generale è assoluta. Ma se gli atti all'interno della categoria equivalgono a un «male intrinseco» può essere determinato solo alla luce delle circostanze attorno a un atto (di omicidio) e la determinazione può essere controversa (uccidere in guerra; porre termine a una gravidanza se il feto non è in grado di sopravvivere o la vita della donna è in pericolo). Secondo, norme assolute possono essere formulate contro atti specifici se accompagnate da circostanze specifiche (l'omicidio per impadronirsi della proprietà giustamente appartenente a un altro è intrinsecamente cattivo; l'uccisione di civili disarmati durante la guerra è intrinsecamente cattiva; il genocidio è intrinsecamente cattivo, l'uccisione di donne semplicemente per il fatto di essere donne [femminicidio] è intrinsecamente cattivo).

Il sostegno comunitario e le prospettive multidimensionali riguardo a una situazione problematica sono poi valide risorse per un buon processo decisionale. Questo riguarda specialmente il sostegno da parte della comunità cristiana, che non dovrebbe essere equiparato alla promulgazione di norme, ordini ed esclusioni religiosamente autoritative. «In qualunque circostanza, davanti a quanti hanno difficoltà a vivere pienamente la legge divina, deve risuonare l'invito a percorrere la *via caritatis*. La carità fraterna è la prima legge dei cristiani (cf. Gv 15,12; Gal 5,14)» (n. 306; cf. anche n. 311; *EV* 32/535). Gesù e il Vangelo si aspettano che i maestri e pastori della Chiesa entrino «in contatto con l'esistenza concreta degli altri» e conoscano «la forza della tenerezza» (n. 308; *EV* 32/537). Anche quando si accompagnano persone in situazioni matrimoniali e familiari che non sono conformi alle norme cattoliche, il ruolo della Chiesa è quello di promuovere la consapevolezza dei punti in cui la grazia di Dio è operante nella loro vita e di approfondire la loro relazione con Dio, «sempre possibile con la forza dello Spirito Santo» (n. 297; *EV* 32/526).

In uno dei suoi scambi notoriamente spontanei con i giornalisti nel volo di ritorno dalla Georgia, il papa compendia la sua risposta alle persone transgender in un'osservazione ampiamente applicabile: «La vita è la vita, e le cose si devono prendere come vengono... Dobbiamo essere attenti a non dire: "È tutto lo stesso, facciamo festa". No, questo no. Ma ogni caso accoglierlo, accompagnarlo, studiarlo, discernere e integrarlo. Questo è quello che farebbe Gesù oggi».¹⁷ Con questo commento e altri gesti, papa Francesco assume una posizione di umiltà e si colloca dalla parte della Chiesa che impara, non solo della Chiesa che insegna. E lo fa nello stile di *Amoris laetitia*, dove parla in prima persona e conferma (od omette di confermare!) di concordare con visioni espresse da altri vescovi al Sinodo.¹⁸ Non si sente libero di cancellare queste

¹⁷ I. SAN MARTIN, «Pope says walk with trans persons, but fight gender theory» (citando l'intervista con i giornalisti nel viaggio aereo di ritorno dalla Georgia, 1.10.2016), in *Crux*, 2.10.2016, <https://bit.ly/31Y9fMq>; consultato il 22.7.2022. In italiano su www.vatican.va: <https://bit.ly/31RD1Cp>. Cf. l'affermazione molto simile in *Amoris laetitia*, n. 312.

¹⁸ Per esempio in *Amoris laetitia* n. 251 il papa sembra prendere le distanze dall'idea che «non esiste fondamento alcuno per assimilare o stabilire analogie, neppure remote tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia», affermando semplicemente che «i padri sinodali hanno osservato» che è così. Al contrario, nel n. 297, noi abbiamo l'adesione personale di papa Francesco all'idea che c'è «grazia nelle vite» di cattolici divorziati e risposati civilmente: «I padri sinodali hanno raggiunto un consenso generale, che sostengo». Questo è davvero uno slittamento notevole nello stile dell'insegnamento pontificio.

S tudi e commenti

ultime «in forma magisteriale»; e neppure crede necessariamente che la presentazione di un fronte episcopale unito sia essenziale per l'autenticità ecclesiale. Piuttosto non teme occasionalmente di assumere il ruolo di un maestro-allievo fra gli altri nelle materie discusse che riguardano la Chiesa universale.

«Che cosa farebbe Gesù oggi?». Questo è il criterio essenziale del Vangelo, del discepolato, di tutte le relazioni umane e delle responsabilità nella vita familiare. È il criterio basilare della verità morale nelle decisioni familiari non solo riguardo alla posizione inclusiva e «misericordiosa» dei maestri della Chiesa, ma anche riguardo alla forma delle stesse relazioni familiari.

La vita e l'insegnamento di Gesù sono stati un ministero del regno di Dio, una comunità inclusiva nella quale gli emarginati sono inclusi e le norme che la definiscono sono l'amore di Dio e del prossimo. Gesù è morto in croce per redimere l'umanità sofferente; egli non ha ordinato ai «più piccoli tra questi» (comprese le donne e le minoranze di sesso e genere) di accettare l'ingiustizia nel nome della croce. Gesù (Maria Maddalena in Gv 20,11-18) e in seguito Paolo (Rm 16,1-16) hanno elevato i ruoli delle donne e indicato come segni del discepolato la fedeltà invece dello stato coniugale o genitoriale (Gesù in Mc 3,20-35 e Lc 11,27-28; 8,20-21; 1Cor 7,32-35). Nel Nuovo Testamento nel suo complesso la moralità sessuale, coniugale e familiare è subordinata al comandamento dell'amore, come illustrano la parabola del buon samaritano (in Lc 10) e quella del giudizio finale (in Mt 25).¹⁹

3. La «Chiesa dei poveri» e le famiglie

Poco dopo la sua elezione a papa, Francesco annunciò ai giornalisti che «avrebbe desiderato una Chiesa povera e per i poveri».²⁰ L'opzione per i poveri

¹⁹ Per esempio il divorzio è vietato, almeno in parte, perché al tempo di Gesù era una prerogativa non paritaria in materia di genere che favoriva il controllo dei mariti sulle mogli (Mt 5,31-32; 10,5-9). Gesù salva la donna dall'essere lapidata per adulterio chiedendo agli accusatori maschi se sono in posizione morale per giudicare (Gv 8,1-11). Esistono certamente beni e valori «naturali» da proteggere nella morale familiare, ma la dimensione morale specificamente cristiana è l'amore, la compassione e il servizio inclusivi. Idealmente, «sotto l'impulso dello Spirito, il nucleo familiare non solo accoglie la vita, generandola nel proprio seno, ma si apre, esce da sé per riversare il proprio bene sugli altri, per prendersene cura e cercare la loro felicità» (*Amoris laetitia*, n. 324; EV32/553).

²⁰ J.J. McELWEE, «Pope Francis: "I would love a Church that is poor"», in *National Catholic Reporter* 13.3.2013. Sulla storia e teologia più ampia che c'è dietro l'idealizzazione della «Chiesa dei poveri» da parte di papa Francesco e della sua

è il centro del Vangelo e della missione della Chiesa.²¹ L'opzione per i poveri accorda la priorità alle persone più bisognose. «Povertà» e «bisogno» riguardano non solo o addirittura non primariamente la povertà di risorse materiali, ma più basilamente le ingiuste disuguaglianze sociali e le dolorose forme di esclusione sociale. La svolta relativamente recente della teologia cattolica e della dottrina sociale cattolica verso l'opzione per i poveri è uno sviluppo successivo al concilio Vaticano II, che rappresenta una riforma della teologia morale e della posizione sociale della Chiesa alla luce dei valori evangelici e della ripresa nel cattolicesimo di uno stile di vita evangelico.

Prima del XX secolo, e specialmente del XIX, nella teologia morale («neoscolastica») l'insegnamento della Chiesa sulla famiglia e la moralità familiare non erano fondate in modo chiaramente basilare sulla rivelazione o sulla Scrittura, ma sulla legge naturale e sull'autorità del vecchio insegnamento della legge naturale, con una ridotta scelta di testi biblici per avvalorare le conclusioni. Secondo la tradizione cattolica i beni, valori o scopi naturali del sesso, del matrimonio e della famiglia sono la procreazione di figli e la permanenza dei matrimoni uomo-donna come una garanzia di unità della famiglia e una struttura per crescere figli. Ma questa tradizione non è stata immutabile. Infatti si potrebbe affermare che molti cambiamenti nella moralità coniugale e familiare, nonché nella teologia sacramentale del matrimonio, possono essere considerati ispirati in definitiva dai valori evangelici dell'amore del prossimo e della cura speciale per i più vulnerabili («Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me», Mt 25,40).

Importanti innovazioni cattoliche in epoca medievale sono state la richiesta del consenso personale degli sposi e la graduale eliminazione del divorzio, che era tradizionalmente (e ingiustamente) una prerogativa maschile e poteva essere esercitata dagli anziani della famiglia sulla coppia per ragioni politiche ed economiche. In tempi moderni, con norme della società civile più favorevoli al valore delle relazioni interpersonali e della parità di genere, sono intervenuti nuovi cambiamenti. Nel 1930 l'enciclica *Casti connubii* celebrava l'amore come una dimensione del matrimonio, pur mantenendo la procreazione come il suo

relazione con la «teologia del popolo» argentina, che aveva originariamente un significato sociale-politico, cf. J.C. SCANNONE SJ, «Pope Francis and the theology of the people», in *Theological studies* 77(2016) 1, 118-35. Una versione precedente è «Papa Francesco e la teologia del popolo», in *La Civiltà cattolica* 165(2014) I/3930, 15.3.2014, 571-90.

²¹ PAPA FRANCESCO, Udienza generale, 19.8.2020.

S tudi e commenti

scopo primario, nonché la subordinazione delle mogli ai mariti. Ma nel 1968 l'enciclica *Humanae vitae* ha eliminato il vocabolario della subordinazione riguardo a uomini e donne e ha definito «indispensabili» sia la procreazione sia l'amore. Nel 1983 l'esortazione apostolica *Familiaris consortio* ha mantenuto l'idea che la maternità è il ruolo che definisce le donne, ma ha proclamato comunque, forse paradossalmente, l'uguaglianza dei sessi nella società, nella famiglia e nel lavoro. L'esortazione apostolica ha elevato il valore interpersonale della vita familiare come una sfera di mutuo amore e sostegno e come una «Chiesa domestica» che porta i valori sociali cristiani nel mondo.

Riavvicinamento al Vangelo

È vero, questi cambiamenti sono avvenuti in parte a causa del cambiamento delle aspettative culturali sull'uguaglianza di genere e sulla realizzazione personale nella famiglia nucleare, specialmente nei paesi del Nord Atlantico. Ma, cosa più importante, essi avvicinano maggiormente il matrimonio cattolico e la famiglia cattolica al Vangelo. Equivalgono a una critica interna del precedente insegnamento sulla famiglia cattolica. Essi sono stati operati precisamente per valorizzare e sostenere l'amore reciproco nel matrimonio e nella famiglia, affermando al tempo stesso la piena dignità e il diritto delle donne e introducendo l'amore e la giustizia nel mondo più ampio per il bene comune. Questo processo di sviluppo dovrebbe continuare, e lo fa effettivamente nell'*Amoris laetitia*.

In diversi punti l'*Amoris laetitia* ricorda alle stesse famiglie di essere attente, aperte e generose con i poveri. A sua volta però tutta la Chiesa – la cui missione è definita dall'opzione per i poveri – deve praticare la cura e l'ospitalità nei confronti delle famiglie e dei loro membri che soffrono o mancano di risorse. Il c. 2 dell'*Amoris laetitia* afferma molto chiaramente che le famiglie nelle cosiddette situazioni «irregolari» – pur potendo essere generose anch'esse verso gli emarginati e i poveri – possono ancora patire denigrazione ed esclusione, persino da parte della rete più ampia delle famiglie e dei membri della Chiesa. Papa Francesco, al contrario, afferma che queste famiglie rimangono membri preziosi della «comunità ecclesiale» (n. 297; *EV* 32/526). Purtroppo «molti non percepiscono che il messaggio della Chiesa sul matrimonio e la famiglia sia stato un chiaro riflesso della predicazione e degli atteggiamenti di Gesù, il quale nel contempo proponeva un ideale esigente e non perdeva mai la vicinanza compassionevole...» (n. 38; *EV* 32/267).

La Chiesa dei poveri è il contesto essenziale per discernere il matrimonio e l'etica della famiglia. Occorre testare il discernimento morale oggettivo alla

luce delle esperienze di quelli che «stanno al fronte». Come sottolinea Tommaso, la ragione pratica scopre la verità solo nelle realtà pratiche alle quali deve far fronte l'azione concreta. È superfluo dire che le realtà che le famiglie devono affrontare non sono le stesse in tutto il pianeta e in ogni cultura.²² Nondimeno le domande che devono guidare il discernimento morale cristiano sono queste: che cosa contribuisce al benessere umano e alle relazioni giuste, tenendo conto delle circostanze? Che cosa comporta il ministero del regno di Dio di Gesù fra i «poveri» e con i «poveri», stanti queste circostanze?

