

## Famiglia soggetto di evangelizzazione

**L**a presente riflessione prende le mosse dalla III Assemblea straordinaria del Sinodo dei vescovi dell'ottobre 2014. Prima di tutto occorre rilevare la diffusa rappresentazione mediatica, spesso inadeguata, di quei lavori, per affermare con pacatezza che, per due intense settimane, i padri sinodali, *cum Petro e sub Petro*, hanno dato vita a un animato confronto su problemi reali relativi alla situazione della famiglia nella Chiesa e nella società odierna. E lo hanno fatto ascoltando e approfondendo le tante testimonianze provenienti dal mondo intero.

Sono certamente emerse visioni differenti, ma c'è stato un grande sforzo, da parte di tutti, per comprendere e valutare le ragioni delle diverse proposte. È, pertanto, fuori dubbio che al centro del dibattito ci sia stato il bene delle persone e della famiglia con il desiderio di rendere sempre più efficace l'annun-

cio del *Vangelo della famiglia* negli attuali contesti, spesso così diversi tra loro. Ad esempio, la differenza tra Africa e Medio Oriente, da una parte, ed Europa e Stati Uniti e Canada, dall'altra, è risultata assai marcata.

Dall'assemblea sinodale è emerso un dato importante. La Chiesa tutta, in particolare attraverso il magistero degli ultimi pontefici, ha sottolineato con forza *l'intrinseco rapporto tra evangelizzazione e realtà familiare*. Infatti la famiglia si pone al cuore della azione pastorale della Chiesa. È la ragione per cui non ci sarà *riforma* della Chiesa senza la riscoperta della famiglia e del suo compito. Il suo posto nel Vangelo e nella vita della Chiesa è assolutamente centrale. L'Assemblea straordinaria del Sinodo dei vescovi ha mostrato nei fatti la necessità di riprendere l'invito e l'insegnamento del concilio Vaticano II per dare finalmente contenuto concreto alla decisiva affermazione della famiglia come *Chiesa domestica* (cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 11; Id. decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 11).

### A partire dai titoli

Non va trascurata in questo senso la distinzione

introdotta fin dal titolo delle due assemblee, straordinaria e ordinaria, del Sinodo dei vescovi. La III Assemblea generale straordinaria è stata intitolata «Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione». Era pertanto ovvio che l'accento fosse posto fundamentalmente su tali sfide (ad esempio, le questioni relative alle coppie di fatto o quelle legate ai divorziati risposati