Questa focalizzazione sull'espressione realistica e pratica dei valori umani e cristiani spiega il processo di consultazione che ha condotto ai Sinodi sulla famiglia e l'ampia preoccupazione di *Amoris laetitia* per le diverse situazioni, lotte ed esperienze di grazia nelle famiglie ordinarie. In modo parallelo (e seguendo il discernimento consultivo collaborativo di *Amoris laetitia*), il Sinodo sull'Amazzonia e l'esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia* si rivolgono ai popoli indigeni e alla saggezza locale, considerandola fonte di istruzione per tutta la Chiesa.²³

Querida Amazonia sottolinea fortemente che l'opzione preferenziale per i poveri deve rispettare «gli emarginati e gli esclusi... come i principali interlocutori». Altrimenti, «il risultato sarà, come sempre, “un progetto di pochi indirizzato a pochi”».²⁴ Lo stesso vale per le famiglie e le coppie sposate. I poveri sono detti «poveri» a causa delle esclusioni sistemiche di cui sono vittime, basate sul potere; non sono poveri rispetto alla saggezza da condividere nella Chiesa, comunitariamente alla quale già appartengono.

Inoltre, pur collocando i poveri al centro, la Chiesa dei poveri non *si limita* a loro. Essa comprende tutti coloro che sono solidali con una Chiesa e una società giusta e compassionevole. Questo fa del discernimento morale uno sforzo comunitario, che corregge

²² https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html.

L'anno precedente alla convocazione del Sinodo sulla famiglia, il teologo keniano Laurenti Magesa notava che le Chiese africane devono affrontare il problema della «convivenza, delle famiglie con un solo genitore, della poligamia, e della dote o ricchezza della sposa», e che questi non sono affatto problemi nuovi, ma problemi che risalgono alle pratiche tradizionali. Inoltre il tipo di processo consultivo democratico rappresentato dal questionario in preparazione del Sinodo sembra estraneo alla maggioranza dei vescovi africani («The Synod on the family and Africa», in *Catholic theological ethics in the world Church*, 3.6.2013; <https://bit.ly/3b4MJEO>).

²³ FRANCESCO, esort. ap. post-sinodale *Querida Amazonia*, 2.2.2020, nn. 26, 27; *Regno-doc.* 5,2020,133s.

²⁴ *Ivi*, n. 27; *Regno-doc.* 5,2020,134.

S tudi e commenti

distorsioni di prospettiva che possono sorgere da un qualsiasi punto di vantaggio particolare. Il criterio ultimo per *tutta* la Chiesa è il comandamento evangelico dell'amore di Dio e del prossimo e della cura dei più vulnerabili. Sia le cosiddette situazioni familiari «irregolari» sia quelle che seguono la norma devono essere giudicate sulla stessa base: sono manipolative, coercitive, violente, patriarcali, abusive, narcisistiche o egoiste? Queste relazioni non portano i frutti dello Spirito (riferimento a Mt 7,15-20, «dai loro frutti li riconoscerete»). Ma le famiglie che sono fedeli al Vangelo si prendono cura le une delle altre e, come esorta papa Francesco, si aprono dalla cerchia della famiglia al bene comune, in solidarietà con le famiglie emarginate o stigmatizzate.

Un ruolo critico nei confronti delle culture

Infine è importante ripetere che la Chiesa universale esiste in una varietà di culture sociali ed ecclesiali a livello mondiale. Queste culture hanno differenti valori familiari e differenti aspettative da parte dei cattolici, sia laici sia chierici. I valori familiari come sono esposti in *Amoris laetitia* dovrebbero applicare una lente critica e uno spirito riformistico nei confronti delle definizioni culturali della famiglia, di gerarchie familiari particolarmente oppressive, dell'accettabilità della violenza domestica, del «doppio standard» per il comportamento sessuale maschile e femminile, dell'espulsione o della violenza verso membri che violano le norme comportamentali imposte culturalmente in materia di sesso e genere. Tutte queste cose sono manifestazioni di peccato.

Vorrei sottolineare nuovamente il peccato pervasivo dell'ingiustizia di genere, che infetta le famiglie in tutto il pianeta. Naturalmente l'uguaglianza di donne e uomini fa parte dell'insegnamento cattolico, per esempio nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*: «Della donna è da rilevare, anzitutto, l'uguale dignità e responsabilità rispetto all'uomo» (n. 22; *EV* 7/1595). Ma, come nota Francesco nella lettera enciclica *Fratelli tutti*, si tratta di un insegnamento che non è stato ancora tradotto in pratica: «L'organizzazione delle società in tutto il mondo è ancora lontana dal rispecchiare con chiarezza che le donne hanno esattamente la stessa dignità e identici diritti degli uomini. A parole si affermano certe cose, ma le decisioni e la realtà gridano un altro messaggio. È un fatto che «doppiamente povere sono le donne che soffrono situazioni di esclusione, maltrattamento e violenza, perché spesso hanno minori possibilità di difendere i loro diritti»» (n. 23; *Regno-doc.* 17,2020,526).

Un'enorme sfida per l'«inculturazione» dell'*Amoris laetitia* nel cattolicesimo a livello mondiale è quella

di portare le diverse culture ecclesiali della famiglia in linea con i valori della famiglia del Vangelo. Sotto alcuni aspetti anche l'insegnamento cattolico tradizionale deve essere portato in una conformità simile. Il Sinodo della famiglia in due parti è stato un *processo* disegnato per realizzare questi obiettivi, attingendo sia alla tradizione cattolica sia alle Chiese locali. Questo processo ha consentito a Chiese culturalmente diverse e alle loro famiglie, incluse le coppie sposate, di discernere che cosa significano amore del prossimo, opzione per i poveri e giustizia nelle loro situazioni specifiche e di ricondurre questo processo di discernimento dentro a tutta la Chiesa. Questo movimento di insegnamento-apprendimento dialogico, con la sua riconduzione del processo decisionale sulla famiglia alla comunità locale, rappresenta una svolta significativa nella cultura ecclesiale, un cambiamento che è ancora lungi dall'essere completato.

Superare la frattura tra la dottrina e la realtà

Vi è chi teme che una maggiore autodeterminazione morale ed ecclesiale delle famiglie possa condurre a una frattura fra le famiglie ordinarie e i loro pastori e maestri, nonché a una mancanza di rispetto per norme che si ritiene definiscano l'identità cattolica. Io credo, al contrario, che una Chiesa «umile e realista» (*Amoris laetitia*, n. 36; *EV* 32/265) possa superare la frattura *esistente* fra un insegnamento e dei maestri che appaiono irrilevanti o persino oppressivi e l'uditorio al quale intendono rivolgersi: le famiglie e le loro realtà. Le famiglie cattoliche sono alla ricerca di una casa ecclesiale e di un sostegno morale, non di un'autonomia totale. Esse non cercano di abbandonare i valori cattolici, ma hanno bisogno di flessibilità pratica, mentre scoprono ciò che realisticamente significano questi valori. Concordo con papa Francesco che le famiglie devono essere ricettive degli sforzi «umili e realisti» della Chiesa di «offrire spazi di accompagnamento e di assistenza su questioni connesse alla crescita dell'amore, al superamento dei conflitti e all'educazione dei figli» (n. 38; *EV* 32/267).

Al convegno di maggio 2022, al quale questo contributo è stato presentato, la dott.ssa Stephanie Höllinger (Università Johannes Gutenberg di Mainz) ha presentato un eccellente contributo, ben accolto, che risponde a questa questione.²⁵ Uno dei suoi punti principali (in una mia sintesi e parafrasi) è che l'insegnamento tradizionale della Chiesa su matrimonio e famiglia non solo è troppo idealistico, ma anche trop-

²⁵ S. HÖLLINGER (<https://catholicethics.com/ethicists/stephanie-hollinger/>), «Beyond "excessive idealization" (AL 36): towards integrating complexity into pastoral practice and magisterial teaching». Per dettagli sul convegno cf. nota 2.

S tudi e commenti

po rigido e dottrinario. L'espressione «ideali realistici», d'altra parte, non è un ossimoro. Essa si riferisce piuttosto a un processo dinamico di dialogo mediante il quale gli ideali sono individuati in modo collaborativo e realizzati «in forma proattiva» nelle «complessità della realtà». Perciò, secondo la dott.ssa Höllinger, ciò che si richiede a livello ecclesiale è il dialogo su ciò che l'«ideale» è veramente, piuttosto che più divieti basati su ideali preformulati in termini di assoluti astratti. Per portare avanti un tale dialogo, la Chiesa deve veramente diventare più «umile e realistica».

Conclusione

In conclusione, permettetemi di sintetizzare i tre punti che ho cercato di sviluppare.

1. Le realtà della famiglia sono complicate! Spesso le persone fanno fronte nel modo migliore possibile a situazioni di cui sono responsabili solo in parte, e per le quali non esiste alcuna soluzione buona. Viceversa altre persone trovano amore e gioia e una scuola di compassione cristiana nelle situazioni familiari che non concordano pienamente con le norme che sono state stabilite dalla Chiesa.

2. In che modo le famiglie scoprono la strada migliore per avanzare? La verità morale pratica può essere conosciuta solo dall'interno delle situazioni pratiche. Ideali, norme e regole sono importanti, ma devono essere continuamente messe alla prova con le situazioni reali della famiglia. I criteri ultimi delle relazioni familiari sono la giustizia e l'amore, che papa Francesco esprime spesso con il termine «misericordia».

3. La Chiesa dei poveri, una Chiesa inclusiva con i poveri al centro, è la Chiesa di Mt 25 e del buon samaritano. I cristiani e le famiglie cristiane vengono riconosciuti dai frutti evangelici: amore, pazienza, incoraggiamento di tutti coloro che richiedono accettazione, cura e speranza.

Per tutte le famiglie i termini egoismo, rancore, miopia, conflitto di valori e responsabilità impossibili sono termini fin troppo familiari. Essere in una famiglia può essere scoraggiante; può essere doloroso; può comportare speranze non realizzate, rimorso, rabbia, dolore e tristezza. Ma attraverso tutto questo possono sopravvivere amore, perdono, fedeltà, compassione e generosità. Queste virtù non dipendono dal fatto che a capo di una famiglia unita vi sia una coppia mai divorziata, mai infedele, formata da partner eterosessuali con figli nati solo nel matrimonio e a intervalli prefissati unicamente sulla base dei metodi «naturali». Esse dipendono dalla perseveranza nelle avversità,

dalla capacità di immaginare un futuro migliore, dal rinnovamento della buona volontà, dal sostegno della comunità e da un'ampia dose di grazia immeritata. Perciò la Chiesa benedica le famiglie, offrendo consolazione nelle loro sofferenze, gioia nelle loro gioie e i bagliori della grazia che illuminano per loro il cammino del Vangelo.

LISA SOWLE CAHILL

I sacramenti per nutrire la vita matrimoniale e familiare

Hélène Bricout

Introduzione

Quattro osservazioni aprono questo contributo sui sacramenti al servizio della vita matrimoniale: 1) la vita umana è sempre più lunga; 2) la post-modernità, caratterizzata da immediatezza, da relazioni superficiali e dispersione, ma anche dall'evoluzione delle carriere professionali, dei luoghi di vita, degli impegni multipli, non favorisce l'impegno sulla scala di un'intera vita adulta; 3) raramente l'eucaristia è stata così tanto considerata come centro necessario della vita cristiana; 4) oggi è sugli aspetti sacramentali che sembra concentrarsi l'opposizione all'*Amoris laetitia*.

Tuttavia la stabilità coniugale e familiare rimane all'orizzonte del desiderio dei nostri contemporanei e del messaggio della Chiesa. E se la vita umana diventa sempre più lunga, lo è di conseguenza anche quella cristiana. Ora, la vita cristiana è una vita di conversione permanente, di approfondimento della fede, di apprendimento della *sequela Christi*, nutrita dalla parola di Dio e dai sacramenti, dalla preghiera e dalla vita fraterna. Queste risorse sono sempre disponibili: si può sempre leggere o ascoltare la parola di Dio, vivere dei sacramenti ricevuti, approfondire la propria fede, pregare da soli e in comunità, cercare di vivere secondo un'etica cristiana nella Chiesa e nel mondo. Nella vita di un cristiano queste risorse stanno assieme e costituiscono le sfaccettature dell'iniziazione dei catecumeni adulti alla vita cristiana.

Almeno in teoria. Esistono infatti situazioni generalmente definite «irregolari», che rendono più

S tudi e commenti

difficile l'accesso ad almeno una di queste risorse: i sacramenti. E quindi indeboliscono l'insieme, perché sappiamo che la privazione dei sacramenti spesso indebolisce la fede, il legame ecclesiale e la preghiera comune. I battezzati divorziati e risposati sono tra questi. Molti attori pastorali – almeno in Francia – potrebbero testimoniare che una situazione irregolare provoca di fatto un'esclusione sociale ed ecclesiale, allontana le persone interessate dalla Chiesa e dalla pratica religiosa e aggrava la solitudine e la sofferenza.¹

La liturgia, tuttavia, è aperta a tutti. Accoglie tutti incondizionatamente, senza far pagare l'ingresso, senza controllare l'identità. Crede che un percorso di crescita sia sempre possibile. Nega l'idea che ci siano situazioni al di fuori della portata della grazia di Dio, quando le persone in queste situazioni cercano sinceramente di seguire Cristo nelle condizioni difficili della loro vita. La liturgia potrebbe essere vista come una bussola per quelle situazioni che a volte si pensa non abbiano altra via d'uscita che la morte (dell'ex coniuge, della seconda relazione o della persona stessa). Vorrei riflettere su questo in tre fasi: in primo luogo mostrando che la vita cristiana è una vita sacramentale in cui i sacramenti sono interconnessi; in secondo luogo discutendo il ruolo del sacramento del matrimonio in questo insieme; e in terzo luogo ricordando alcuni dei principi della teologia sacramentale che sono alla base del cambiamento di disciplina previsto dall'*Amoris laetitia* e dalla legislazione successiva.

Non tutti questi principi possono essere desunti dalla teologia sacramentale scolastica. In effetti il c. 8 dell'*Amoris laetitia* affronta questioni e situazioni in gran parte nuove: la comunione di persone in situazione irregolare non può essere posta negli stessi termini di quando la comunione veniva data raramente. Inoltre la teologia scolastico-tridentina dei sacramenti patisce dei limiti che la teologia più recente ha cercato di superare, ad esempio insistendo esplicitamente sull'economia sacramentale, sull'ecclesialità, sulla pneumatologia o sulla celebrazione liturgica dei sacramenti. Il punto di riferimento è quindi «l'atto celebrativo stesso, presupponendo o assumendo il principio primario della teologia sacramentale, secondo cui nulla si può dire della grazia offerta da Dio nei sacramenti se non a *partire dal modo stesso in cui la Chiesa li celebra*».²

¹ Questo succede già a persone che divorziano, il che dimostra che ciò che è comunemente problematico è il divorzio, non il risposarsi.

² L.-M. CHAUVET, «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles», in *La Maison Dieu* 174(1988), 75-95, qui 75.

La liturgia e la teologia dei sacramenti non saranno quindi separate. I sacramenti non saranno intesi come concetti o astrazioni, ma come vengono effettivamente celebrati e come costituiscono esperienze spirituali: nella liturgia la parola di Dio viene alle persone attraverso una proclamazione nell'assemblea, dando loro una buona notizia e una chiamata a continuare la trasformazione della loro vita; la preghiera comunitaria della Chiesa nutre e forma la loro preghiera più personale;³ la presenza della comunità assicura loro l'accompagnamento fraterno di una Chiesa locale, offrendo loro la possibilità di essere più pienamente integrati in essa e di trovare aiuto se necessario; per quanto riguarda l'eucaristia, basti ricordare che l'eucologia della messa presuppone che i partecipanti siano anche offerenti e comunicanti.⁴

1. La vita cristiana come vita sacramentale

La vita cristiana può essere definita come una vita alimentata, sostenuta dai sacramenti i quali, più che momenti puntuali, possono essere intesi come processi che interagiscono per sostenere una vita cristiana che è essa stessa in continuo movimento. Nella prospettiva cattolica, che si avvicina a quella ortodossa su questo punto, la vita cristiana è una vita attraversata dai sacramenti che attualizzano il mistero della Pasqua nella vita dei credenti.

I sacramenti dell'iniziazione

I tre sacramenti fondamentali, quelli dell'iniziazione cristiana, con i loro percorsi equipaggiano i cristiani per tutta la loro vita. Il battesimo e la confermazione vengono ricevuti una volta per tutte, immergendo il credente nella morte e nella risurrezione di Cristo, rendendolo partecipe della vita di Dio, membro vivo del corpo di Cristo. L'eucaristia completa i primi due, portando alla sua pienezza il multiforme dono di Dio: la grazia, lo Spirito Santo, la salvezza, la vita eterna,

³ Ad esempio la preghiera di apertura della X domenica del tempo ordinario: «O Dio, sorgente di ogni bene, ispiraci propositi giusti e santi e donaci il tuo aiuto, perché possiamo attuarli nella nostra vita. Per il nostro Signore Gesù Cristo...».

⁴ Ad esempio, nella preghiera delle offerte della II domenica di Quaresima: «Questa offerta, Padre misericordioso, ci ottenga il perdono dei nostri peccati e ci santifichi nel corpo e nello spirito, perché possiamo celebrare degnamente le feste pasquali»: senza dilungarci, diciamo semplicemente che l'offerta è proprio quella dei fedeli che offrono il pane e il vino; ed è ricevendoli nella comunione che vengono santificati nel corpo e nello spirito. Su questo tema cf. H. BRICOUT, «La vie sacramentelle, un lieu de maturation chrétienne», in *Revue d'éthique et de théologie morale* n. 294, (2017) 2, 31-47.

S tudi e commenti

la condizione filiale, il sacerdozio battesimale sono tutti donati abbondantemente, incondizionatamente e senza ritorno, nei sacramenti dell'iniziazione. E tuttavia, una volta ricevuto, questo dono rimane da mettere in pratica incessantemente, ed è proprio a questo scopo che i sacramenti vengono ancora ricevuti dopo il battesimo: essi immergono i fedeli nella salvezza ricevuta, alimentano e approfondiscono il loro cammino spirituale, li rafforzano nei momenti di prova e sono segni della tenerezza di Dio, soprattutto per coloro che soffrono.⁵

I sacramenti della riconciliazione e la dinamica battesimale

Poiché i sacramenti non operano «magicamente» e i battezzati sono soggetti alle condizioni del mondo terreno, sono vulnerabili alla debolezza e alle tentazioni; possono trovarsi seriamente esclusi dalla comunità a causa delle loro colpe, o semplicemente ostacolati nel loro rapporto con Dio o con gli altri dalle loro mancanze o dai loro vizi. Come ci ricordano sia il concilio di Trento sia la Preghiera eucaristica, il sacramento dell'eucaristia riconcilia le persone con Dio; nel caso di colpe gravi interviene il sacramento della riconciliazione. Attraverso questi sacramenti viene rinnovata l'alleanza battesimale e ripristinata la sua dinamica.

Il sacramento del matrimonio

Se il sacramento della riconciliazione si colloca, come si vede, nella scia del battesimo, per restaurarlo o ravvivarlo, anche il sacramento del matrimonio si colloca nella scia del battesimo, ma in modo diverso: riorienta il battesimo in una nuova prospettiva. La migliore illustrazione di ciò è il Rito del matrimonio italiano, pubblicato nel 2004. Che io sappia è l'unico Rito che propone di iniziare la celebrazione con un'esplicita «memoria del battesimo». Il cammino della vita matrimoniale, pur essendo un prolungamento del battesimo, è nuovo in quanto sarà vissuto in coppia; la santità assume una nuova forma, è vissuta secondo le modalità coniugali, con le sue specifiche missioni: la costruzione permanente della coppia, l'accoglienza e l'accompagnamento della vita, la partecipazione alla costruzione di un mondo più giusto e fraterno.⁶

⁵ È il caso di citare i sacramenti per i malati (riconciliazione, unzione degli infermi, eucaristia), un altro bell'esempio della complementarietà tra i sacramenti come segni dati per vivere la propria vita cristiana nelle condizioni difficili della malattia o della vecchiaia, o addirittura, nel caso del viatico, per vivere la morte.

⁶ In questo modo, le missioni espresse nelle intercessioni della benedizione nuziale pronunciata sugli sposi possono essere sintetizzate.

In questo «nuovo cammino» i coniugi troveranno, tra le altre risorse, i sacramenti del perdono e dell'eucaristia per sostenere la loro vocazione e missione. Così battesimo, cresima, matrimonio, eucaristia e riconciliazione sono strettamente legati nella vita dei coniugi cristiani, o almeno di quelli praticanti, che non sono la maggioranza;⁷ si chiamano a vicenda, lavorano insieme per la conversione permanente dei soggetti: i doni definitivi di salvezza dati nel battesimo, nella cresima e nel matrimonio sono attualizzati nell'eucaristia, e se necessario nella riconciliazione. Rinnovano regolarmente la memoria sacramentale battesimale e coniugale⁸ e la salvezza che hanno portato una volta per tutte.

2. Il ruolo del sacramento del matrimonio

Nell'intera vita di una coppia cristiana sposata sacramentalmente, il sacramento del matrimonio, come quello del battesimo ma in modo diverso, ha un valore fondante, anche se è stato celebrato dopo diversi anni di convivenza, o addirittura dopo aver accolto uno o più figli. Infatti la celebrazione del sacramento del matrimonio è un punto di riferimento a cui sarà sempre possibile tornare, perché offre diverse risorse per la vita matrimoniale.

La vita coniugale sotto il segno della promessa e del tempo

La liturgia sa bene che il sacramento non può essere concepito come un atto unico di perfetta unione tra gli sposi. Sa che i coniugi stessi sono imperfetti, che dovranno affrontare eventi imprevisti, che il loro amore si confronterà con i loro limiti e le loro debolezze, che essi evolveranno in modi imprevedibili nel corso dei lunghi anni che seguiranno, a volte allontanandosi l'uno dall'altro. Sa che le cadute sono sempre possibili; sa quanto l'amore sia vulnerabile e come debba essere nutrito e curato per durare; e conosce la fragilità delle parole umane di fronte alla realtà degli eventi e ai rischi della vita.⁹ Il matrimonio si basa

⁷ La difficoltà creata da questa situazione è stata particolarmente rilevata da A. BOZZOLO, «Fede dei nubendi e forma del consenso. Due questioni aperte nella teologia del matrimonio», in *Teologia* 40(2015), 211-248; Id., «Le linee pastorali di *Amoris laetitia* e i compiti della teologia del matrimonio», in *Teologia* 43(2018), 48-67; Id., «Mariage et foi», in *La Maison Dieu* 309(2022), di prossima pubblicazione.

⁸ La quarta benedizione nuziale, nel *Rito del matrimonio* francese, n. 118, chiede che «vengano spesso a rinnovare la loro alleanza facendo la comunione insieme nel corpo risorto di Gesù Cristo».

⁹ Lo stesso vale per l'impegno nella professione religiosa o nel ministero ordinato.

S tudi e commenti

su una promessa che, anche se sincera e ponderata, è fallibile. Ecco perché la celebrazione del matrimonio è piena di intercessioni a favore degli sposi, dalla preghiera di apertura alla benedizione finale.¹⁰ La Chiesa domanda instancabilmente di crescere nell'amore, di essere forti nelle prove, di avere le virtù necessarie, e può ispirare la preghiera degli sposi.

Il matrimonio, una vocazione

Poiché il matrimonio è ancorato alla vocazione battesimale, e nella celebrazione è presente un invio in missione,¹¹ esso appare come una vocazione che, in quanto tale, deve essere oggetto di discernimento, come ricorda papa Francesco al n. 72 dell'*Amoris laetitia*: «Il matrimonio è una vocazione, in quanto è una risposta alla specifica chiamata a vivere l'amore coniugale come segno imperfetto dell'amore tra Cristo e la Chiesa. Pertanto la decisione di sposarsi e di formare una famiglia dev'essere frutto di un discernimento vocazionale» (EV32/301).

La preparazione al matrimonio può essere un'opportunità per questo discernimento. Si possono fare alcuni esempi.

Nel dialogo iniziale con i futuri sposi, il ministro chiede: «Vi state impegnando l'uno con l'altro. È per tutta la vita?». È opportuno che i fidanzati abbiano riflettuto prima su questa questione, rendendosi conto del lungo periodo di tempo che comporta, del peso dei rischi e degli anni, e che si chiedano quali mezzi utilizzare affinché questo periodo di tempo diventi un alleato dell'amore reciproco, e non un pericolo. In questo modo potranno diagnosticare il più lucidamente possibile le rispettive qualità e difetti e chiedersi se questi rendono ragionevole l'idea di una lunga vita insieme.

La domanda «Siete pronti ad accogliere i figli che Dio vi dona e ad educarli secondo il Vangelo di Cristo e la fede della Chiesa?» dovrebbe permettere di interrogarsi sul «Vangelo di Cristo e la fede del-

la Chiesa», e quindi sul rapporto dei fidanzati con la fede: in che misura fa parte del loro progetto matrimoniale e li ispira? La domanda può anche portare a uno scambio sui valori e sulle risorse educative della fede,¹² sul modo in cui ciascuno dei fidanzati prevede la formazione cristiana dei propri figli e su come la prepara. In sostanza questa domanda dovrebbe permettere agli sposi, durante la loro preparazione, di verificare se sono pronti a considerare che l'impegno matrimoniale è anche di natura spirituale, e che implica la loro responsabilità di trasmettere la fede e di accompagnarne la crescita nei figli, il che presuppone che lo facciano prima di tutto per sé stessi.

Riflettendo in anticipo sull'opportunità, durante la celebrazione del matrimonio, di rispondere alla domanda: «Siete pronti ad assumere la vostra missione di cristiani nel mondo e nella Chiesa?», i futuri sposi potranno interrogarsi sull'impatto della loro fede sulle loro scelte di vita e sui loro impegni nella società e nella Chiesa. Potranno sviluppare la consapevolezza di una missione specifica, che è stata loro affidata, per «partecipare alla costruzione di un mondo più giusto e fraterno», in nome della loro vocazione battesimale assunta come coppia; potranno anche chiedersi quali cause li mobilitano (la salvaguardia del creato, l'accoglienza dei rifugiati, le disuguaglianze sociali, l'educazione di tutti...), e i mezzi per rispondervi.

Il matrimonio, percorso dinamico assunto dal Rito

La vocazione non si ferma alla scelta del coniuge e al progetto di vita della coppia prima dell'impegno. Infatti il Rito presenta il matrimonio come una storia, una costruzione, un viaggio dinamico piuttosto che una situazione statica. La liturgia della Parola offre la risorsa di una Parola ricca e variegata destinata ad accompagnare tutta la vita matrimoniale, che non si limita agli sposi, né al giorno del matrimonio. Le parole di impegno dei coniugi parlano di felicità, prove, salute e malattia, integrando nella promessa il realismo di una vita matrimoniale imprevedibile. Spesso scelti dagli stessi sposi, i testi biblici hanno accompagnato la loro riflessione, diventando i loro «compagni di viaggio» fino al grande giorno; se necessario, i fidanzati avranno potuto scoprire che non solo questi testi, ma anche altri della Scrittura (quelli del lezionario che non hanno scelto, quelli che ascoltano in occasione di un'altra celebrazione) possono accompagnare la loro riflessione nel tempo e nelle diverse circostanze (nascita, lutto, difficoltà economiche o professionali, vacanze...).

¹⁰ Ad esempio la seconda preghiera di apertura: «Signore nostro Dio, poiché hai creato l'uomo e la donna come una cosa sola, unisci nell'amore indiviso N./e N. che ora si sposano: dona loro di amarsi senza alcun egoismo, per essere testimoni del tuo amore» (Rito, n. 57, *Ordo celebrandi matrimonium*, n. 224); prima preghiera dopo la comunione: «Coloro che hai unito in matrimonio (saziati dallo stesso pane e dallo stesso calice), fa' di loro un solo cuore in un solo amore» (Rito, n. 121, *Ordo*, n. 245); la prima formula della benedizione finale: «Dio vostro Padre vi mantenga veramente uniti nel reciproco amore, affinché la pace di Cristo abiti in voi e rimanga sempre nella vostra casa...» (Rito, n. 126, *Ordo*, n. 77).

¹¹ L'invio in missione è espresso in particolare nella benedizione nuziale, come vedremo più avanti, ma anche nella benedizione finale.

¹² Si può fare riferimento al c. 7 di *Amoris laetitia*.

S
 tudi e commenti

In secondo luogo gli sposi si impegnano alla reciproca fedeltà «nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia»;¹³ il Rito ha una visione realistica della vita coniugale ed evoca le sue gioie così come le sue contingenze sfortunate. Questi aspetti dovrebbero essere discussi durante la preparazione del matrimonio con i fidanzati, che dovrebbero essere aiutati a individuare le risorse e i modi per affrontarli.

Le benedizioni nuziali evocano la dinamica coniugale sotto la forma di una missione affidata agli sposi: costruire la comunità coniugale; accogliere e accompagnare la vita – cosa che avviene in modo diverso in ogni fase della vita dei figli e della coppia – e fare la propria parte nella costruzione di una società umana più fraterna. Anche in questo caso il dialogo pastorale può aiutare a individuare le sfide, i supporti e i punti di attenzione per il discernimento e la realizzazione della missione umana ed ecclesiale della coppia. Questa missione evolverà con il tempo; è in ogni fase della loro vita che gli sposi dovranno riscoprire la fisionomia della loro vocazione e missione. Spesso incentrata sui figli quando sono piccoli, può ampliarsi o assumere altre forme quando questi lasciano la casa familiare. Questo è ciò che viene sviluppato nel c. 5 dell'*Amoris laetitia* «fecondità della coppia».

La dimensione pneumatologica del matrimonio

Ogni sacramento è opera della Trinità.¹⁴ Se il ruolo del Padre e quello del Figlio erano abbastanza ben percepiti nella teologia classica così come nella cultura, la recente teologia sacramentale ha reso più esplicito il ruolo dello Spirito, alla luce della patristica e della teologia orientale.¹⁵ Tutto ciò che è stato detto sopra sulla vocazione e la missione della coppia e sulla loro crescita nel tempo si basa sul dono dello Spirito, che la liturgia esprime con l'imposizione delle mani sulla coppia e l'invocazione epicletica, come nel rito dell'ordinazione. Menzionando la tradizione orientale al n. 75, l'*Amoris laetitia* lascia intendere un'insoddisfazione per un atteggiamento occidentale troppo giuridico e astratto.

¹³ Tra gli altri, *Rito*, n. 78, *Ordo*, n. 62.

¹⁴ *Catechismo della Chiesa cattolica*, Parte II, Sezione I «L'economia sacramentale», art. 1 «La liturgia – Opera della santissima Trinità», nn. 1077-1112.

¹⁵ Ad esempio A.-M. TRIACCA, *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2011; E. CARR (a cura di), *Liturgia opus trinitatis: epistemologia liturgica. Atti del VI Congresso internazionale di liturgia, Roma, Pontificio istituto liturgico, 31 ottobre-3 novembre 2001*, «Studia anselmiana» 133, «Analecta liturgica» 24, Pontificio ateneo Sant'Anselmo, Roma 2002.

Nella teologia cattolica è perfettamente possibile riconoscere che la vocazione al matrimonio che una coppia arriva a discernere è un frutto dello Spirito; che l'amore reciproco – che viene da Dio – è un dono, che in cambio richiede la collaborazione con lo Spirito per attuare la missione affidata alla coppia; che il sacramento del matrimonio è un dono specifico che risponde a una circostanza precisa, come ogni sacramento. In questo caso, è una scelta di vita che vuole essere definitiva, e richiede in vista del reciproco dono totale una grazia propria, che è l'oggetto del dono dello Spirito. Il dono dello Spirito porta alla sua pienezza sacramentale lo scambio dei consensi degli sposi, relativizzando il loro ministero esclusivo e integrando nel processo sacramentale il ministero di colui che invoca lo Spirito e conferisce la benedizione nuziale a nome della Chiesa, e il ministero della comunità riunita.

Lo Spirito, ricevuto in pienezza per la missione coniugale nel giorno dell'impegno, si dispiega poi nella vita quotidiana perché il matrimonio, come il battesimo, è un «sacramento permanente». Per questo motivo richiede l'attenzione e la collaborazione dei coniugi in diverse forme: dialogo, preghiera, sacramenti, approfondimento della fede, meditazione della Scrittura, riflessione sulle domande del presente, sulle priorità della coppia...

Per riassumere, in una vita cristiana, che è una vita sacramentale, i sacramenti dell'iniziazione e poi il sacramento del matrimonio fondano la vocazione e la missione di coloro che si sono impegnati in un'«intima comunità di vita e d'amore» (*Gaudium et spes*, n. 48; *EV I/1471*). Il dono dello Spirito aiuta gli sposi nella loro vocazione a diventare sempre più segni dell'amore di Dio, anche se sono per natura imperfetti. Questo dono, a sua volta, richiede la loro collaborazione attiva nell'attuazione del dono ricevuto. L'eucaristia e la riconciliazione, e se necessario il sacramento per gli infermi, li aiuteranno a vivere e a compiere la loro missione nelle diverse circostanze della loro vita.

Tuttavia a volte questo progetto fallisce irrimediabilmente, causando una profonda sofferenza. Uno dei due non è riuscito a perseverare, o è evoluto in una direzione incompatibile con il progetto matrimoniale; la coppia non è riuscita a superare un evento drammatico che ha indebolito il legame; i due si sono progressivamente allontanati; un incidente o un fattore psicologico distorsivo,¹⁶ ad esempio l'alcol o la violenza, hanno reso impossibile la vita coniugale. Dopo la rottura, con il passare del tempo, l'uno o

¹⁶ Si pensi al controllo di un coniuge sull'altro, al ricatto, alla violenza. I meccanismi sono oggi più noti, così come la loro responsabilità nel deteriorare la relazione coniugale, fino a renderla pericolosa per il coniuge che ne è vittima.

S tudi e commenti

l'altro può aver trovato in un altro legame la stabilità e l'equilibrio che non ha potuto sperimentare nel primo. Che ne è allora della vita sacramentale, la cui importanza, come già detto, è riconosciuta dalla tradizione cattolica?

3. Come riarticolare la vita sacramentale e la vita cristiana in situazioni complesse?

Tra i divorziati risposati battezzati, alcuni hanno lasciato la Chiesa, feriti dai giudizi spregiativi o dal rifiuto dei sacramenti, di cui queste persone esprimono talvolta un reale bisogno spirituale. Altri continuano a partecipare alla liturgia comunitaria o a gruppi in cui si sentono fraternamente accolti senza giudizio. Ma sono ancora pochi i luoghi in cui i bisogni e il cammino specifico di queste persone danno luogo a una pastorale idonea.

Un cambio di prospettiva che si fa attendere

Proprio come le altre, se non di più, le famiglie «ricomposte» hanno bisogno di sperimentare la misericordia di Dio attraverso l'accoglienza della Chiesa. Più di altri, senza dubbio, i loro membri sono sensibili al modo in cui vengono visti: hanno bisogno di sentirsi riconosciuti «come fratelli e sorelle», come «membra vive della Chiesa», in cui «lo Spirito Santo riversa (...) doni e carismi per il bene di tutti» (*Amoris laetitia*, n. 299; *EV* 32/528). Hanno sperimentato il loro limite, hanno vissuto delle prove, hanno anche bisogno della stima e del riconoscimento degli altri.

È sorprendente quanto la visione precedente ad *Amoris laetitia* rimanga solida nella mentalità delle persone. È ancora comune sentire che i divorziati risposati battezzati non hanno diritto ai sacramenti, che «non possono» ricevere la comunione o addirittura che sono scomunicati. Vale la pena di notare che quest'ultima qualificazione è profondamente radicata tra i cristiani, anche se per mezzo secolo il magistero ha moltiplicato le dichiarazioni per cercare di chiarire che non sono scomunicati e che sono membri della Chiesa.¹⁷ Nel linguaggio comune, essere esclusi dalla

comunione equivale a «essere scomunicati».¹⁸ Ovviamente l'espressione rafforza il peso della colpa addossata ai divorziati risposati battezzati. Invece di curare le ferite, le mantiene aperte; almeno questo è l'effetto che molti avvertono.

Tuttavia l'*Amoris laetitia* è chiara: la reintegrazione sacramentale è possibile, e questa affermazione è stata elevata al livello di «magistero autentico» della Chiesa dal rescritto del 5 giugno 2017. D'ora in poi la legge della Chiesa è il discernimento in vista della reintegrazione ecclesiale, che nel caso assumerà anche la forma sacramentale. Il discernimento permette di chiarire il passato, di riconoscere le responsabilità personali nella rottura coniugale, di pacificare il più possibile la relazione, di assicurare che sia attuato quello che è giustamente dovuto al coniuge, di cercare quali progressi possono ancora essere fatti, di rileggere la nuova esperienza coniugale, di identificare i bisogni spirituali... che possono includere, ma non necessariamente, l'accesso ai sacramenti.

Conservare la vita battesimale

Una persona battezzata, sposata sacramentalmente, divorziata e poi risposata è ancora battezzata, con la stessa necessità degli altri battezzati di mantenere e sviluppare la vita battesimale. La vita matrimoniale non può più continuare, ma spesso i rapporti rimangono per necessità con il primo coniuge, e a volte ci vuole una forza particolare e grandi virtù per viverli serenamente. Se la vita cristiana è una vita nutrita dalla parola di Dio e dai sacramenti, questo vale anche per i divorziati e risposati battezzati. La vita delle famiglie in cui almeno uno dei genitori è in una seconda unione assomiglia per molti aspetti a quella delle famiglie cosiddette «normali»: è la vita delle famiglie con figli, ferite, una ricerca di senso, un bisogno di essere perdonati e di perdonare... Per chi è rimasto legato alla Chiesa ci sono anche le convinzioni cristiane, la ricerca di una comprensione più profonda del Vangelo, le pratiche etiche, lo sforzo di un'educazione cristiana, la condivisione con altre famiglie, anch'esse ferite e in ricerca.

I fondamenti teologici morali dell'accesso ai sacramenti per i divorziati risposati sono ben noti; mi li-

¹⁷ Alcuni testi magisteriali: «Esorto caldamente i pastori e l'intera comunità dei fedeli affinché aiutino i divorziati procurando con sollecita carità che non si considerino separati dalla Chiesa, potendo e anzi dovendo, in quanto battezzati, partecipare alla sua vita» (GIOVANNI PAOLO II, esort. ap. *Familiaris consortio* sui compiti della famiglia cristiana, 22.11.1981, n. 84; *EV* 7/1798); «I divorziati risposati tuttavia, nonostante la loro situazione, continuano ad appartenere alla Chiesa, che li segue con particolare attenzione, nel desiderio che coltivino, per quanto possibile, uno stile cristiano di vita attraverso la partecipazione alla santa messa, pur senza ricevere la

comunione, l'ascolto della parola di Dio, l'adorazione eucaristica, la preghiera, la partecipazione alla vita comunitaria, il dialogo confidente con un sacerdote o un maestro di vita spirituale, la dedizione alla carità vissuta, le opere di penitenza, l'impegno educativo verso i figli» (BENEDETTO XVI, esort. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis* sull'eucaristia fonte e culmine della vita e della missione nella Chiesa, 22.2.2007, n. 29; *EV* 24/136).

¹⁸ L'etimologia, l'origine e la storia della scomunica non contraddicono del tutto questa percezione.

S tudi e commenti

mito ai fondamenti di teologia sacramentale, presenti nell'*Amoris laetitia* ma meno espliciti di quelli morali.

Dobbiamo tornare al significato dei sacramenti: il sacramento della riconciliazione è elencato nel *Catechismo della Chiesa cattolica* tra i cosiddetti sacramenti «di guarigione». La prova del divorzio è in molte situazioni una ferita che destabilizza profondamente, soprattutto la persona che la subisce. Ci vuole tempo per superarlo e per ricostruirsi, psicologicamente e spesso anche spiritualmente. L'esperienza pastorale dimostra che per molti la riconciliazione è un vero e proprio percorso di guarigione, in linea con la lunga storia di questo sacramento.¹⁹ Una comunità cristiana è una comunità di peccatori perdonati; la sua missione è testimoniare ciò che è e il perdono di cui gode, offrendo conforto e coraggio a chi ne ha bisogno attraverso i mezzi umani e spirituali a sua disposizione.

Per quanto riguarda il sacramento dell'eucaristia, occorre recuperare il suo significato di «viatico», di cibo per il cammino, secondo la prospettiva richiamata da papa Francesco, sulla scia di papa Pio X: «L'eucaristia non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli»;²⁰ non è un premio per le virtù già attive. Tra le sue finalità ci sono la comunione e l'unità di tutti in un solo corpo, che non può essere raggiunta finché alcune persone sono definitivamente escluse dal sacramento.

Perché la liturgia è ospitale. Tutti possono prendere posto nell'assemblea. Chi è a messa è venuto perché si sente «invitato alla cena del Signore», «al banchetto di nozze dell'Agnello», come si dice prima di *fare la comunione*. È attraverso la celebrazione della liturgia e dei sacramenti che la Chiesa si integra nel modo più evidente nel corpo di Cristo – di cui, va detto ancora una volta, i divorziati e risposati battezzati sono membra *vive* –.²¹ È importante, quindi, fare in modo

che coloro che desiderano tornare a partecipare pienamente possano farlo, in accordo con la prospettiva dell'*Amoris laetitia*, sulla base dei principi di teologia sia morale sia sacramentale.

La teologia sacramentale in questione

C'è chi rifiuta l'accesso ai sacramenti ai divorziati e risposati battezzati in nome dei principi sacramentali: propongo qui alcune risposte in merito, da approfondire.

– *Il primo argomento riguarda l'«indegnità»* dei divorziati risposati battezzati, la loro frequente inclusione nella categoria dei peccatori che «ostinatamente perseverano in peccato grave e manifesto»²² e l'idea che i sacramenti siano «meritati». Eppure dobbiamo ammettere che agli occhi di Dio siamo sempre tutti debitori insolventi, preceduti dalla misericordia «immeritata, incondizionata e gratuita» (*Amoris laetitia*, n. 296; *EV* 32/525), di cui tutti abbiamo beneficiato ricevendo il battesimo. La liturgia eucaristica ce lo ricorda costantemente, dalla preparazione penitenziale all'inizio, alla risposta di ogni fedele: «Signore, non sono degno di partecipare alla tua mensa, ma di' soltanto una parola e io sarò salvato». La dignità non è una categoria rilevante per l'accesso ai sacramenti, nemmeno all'eucaristia. Infatti se fossimo degni, se li meritissimo, non ne avremmo più bisogno.²³ Sono

Questo passaggio fa ben comprendere come la *res* del sacramento eucaristico sia l'unità dei fedeli nella comunione ecclesiale. L'eucaristia si mostra così alla radice della Chiesa come mistero di comunione; *EV* 24/119.

²² *Codice di diritto canonico*, can. 915. L'applicazione di questa espressione ai fedeli divorziati risposati è sviluppata in una dichiarazione del Pontificio consiglio per i testi legislativi del 24 giugno 2000; *EV* 19/964ss.

²³ Pio X, *decr. Sacra tridentina synodus* (1905) sulla comunione frequente: «essendo il pane il nutrimento quotidiano del corpo ed essendo stata la manna l'alimento quotidiano degli ebrei nel deserto, così l'anima cristiana poteva nutrirsi ogni giorno del pane celeste e riceverne conforto. Inoltre, quando ci ordina di chiedere nell'orazione del Signore "il nostro pane quotidiano", bisogna riferire la frase, come insegnano quasi tutti i padri della Chiesa, non tanto al pane materiale, alimento del corpo, quanto al pane eucaristico che deve essere ricevuto ogni giorno. Ora, Gesù Cristo e la Chiesa desiderano che tutti i fedeli s'accostino ogni giorno al banchetto sacro, soprattutto affinché i fedeli, stando uniti a Dio per mezzo di questo sacramento, ricevano da esso la forza di reprimere le loro passioni, di purificarsi delle colpe leggere in cui incorrono quotidianamente, e di evitare le colpe gravi, alle quali è esposta la fragilità umana: il fine principale di questo sacramento non è dunque di rendere onore e venerazione al Signore, né di essere premio o paga per le virtù di coloro che si comunicano (Agostino, *Sermo 57, In Matth., De orat. dom. V, 7*). Perciò il santo Concilio di Trento chiama l'eucaristia "l'antidoto che ci libera dalle colpe quotidiane e che ci preserva dai peccati mortali" (Sessione XIII, c. II)». Il papa aggiunge che la categoria della «dignità» è stata introdotta dai giansenisti.

¹⁹ Questo punto è sviluppato in H. BRICOUT, «La réconciliation pour les baptisés divorciés remariés, un chemin de guérison», in *La Maison Dieu* (2020) 301, 11-39. È durante questo periodo di solitudine e ricostruzione che spesso le persone sperimentano il sacramento della riconciliazione e anche l'eucaristia (cf. *Familiaris consortio*, n. 83; *EV* 7/1795). Diventa quindi incomprensibile riattivare la «colpa del divorzio» in occasione di un nuovo matrimonio, perché ciò suggerisce che il sacramento della riconciliazione e della misericordia abbia un'efficacia relativa e temporanea, o che la colpa non sia la rottura dell'impegno matrimoniale e il divorzio, ma il nuovo amore pubblico, che sarebbe imperdonabile.

²⁰ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 305, nota 351, che cita *Evangelii gaudium*, n. 47; *EV* 32/534.

²¹ In questo senso cf. BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 15: «È significativo che la seconda preghiera eucaristica, invocando il Paraclito, formuli in questo modo la preghiera per l'unità della Chiesa: "Per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo".

S tudi e commenti

i sacramenti che rendono degni i cristiani di buona volontà che vogliono seguire maggiormente Cristo; questo è esattamente il significato dei sacramenti. La questione, quindi, non è se le persone sono degne di ricevere un sacramento, ma se ne hanno bisogno per il loro cammino di verità, guarigione, crescita umana e spirituale.²⁴

– *L'accusa di adulterio*: questa qualifica, che si trova ancora nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, è profondamente offensiva e irrispettosa della situazione dei divorziati risposati battezzati, perché il significato comune di questo termine presuppone l'esistenza contemporanea di due relazioni, una delle quali è legittima e l'altra no. Qui invece è stato riconosciuto civilmente un divorzio che ha ufficialmente posto fine alla comunità di vita – essenzialmente la conclusione del matrimonio –, che effettivamente non esiste concretamente più agli occhi della società e delle persone interessate. E il termine adulterio presuppone che il secondo coniuge, civilmente riconosciuto, sia considerato un amante (o un'amante), cosa che non è.²⁵ Per quanto riguarda la possibilità di accesso ai sacramenti per i divorziati battezzati che si sono risposati a condizione di «vivere come fratelli e sorelle», essa si scontra con diversi ostacoli:

* la continenza perpetua è tradizionalmente considerata un dono e/o una vocazione, a cui nessuno può essere costretto e per la quale ci si impegna con un voto in una solenne celebrazione pubblica;

* il discorso magisteriale recente riconosce l'importanza delle relazioni intime nella costruzione continua della comunità coniugale, come ci ricorda papa Francesco;²⁶

* il matrimonio si definisce come una «comunità di vita e d'amore» segnata dalla volontà di durare (consenso), comunità che esiste anche in una seconda unione, anche in assenza di rapporti coniugali; è quindi difficile ammettere che una vita coniugale e familiare priva di rapporti intimi non pregiudichi la fedeltà alla prima unione;

²⁴ Ricordiamo ancora una volta l'esortazione del Curato d'Ars ai suoi parrocchiani a fare regolarmente la comunione: «Sì, lo so, non siete degni... ma ne avete bisogno». L'indegnità non è considerata una ragione sufficiente per non ricevere la comunione.

²⁵ Si tratta di un consenso naturalmente sufficiente (per il riconoscimento sociale ed essenziale del matrimonio), ma canonicamente inefficace, cioè non riconoscibile dal diritto della Chiesa come matrimonio sacramentale: si veda la riflessione del canonista L. DANTO, «Doctrines canoniques et exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*. Réflexion sur le consentement matrimonial et l'institution canonique des *sanaio in radice*, accompagner les familles en situation irrégulière», in *Revue d'éthique et de théologie morale* n. 294, 2017, 49-62.

²⁶ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 298, nota 329; EV 32/527.

* il valore del matrimonio si trova concentrato nella sola attività sessuale, mentre la vita coniugale comprende tutti i progetti, i sentimenti e le interrelazioni dei coniugi.²⁷

– *La non contraddizione tra i sacramenti*: lo stato e la condizione di vita dei divorziati risposati, si ritiene talvolta, «contraddicono oggettivamente quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'eucaristia» (*Familiaris consortio*, n. 84; EV 7/1799). L'eucaristia, infatti, rende presente l'unione di Cristo e della Chiesa, rendendo Cristo presente in maniera sostanziale nella sua Chiesa. Ma il matrimonio è solo un segno – per di più *imperfetto* – dell'unione di Cristo e della Chiesa. Il matrimonio è in un rapporto analogico, non equivalente, con l'eucaristia, altrimenti si dovrebbe dire che un matrimonio fallito mina l'unione tra Cristo e la Chiesa, cosa che non avviene. Questo non sminuisce la gravità del fallimento matrimoniale e del suo impatto umano, ecclesiale e spirituale, ma vieta di considerare il risposarsi come una contraddizione che giustificerebbe l'esclusione dal sacramento.

– *L'indissolubilità del matrimonio*: l'indissolubilità del matrimonio non deve essere pensata come «una sorta di ipostasi metafisica accanto o al di sopra dell'amore personale dei coniugi», secondo l'espressione del card. Kasper.²⁸ Ricordiamo quanto la liturgia ricordi la fragilità della promessa: l'indissolubilità è un compito oltre che un dono, un lavoro permanente, come ben sanno le coppie. Non è data per acquisita con il consenso; dovrà fare i conti con la realtà dell'evoluzione delle persone e con l'imprevedibilità degli eventi e dei processi. È soggetta alla fragilità e alla debolezza umana. Si costruisce nel tempo, con lo sforzo umano e la grazia, e la sua realtà concreta non può essere garantita in anticipo. Una volta distrutta la vita coniugale, se si può supporre che la grazia sacramentale persista, essa non può più svolgersi allo stesso modo, proprio come nel caso di un sacerdote che ha lasciato il ministero. La teologia deve ancora riflettere su come affrontare la rottura di un rapporto coniugale sacramentale: la realtà deve portarci a riconoscere che non è il risposarsi che mina l'impegno del matrimonio, ma il divorzio. Dobbiamo anche consi-

²⁷ Questo discorso contribuisce senza dubbio a dare l'impressione di una focalizzazione o di un accanimento del controllo ecclesiastico sulla vita sessuale dei fedeli. Inoltre si basa sul presupposto che il matrimonio consista in un «diritto al corpo» del coniuge, una prospettiva resa obsoleta dalla teologia del matrimonio della *Gaudium et spes*, che l'ha sostituita con la «comunione di tutta la vita» (n. 50; EV 1/1480).

²⁸ W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, 28. L'*Amoris laetitia* al n. 62 riprende l'immagine del «giogo»; EV 32/291.

S tudi e commenti

derare meglio se e come gli altri sacramenti possono sostenere la vita cristiana in questo caso.

– *Anche la paura del contagio e il riflesso del cordone sanitario giocano una parte:* l'idea che ammettere ai sacramenti significhi considerare il divorziare e il risposarsi come un bene, o indurre in errore sul valore del matrimonio, si ritrova anche nella *Familiaris consortio*, n. 84. Questa affermazione ha tre conseguenze: in primo luogo sottovaluta il buon senso dei fedeli, che di solito sanno distinguere tra un bene e un male minore. Come ci ha ricordato l'*Amoris laetitia* al n. 246, il divorzio è un male; su questo sono tutti d'accordo. Di solito è una decisione che non si prende per il gusto di farlo. In secondo luogo, questa rappresentazione accentua il valore «punitivo» e quindi esemplare del rifiuto del sacramento, e la colpevolizzazione di chi ne viene privato, anche quando la prima unione è stata breve mentre la seconda si è consolidata per un lungo periodo di tempo, e ha persino prodotto innegabili frutti spirituali. Questa rappresentazione della negazione dell'accesso ai sacramenti si basa su un modello giudiziario, la cui pertinenza in materia sacramentale può essere messa in discussione. Infine essa porta a considerare il divorzio seguito da un nuovo matrimonio come un peccato imperdonabile, il che pone un problema di teologia della salvezza.

– *Ancora, s'invoca la ferita inferta alla Chiesa dai divorziati risposati battezzati* contravvenendo all'unità coniugale che rappresenta l'unità della Chiesa, e lo scandalo per i fedeli. Tuttavia le relazioni preliminari ai due sinodi sulla famiglia hanno evidenziato in più punti lo scandalo che la negazione dei sacramenti ai divorziati risposati costituiva, agli occhi di molti fedeli, anche non direttamente interessati.²⁹ In Francia, Germania, Svizzera, Belgio e senza dubbio anche in altri paesi, lo *shock* prodotto dalle indagini sulle violenze sessuali ha reso ancora più insopportabile quella che ormai appare come un'ingiustizia intollerabile: i battezzati divorziati e risposati, che hanno vissuto o subito un profondo trauma a causa di un divorzio, e che poi sono stati in grado di ricostruirsi personalmente e vivere finalmente una relazione stabile e fruttuosa a cui aspiravano, sono definitivamente esclusi dai sacramenti a causa della loro situazione, mentre ai chierici, colpevoli di un grave delitto o reato oltre che di aver infranto il voto di castità, non è stato impedito di riceverli, né di celebrarli. Il divario tra il rifiuto dei sacramenti per alcuni e l'indulgenza per altri è diven-

²⁹ Si veda il libro di I. BERTEN, *Les divorcés remariés peuvent-ils communier? Enjeux ecclésiaux des débats autour du synode de la famille et d'Amoris laetitia*, Lessius, Namur 2017. La stessa incomprensione è stata espressa in diverse relazioni diocesane del Sinodo sulla sinodalità.

tato incomprensibile e il discorso della Chiesa su «due pesi e due misure» inaccettabile.

– *Infine, c'è la visione ideale di una Chiesa composta solo da persone «in regola»*, che non è mai esistita nella storia della Chiesa. Le famiglie possono avere un'esperienza da condividere: di solito i genitori non cacciano uno dei loro figli dalla mensa familiare perché è omosessuale o divorziato e risposato. A maggior ragione la Chiesa non dovrebbe farlo. La questione fondamentale posta dall'*Amoris laetitia* è quella dell'atteggiamento pastorale più adatto a condurre i fedeli, che sperimentano difficoltà nella loro vita umana e cristiana, lungo i sentieri di una maggiore fedeltà al Vangelo, e a permettere alla Chiesa di svolgere la sua missione di «casa paterna».³⁰

Conclusion

Sebbene l'*Amoris laetitia* non abbia sviluppato esplicitamente i presupposti della teologia sacramentale nel contesto del c. 8, essi tuttavia non sono assenti: si trovano in particolare nei cc. 3 e 9. Se il risposarsi dopo il divorzio non corrisponde alla proposta del matrimonio cristiano (ma chi è che sogna di essere «divorziato e risposato?»),³¹ non cancella il battesimo e la vocazione battesimale alla santità. Le persone interessate (alcune delle quali, va ricordato, vivono la loro prima e unica unione, ma con un coniuge divorziato) sono integrate in questa rete di mezzi di salvezza (compresi i sacramenti) proposti dalla Chiesa, che si completano e si presuppongono a vicenda. Esse contribuiscono alla progressiva integrazione di ogni persona nella vita della Chiesa e nella *sequela Christi*. Il discernimento promosso dall'esortazione si unisce e sostiene la logica della vita sacramentale, che l'adagio *sacramenta propter homines* a suo modo richiama: i sacramenti sono fatti per rispondere alle esigenze spirituali di esseri segnati dalla finitudine della condizione umana. Questo vale ovviamente per tutti, anche se le strade che portano a questo sono molteplici.

HELENE BRICOUT

³⁰ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 310, che cita *Evangelii gaudium*, n. 47; EV 32/539.

³¹ Bisognerebbe interrogarsi seriamente su quale sia l'«ideale» cristiano del matrimonio. C'è il grande rischio di proiettare su di esso una rappresentazione immaginaria e astratta, distaccata dalla vita reale. Questo è denunciato nell'esortazione (nn. 36, 135), ma l'espressione nondimeno rimane (*Amoris laetitia*, n. 34, 39, 119, 230, 292, 298...). Che cosa significa e come ci aiuta a superare le difficoltà che ogni vita coniugale e familiare incontra?

S
tudi e commenti

Coscienza, norme e discernimento

Alain Thomasset

La pubblicazione dell'esortazione *Amoris laetitia* ha suscitato reazioni differenti fra i teologi e i pastori, specialmente per quanto riguarda il ruolo della coscienza, la funzione delle norme e la questione del discernimento. Sono infatti punti che costituiscono ambiti privilegiati di un possibile approfondimento e di un rinnovamento nell'approccio sia teologico sia pastorale all'agire morale dei cristiani. Ciò non riguarda soltanto la sfera della vita familiare, ma va a toccare tutto l'insieme della visione morale cattolica.

La tesi che vorrei qui sostenere è che dalla prospettiva di questa esortazione (e di altri documenti del magistero di papa Francesco) è possibile notare un riequilibrarsi della teologia morale e della pratica pastorale nel senso di una maggiore considerazione da attribuire alla coscienza personale dei fedeli e al discernimento morale, nel momento in cui bisogna decidere come tenere conto degli appelli delle norme morali di portata universale nelle specifiche situazioni in cui i soggetti si trovano.

Dopo l'insistenza in particolare da parte della *Veritatis splendor* sull'importanza delle norme universali e l'ambizione di definire in maniera assoluta che certi atti sono «intrinsecamente cattivi», l'*Amoris laetitia* pone l'accento sulla complessità dell'agire umano nelle singole situazioni storiche e sulla necessità di un'ermeneutica contestuale, in cui riveste un ruolo eminente il discernimento responsabile e misericordioso, al tempo stesso personale e pastorale. Pur se esistono differenze di approccio fra gli insegnamenti di Giovanni Paolo II e di Francesco, in parte dovute al contesto della loro enunciazione, in realtà occorre pensarli insieme in maniera complementare, di modo che la tradizione della Chiesa possa avanzare per riequilibri successivi.

Come ricorda il card. Schönborn, così come leggiamo il Vaticano I alla luce del Vaticano II, occorre leggere la *Veritatis splendor* alla luce dell'*Amoris laetitia*. Fra quanti criticano l'*Amoris laetitia* vi è chi teme che questa esortazione neghi il carattere normativo e universale dell'insegnamento della Chiesa. Non è affatto così. Alcuni commentatori della *Veritatis splendor* hanno pensato che il richiamo alle norme assolute fosse sufficiente ad alimentare la vita morale e il giudizio della situazione. Non è più così. L'esame congiunto degli insegnamenti magisteriali dei diversi papi evi-

ta tanto una lettura rigorista della *Veritatis splendor* quanto una lettura lassista dell'*Amoris laetitia*.

In questa esposizione, necessariamente breve, riprenderò tre punti importanti: la considerazione delle norme assolute e degli atti intrinsecamente cattivi, la corretta funzione delle norme e del discernimento, il ruolo della coscienza.

Le norme assolute e gli atti intrinsecamente cattivi

Per quanto riguarda la questione delle norme morali dette assolute, nel libro di cui sono coautore con Jean-Miguel Garrigues abbiamo diffusamente dato risposta ai *dubia* dei quattro cardinali che chiamavano in causa l'ortodossia dell'*Amoris laetitia* in relazione agli insegnamenti di papa Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* e nella *Veritatis splendor*.¹ Senza ritornare nel dettaglio su tale argomentazione, mi limiterò a riprendere l'essenziale in riferimento alla comprensione di queste norme, comprensione che tale critica permette utilmente di chiarire. La questione principale verte sull'interpretazione delle norme morali obbligatorie che «proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi» (*Veritatis splendor*, n. 115; *EV* 13/2818; cf. n. 80). Queste appaiono contraddire la necessità di valutare la singolarità di condizioni matrimoniali dette «irregolari», per un discernimento dell'eventuale accesso ai sacramenti di divorziati risposati (cf. *Amoris laetitia*, c. 8). Tale contraddizione è solo apparente, e unicamente dovuta a una lettura riduttiva della *Veritatis splendor*, che precisamente l'*Amoris laetitia* permette di evitare. Il cuore del dibattito verte sulla definizione dell'oggetto morale, e di conseguenza sulla qualificazione degli atti detti intrinsecamente cattivi e il loro utilizzo nel discernimento in situazione.²

¹ A. THOMASSET si, J.-M. GARRIGUES op, *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, prefazione del card. Schönborn, Cerf, Paris 2017. Traduzione italiana lievemente modificata: *Discernimento... verso una fede matura. Amoris laetitia insegna un nuovo stile pastorale* (con J.-M. GARRIGUES op), prefazione del card. C. Schönborn, LEV, Città del Vaticano 2019. L'espressione «morale morbida» nel titolo francese rinvia a una citazione di Charles Péguy, in cui egli spiega che, contrariamente al diffuso pregiudizio, una morale morbida è più esigente di una morale rigida, poiché si accompagna a un esercizio continuo del discernimento in funzione delle possibilità e delle esigenze del momento. Per i *dubia* cf. *Regno-doc.* 21, 2016, 686.

² Nel prosieguo riprendo in parte il mio articolo «Ne rester enfermé dans le seul "permis et défendu". Réponse à Mr Verwersch», in *Nova & vetera* 96(2021) 4, 379-392.

S
tudi e commenti

La *Veritatis splendor* definisce l'oggetto morale nel modo seguente: «Per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è *il fine prossimo di una scelta deliberata*, che determina l'atto del volere della persona che agisce» (*Veritatis splendor*, n. 78, corsivo mio; *EV* 13/2729). Tutta la questione verte sulla definizione dell'oggetto, che non è riducibile alla descrizione materiale dell'atto. È chiaro che esistono degli atti intrinsecamente cattivi a motivo del loro fine prossimo (ad esempio un omicidio, un furto, un adulterio), tuttavia ciò presuppone che l'oggetto di questi atti sia stato accuratamente determinato in modo da comprenderne la finalità scelta dal soggetto (l'atto interiore della sua volontà).³

San Tommaso, con diversi esempi, insiste sulla finalità prossima, insita nell'azione stessa (inclusa la sua dimensione soggettiva o esteriore in quanto frutto della volontà) e che ne determina l'oggetto. Questa va distinta dalla finalità ulteriore o remota, che si potrebbe dire seconda o strategica, il «fare questo in vista di quello», che può arrivare fino a una circostanza accidentale, non determinante la natura dell'atto ma che ne può modificare la gravità.⁴ È proprio ciò che dice la *Veritatis splendor*, quando afferma che gli atti intrinsecamente cattivi lo sono «per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle *ulteriori intenzioni* di chi agisce e dalle circostanze» (*Veritatis splendor*, n. 80; *EV* 13/2733). Vi sono dunque delle *intenzioni* (scelte della volontà insite nell'atto stesso) che cambiano la natura dell'oggetto: è il caso della differenza fra uccidere volontariamente una vita innocente (che è un omicidio) e uccidere una vita per difendere la propria (che è un omicidio involontario di legittima difesa), come

di quella fra sottrarre una proprietà altrui in vista di un proprio arricchimento (che è definito come furto) e sottrarre la proprietà altrui (del cibo) per bisogno di sopravvivere (che pertanto non è un furto).⁵

D'altronde, come ricorda Jean-Miguel Garrigues, «esistono *circostanze* che cambiano l'oggetto stesso di un atto che materialmente resta il medesimo». E precisa: «[le circostanze] considerate dall'enciclica [*Veritatis splendor*] sono solo accidentali, in riferimento all'oggetto scelto come fine morale dell'atto. Ma sono ugualmente circostanze che aggiungono un elemento determinante, il quale modifica l'oggetto stesso dell'atto; gli conferiscono così la sua specifica principale». L'intenzione (la scelta deliberata) e certe circostanze possono dunque determinare e cambiare l'oggetto dell'atto, anche se esso appare materialmente identico. È per questo che è sempre necessario un discernimento. La coscienza e la valutazione della situazione nel contesto non possono mai essere escluse.

Come illustra uno studio recente, l'espressione «atti intrinsecamente cattivi» presenta dunque una grave ambiguità, poiché pare eliminare in modo previo qualunque considerazione dell'intenzione e delle circostanze. D'altronde la storia della tradizione ecclesiale presenta una grande variabilità nella definizione e nell'utilizzo di questa espressione, apparsa nel XIV secolo e sconosciuta ad Agostino, Tommaso o Duns Scoto, al punto che gli autori dello studio s'interrogano sulla pertinenza di conservarla come tale.⁷

Il richiamo da parte della Chiesa all'esistenza di atti che sono inammissibili è essenziale alla vita morale e alla formazione della coscienza dei credenti, tuttavia si pone la questione della definizione precisa di tali atti cattivi⁸ e del modo in cui queste definizioni, necessariamente generali, si applicano alla realtà concreta degli atti in situazione. È per questo che

³ «La *specificazione oggettiva* di atti intrinsecamente cattivi non squalifica ma richiama in modo complementare la considerazione e il discernimento morale dell'*esercizio da parte del soggetto e dunque l'imputabilità* delle sue azioni in quanto atti liberi»: GARRIGUES, *Une morale souple*, 142-143 (corsivo dell'autore). Garrigues insiste al riguardo sul fatto che Tommaso, che aveva per primo concepito l'oggetto morale come semplice trasferimento alla volontà dell'oggetto conosciuto con l'intelligenza, in seguito ne ha meglio sviluppato l'originalità propria come oggetto *voluto*. Vi è un coinvolgimento reciproco fra l'intelligenza che comanda la specificazione dell'atto da parte del suo oggetto e la volontà che ne comanda l'esercizio. Si veda GARRIGUES, *Une morale souple*, 129 e il suo saggio *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité*, Cerf, Paris 2011, 153-157.

⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Veritatis splendor* su alcune questioni fondamentali della dottrina morale della Chiesa, 6.8.1993, n. 81; e tra gli altri TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 7, a. 4; q. 8, a. 2; q. 18, a. 10 (sulle circostanze e l'oggetto del volere).

⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 66, a. 7 (sul furto) e q. 64, a. 7 (sulla legittima difesa), o anche I-II, q. 18, a. 10: «Una circostanza può rendere un atto morale specificamente buono o cattivo».

⁶ GARRIGUES, *Une morale souple*, 122, che cita J.-L. BRUGUES, *Dictionnaire de morale catholique*, 78-79.

⁷ Cf. N. POLGAR, J. SELLING (a cura di), *The concept of intrinsic evil and Catholic theological ethics*, Lexington Books - Fortress Academic, Lanham - Boulder - New York - London 2019.

⁸ Quale insieme necessario e significativo di circostanze, intenzioni, interazioni può determinare con sufficiente precisione dei tipi generali di azioni riconoscibili nella maggior parte dei casi? Va sottolineato che nessuna scuola teologica presenta criteri per la scelta delle circostanze pertinenti alla definizione di un atto. Si veda al riguardo l'articolo assai illuminante di K. MELCHIN, «Revisionists, deontologists, and the structure of moral understanding», in *Theological studies* 51(1990), 389-416. Per questo motivo è sempre necessario un esame caso per caso.

S tudi e commenti

è richiesta una sapienza pratica per trattare simili concetti, quella che san Tommaso chiamava la *virtù di prudenza*. È la virtù indispensabile per valutare la situazione, applicare con accuratezza i principi morali e discernere il bene da compiere.⁹ È proprio ciò che afferma l'*Amoris laetitia* quando il papa precisa: «È meschino soffermarsi a considerare solo se l'agire di una persona risponda o meno a una legge o a una norma generale, perché questo non basta a discernere e ad assicurare una piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano» (n. 304; EV 32/533). Questo mi conduce al secondo punto, che riguarda l'apporto dell'*Amoris laetitia* a una migliore comprensione della funzione delle norme.

Le norme e il discernimento morale

Se non si tratta di evitare di dare una definizione degli atti cattivi, riferimenti essenziali per la vita morale, tuttavia è necessario collocare attentamente queste norme e il loro indispensabile corollario, il discernimento in coscienza. A questo proposito l'*Amoris laetitia* ricusa un'interpretazione tuziorista (nella teologia morale cattolica, dottrina secondo la quale, quando la norma può avere interpretazioni diverse, bisogna seguire ciò che prescrive la legge, anche se l'opinione opposta è probabile; *ndr*) della *Veritatis splendor*.

Jean-Miguel Garrigues, ben informato sulle circostanze della produzione dell'enciclica, precisa in effetti che «una particolare scuola teologica, che ha certamente contribuito affinché questa enciclica venisse promulgata – ma senza dubbio non così come in definitiva è stata promulgata – se ne è subito arrogata l'unica interpretazione autorizzata e le ha conferito una vastità di applicazione esorbitante rispetto all'insieme della dottrina morale tradizionale. Per essa, a seguito della *Veritatis splendor*, la coscienza deve solo applicare in maniera univoca i principi universali della morale ai casi particolari, per così dire *more geometrico*. Questa contemplazione chiara e nitida dei precetti della legge naturale in un cielo di idee platoniche, che ha dominato la scuola razionalista del diritto naturale nel XVIII secolo, non proviene da san Tommaso d'Aquino, per il quale la legge naturale è in modo primordiale una "legge non scritta", e oggi l'opinione comune teolo-

gica più assodata non la fa sua.¹⁰ Inoltre in questa applicazione univoca delle norme universali ai casi particolari si riconosce un formalismo etico alla maniera razionalista di uno Spinoza, ben lontano dalla morale delle virtù e della loro acquisizione progressiva sviluppata in maniera realista da san Tommaso. Il lessico scolastico di tale scuola non deve illudere: è troppo formalista e univoco per accordarsi al realismo tomista. La scuola stessa non è d'ispirazione tomista, ma dipende piuttosto da un rigido rigorismo tendente a una morale del tutto o nulla».¹¹

Questa spiegazione di tipo storico è utile anche per ricollocare l'enciclica di papa Giovanni Paolo II, e la sua tanto necessaria insistenza sull'universalità delle norme, nel contesto del pericolo che presentavano il relativismo morale e le condizioni culturali soggettiviste. Una tale prospettiva permette di situare anche l'*Amoris laetitia* in un altro contesto e secondo un altro punto di vista. L'esortazione post-sinodale di papa Francesco non ignora le tendenze individualiste della società e i suoi pericoli (si veda il c. 2), ma coglie il rischio che un'interpretazione troppo ristretta della morale familiare e il solo richiamo alle norme allontanino tanti cristiani dalla vita della Chiesa.¹² Questo atteggiamento pastorale non vuole solamente prendere in considerazione la realtà delle coppie del tempo presente con le loro difficoltà (cosa che deve fare ogni pastore), ma è anche un modo di intendere la dottrina della Chiesa da cui non può essere separato: il Vangelo di Cristo è buona notizia in quanto annuncia il regno di Dio (con le sue esigenze, comprese quelle morali), ma è anche e soprattutto misericordia.¹³ Dottrina e pastorale sono inscindibili.

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 4 e 5; IIa-IIae, q. 57, a. 2 e COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*; *Regno-doc.* 17, 2009, 525.

¹¹ GARRIGUES, *Une morale souple*, 149-150.

¹² Cf. specialmente *Amoris laetitia*, n. 36: «Al tempo stesso dobbiamo essere umili e realisti, per riconoscere che a volte il nostro modo di presentare le convinzioni cristiane e il modo di trattare le persone hanno aiutato a provocare ciò di cui oggi ci lamentiamo (...) abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificialmente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario»; EV 32/265.

¹³ «La sfida della conversione pastorale è vedere come fra la dottrina e la pastorale non vi è dissociazione, poiché se la dottrina è davvero l'insegnamento di Cristo, essa è l'insegnamento del Buon maestro, del Buon pastore che nella sua misericordia cerca l'incontro che sconvolgerà una vita e a poco a poco darà frutti nuovi»: card. C. SCHÖNBORN, *Le regard du bon*

⁹ Cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1806 e TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 47, a. 2.

S
tudi e commenti

Non riprenderò qui gli approfondimenti che ho avuto occasione di sviluppare in altri ambiti,¹⁴ ma sottolineo semplicemente alcuni aspetti del chiarimento che *Amoris laetitia* porta alla teologia morale e alla comprensione della funzione della coscienza e delle norme. Se i commentatori dell'*Amoris laetitia* hanno concluso che occorre uscire da una morale del solo «permesso e proibito», non è stato per sminuire il ruolo della legge. Sarebbe un malinteso. La legge di Dio è santa e buona, ed è valida per tutti. Papa Francesco non rinuncia a nulla di ciò che il Vangelo esige,¹⁵ ma invita a tenere presente che la misericordia pastorale, riflesso della misericordia divina, non è un semplice completamento dell'attenzione dottrinale, ma qualcosa che le è intimamente legato: è il «centro della rivelazione»,¹⁶ «il cuore pulsante del Vangelo» (*Amoris laetitia*, n. 309; *EV* 32/538) e «l'architrave che sorregge la vita della Chiesa» (*Amoris laetitia*, n. 310; *EV* 32/539).

Occorre d'altronde sottolineare che la legge morale di cui si parla è per il cristiano, come afferma Tommaso d'Aquino, la legge interiore che spinge a fare il bene per mezzo della grazia dello Spirito Santo effuso nei cuori.¹⁷ La teologia morale è chiamata ad alimentarsi sempre più dell'ispirazione dalla Scrittura, dunque guardiamo al Vangelo: è così che papa Francesco ci invita ad adottare lo sguardo e gli atteggiamenti di Cristo, lui che «ha guardato alle donne e agli uomini che ha incontrato con amore e tenerezza, accompagnando i loro passi con verità, pazienza e misericordia, nell'annunciare le esigenze del regno di Dio» (*Amoris laetitia*, n. 60; *EV* 32/289).

Pasteur. Entretien avec Antonio Spadaro, Parole et Silence/La Civiltà Cattolica, 2015, 89-90; cf. «Matrimonio e conversione pastorale. intervista al card. Christoph Schönborn», in *La Civiltà cattolica* 166(2015) 3966, 494ss.

¹⁴ Mi permetto di rinviare il lettore ai miei scritti su *Amoris laetitia*, che si estendono a un ambito insieme pastorale e dottrinale: cf. A. THOMASSET, «Les conversions d'*Amoris laetitia*», in *Études* (2017) 4237, aprile 2017, 65-77; «Mettre en œuvre *Amoris laetitia*», in *Études* (2021) 4281, aprile 2021, 77-88; A. THOMASSET, O. DE MAURTORT, *Familles, belles et fragiles! La mise en œuvre d'*Amoris laetitia* dans l'Église*, con prefazione di mons. B. FEILLET, Éditions jésuites, Paris 2020.

¹⁵ «Per evitare qualsiasi interpretazione deviata, ricordo che in nessun modo la Chiesa deve rinunciare a proporre l'ideale pieno del matrimonio, il progetto di Dio in tutta la sua grandezza»; *Amoris laetitia*, n. 307; *EV* 32/536.

¹⁶ FRANCESCO, bolla *Misericordiae vultus* d'indizione del Giubileo straordinario della misericordia, 11.5.2015, n. 25; *EV* 31/484.

¹⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 106-108. È la nuova legge della quale, seguendo san Paolo, Tommaso dice che è la legge dello Spirito, una legge di libertà (cf. 2Cor 3,17).

Nell'*Amoris laetitia* papa Francesco ci ricorda che la norma va sempre pensata in connessione al discernimento della coscienza. Se nella *Veritatis splendor* papa Giovanni Paolo II aveva insistito sull'universalità delle norme, l'oggettività della legge morale e il suo rapporto con la verità, papa Francesco nell'esortazione sulla gioia dell'amore mette in esergo il fatto che praticare queste norme esige di prendere in considerazione la singolarità delle persone, la loro situazione e la loro storia. È un richiamo alla grande tradizione della teologia cattolica del discernimento pratico che ha sempre accompagnato l'enunciato e l'esame degli imperativi morali, e che era stata un poco dimenticata.¹⁸

Tanti elementi vengono a confortare questo richiamo. Si tratta innanzitutto di applicare la «legge della gradualità» già presentata da papa Giovanni Paolo II (cf. *Familiaris consortio*, nn. 9 e 34): mentre si mira al bene desiderabile, si tiene in considerazione il fatto che la sua realizzazione richiede un apprendimento progressivo che dipende dalle situazioni e dalla possibilità di ognuno (cf. *Amoris laetitia*, nn. 293-295). Tutti noi siamo in cammino verso la santità (cf. *Amoris laetitia*, n. 325). Un altro elemento, ripreso ugualmente da *Familiaris consortio* n. 84, consiste nell'esercitare un discernimento fra situazioni diverse che fanno appello a soluzioni pastorali differenziate (cf. *Amoris laetitia*, nn. 296-300). Tali sono anche le circostanze attenuanti (cf. *Amoris laetitia*, nn. 31-303),¹⁹ che permettono di cogliere differenti gradi di responsabilità in relazione a un male oggettivamente constatato e che autorizzano il papa a dire che gli «effetti di una norma non necessariamente devono essere sempre gli stessi» (*Amoris laetitia*, n. 300; *EV* 32/529).

In questi casi si tratta dunque di distinguere una situazione oggettivamente constatata secondo la norma, e una responsabilità (o un'«imputabilità») della persona in relazione a tale male oggettivo. Il che fa dire al papa, in una dichiarazione di grande portata insieme dottrinale e pastorale: «A causa dei

¹⁸ Riguardo alla recezione dell'*Amoris laetitia*, papa Francesco nella sua lettera ai vescovi argentini ricorda i quattro atteggiamenti pastorali necessari: accogliere, accompagnare, discernere, integrare, precisando: «Di questi quattro indirizzi pastorali il meno coltivato e praticato è il discernimento; considero urgente la formazione nel discernimento, personale e comunitario, nei nostri seminari e nei presbiteri»; papa FRANCESCO, «Lettera ai vescovi della Regione pastorale di Buenos Aires», 5.9.2016, in *Acta Apostolicae Sedis* 108(2016) 10, 1071-1074, insieme a un rescritto pontificio che la dichiara magistero autentico; *Regno-doc.* 21,2016,677.

¹⁹ Cf. anche *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 1735, 2352, citato in *Amoris laetitia* n. 302.

S tudi e commenti

condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa» (*Amoris laetitia*, n. 305; *EV* 32/534).²⁰ L'esame nel foro esterno non basta.²¹

Il ruolo della coscienza

Quanto precede conduce all'ultimo elemento etico essenziale da prendere in esame: la corretta funzione della norma ecclesiale e della coscienza dei fedeli (cf. *Amoris laetitia*, nn. 304-306). Seguendo Tommaso d'Aquino, il papa ricorda che la legge, per quanto essenziale e buona, non basta da sola a determinare la colpevolezza di una persona in una data situazione. Innanzitutto perché nel campo pratico delle azioni la ragione morale che discerne il bene da compiere non funziona per deduzione sillogistica di applicazione che discende dal principio generale al caso particolare, ma per considerazione congiunta delle norme, della storia, dell'esperienza e delle circostanze. E in secondo luogo per il fatto che la legge non è in grado di prendere in considerazione tutte le singole situazioni.²²

Anche la moralità di un'azione può essere giudicata «in ultima analisi», come dice il Concilio, solo dalla coscienza illuminata della persona stessa (cf. *Gaudium et spes*, n. 50; *Amoris laetitia*, n. 222). La conseguenza pratica di questo richiamo è dunque quella di dare nuovo valore alla funzione della coscienza e alla fiducia riposta nell'opera della grazia in ciascuno, perché risponda alla chiamata personale che Dio gli rivolge.²³ Come dice papa Francesco, ci-

²⁰ Sull'importanza di questo testo come dichiarazione dottrinale cf. B. VALUET, «*Amoris laetitia*: le chapitre VIII est-il une révolution?», in *Revue thomiste* 116(2016) 4, 585-618.

²¹ Nel medesimo senso cf. V.M. FERNANDEZ, «El capítulo VIII de *Amoris laetitia*: lo que queda después de la tormenta», in *Medellín* (rivista del centro di formazione del CELAM) 168 (2017) 43, 449-468: «La norma assoluta *in sé non ammette eccezioni*, ma ciò non implica che la sua formulazione breve debba essere applicata in ogni senso e senza sfumature a tutte le situazioni».

²² «Prego caldamente che ricordiamo sempre ciò che insegna san Tommaso d'Aquino e che impariamo ad assimilarlo nel discernimento pastorale: “Sebbene nelle cose generali vi sia una certa necessità, quanto più si scende alle cose particolari, tanto più si trova indeterminazione”» (*Amoris laetitia*, n. 304, che cita TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 84, art. 4; *EV* 32/533).

²³ «Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (*Amoris laetitia*, n. 37; *EV* 32/266); «La coscienza

tando la Commissione teologica internazionale: «La legge naturale non può dunque essere presentata come un insieme già costituito di regole che si impongono *a priori* al soggetto morale, ma è una fonte di ispirazione oggettiva per il suo processo, eminentemente personale, di presa di decisione» (*Amoris laetitia*, n. 305; *EV* 32/534).

I critici dell'*Amoris laetitia* temono che questa insistenza sulla coscienza porti a una concezione individualista e soggettivista della vita morale, svincolata dalla verità oggettiva. Il discernimento della coscienza cristiana non è tuttavia un esercizio solipsistico, come molti sembrano credere. In tale discernimento la coscienza non determina i criteri del bene e del male da sola e in maniera autonoma, ma si tratta di un esercizio ecclesiale che esige anche un accompagnamento. Il discernimento è inabitato da una tensione che è costitutiva della coscienza stessa: giudizio personale e «centro sacro della persona» che deve decidere «in ultima analisi», la coscienza è anche il luogo «dove si fa sentire la voce di Dio», voce interiore della legge d'umanità che ciascuno deve seguire e luogo dell'apertura a una verità che ci oltrepassa, e che sempre va scoperta insieme agli altri.

L'insistenza unilaterale su una di queste due dimensioni arriva a distruggere l'equilibrio che le compone e conduce inevitabilmente a una perversione del giudizio. Non voler considerare se non il proprio giudizio di coscienza in una libertà sovrana porterebbe al lassismo, che finisce con l'aggiustare le norme in funzione del proprio interesse personale. Al contrario, non giudicare mai l'applicazione e l'opportunità di una norma per paura di disobbedire alla legge conduce al legalismo e a una decisione che non tiene conto dell'unicità della persona e della singolarità delle circostanze che solo la coscienza può valutare. La tradizione cattolica ha dunque sempre stabilito questo doppio imperativo: occorre obbedire alla propria coscienza, ma allo stesso tempo bisogna formare la propria coscienza, poiché questa «non è un giudice infallibile: essa può ingannarsi».²⁴

Alcuni si chiedono «quale altro cammino, se non quello dell'obbedienza alla legge, potrebbe dunque seguire l'uomo in risposta al dono di Dio e alla sua proposta di alleanza».²⁵ In realtà è a una doppia ob-

delle persone dev'essere meglio coinvolta nella prassi della Chiesa in alcune situazioni che non realizzano oggettivamente la nostra concezione del matrimonio» (*Amoris laetitia*, n. 303; *EV* 32/532).

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 62; *EV* 13/2689. Sulla coscienza eretonea cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 16, art. 6, e *Gaudium et spes*, n. 16; *EV* 1/1369.

²⁵ D. VERMERSCH, «Faut-il sortir du permis et défendu?», in *Nova & vetera* 95(2020) 4, 381-399, qui 399.

Studi e commenti

bedienza che siamo invitati: quella che riguarda la legge che forma la nostra coscienza e che, attraverso la mediazione della Chiesa, ci dona dei riferimenti indispensabili, e quella che riguarda la nostra coscienza abitata dallo Spirito, che sola può decidere ciò che è giusto e possibile in una data situazione. Papa Francesco ci ricorda questo doppio imperativo quando dichiara, a proposito di situazioni matrimoniali dette «irregolari»: «A partire dal riconoscimento del peso dei condizionamenti concreti, possiamo aggiungere che la coscienza delle persone dev'essere meglio coinvolta nella prassi della Chiesa in alcune situazioni che non realizzano oggettivamente la nostra concezione del matrimonio. Naturalmente bisogna incoraggiare la maturazione di una coscienza illuminata, formata e accompagnata dal discernimento responsabile e serio del pastore, e proporre una sempre maggiore fiducia nella grazia» (*Amoris laetitia*, n. 303; EV32/532).

Siamo chiamati a formare la coscienza dei fedeli, ma non ci possiamo sostituire a essa (cf. *Amoris laetitia*, n. 37). È per questo che è necessario non rinchiusersi unicamente nell'esame di ciò che la Chiesa indica come percorsi permessi o proibiti. D'altronde i fedeli non sono dei bambini da guidare soltanto con degli imperativi. E al termine degli sviluppi sul discernimento «personale e pastorale» a cui egli fa appello, il papa insiste sulle conseguenze da trarre sul piano della formazione teologica: «L'insegnamento della teologia morale non dovrebbe tralasciare di fare proprie queste considerazioni, perché seppure è vero che bisogna curare l'integralità dell'insegnamento morale della Chiesa, si deve sempre porre speciale attenzione nel mettere in evidenza e incoraggiare i valori più alti e centrali del Vangelo, particolarmente il primato della carità come risposta all'iniziativa gratuita dell'amore di Dio» (*Amoris laetitia*, n. 311; EV32/540).

**Conclusione:
quale sviluppo in teologia morale?**

Per concludere questa esposizione, mi pare di poter affermare che la promulgazione dell'esortazione *Amoris laetitia* segna senza alcun dubbio un'evoluzione notevole in materia di teologia morale. I numerosi dibattiti in corso, in particolare sul c. 8 di

questo testo, segnalano una sottolineatura del ruolo della coscienza e del discernimento nel giudizio morale in situazione, come pure un interrogativo sull'utilizzo tuziorista delle norme e dell'espressione degli «atti intrinsecamente cattivi».

La produzione teologica va nel senso di una maggiore considerazione della singolarità delle situazioni, del necessario discernimento e della formazione dei soggetti morali in dialogo con la parola di Dio e la Tradizione. È in corso una rivalutazione degli equilibri fra componenti diverse della teologia morale fondamentale. Si tratta di un nuovo paradigma di teologia morale? Direi in maniera più sfumata che si tratta di un nuovo approccio pastorale che ha conseguenze dottrinali.

La dinamica aperta da *Amoris laetitia* va nel senso del riequilibrio fra un'etica esclusivamente deontologica e normativa e una maggiore attenzione alla dimensione narrativa e storica dell'esistenza morale e al suo radicamento nella vita spirituale ed ecclesiale. Essa interroga ugualmente il processo di fondazione e l'utilizzo delle norme in un senso storico ed esistenziale.

Come afferma Julio Martinez, più che un cambiamento di dottrina si tratta a suo parere di uno sviluppo organico della dottrina stessa, accompagnato da un mutamento di linguaggio e un modo di applicare le norme morali in una situazione di attenzione pastorale, con rinnovata fiducia nella coscienza e nel discernimento. A suo modo di vedere «l'apporto più fondamentale del magistero di papa Francesco per quanto riguarda la teologia morale è l'affermazione che *senza discernimento personale e pastorale* (quello che mette in gioco la persona "interna" con l'accompagnamento di un pastore nel foro *interno*), non saremmo in grado di cercare la volontà di Dio in maniera adeguata».²⁶

In modo ancora più ampio, con la rinnovata valutazione delle circostanze e delle intenzioni del soggetto, mi pare che l'*Amoris laetitia* apra alla possibilità di un nuovo paradigma di teologia morale che unifichi più profondamente la morale sessuale e la morale sociale.

ALAIN THOMASSET SI

²⁶ J. MARTINEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad*, BAC, Madrid 2019, 383.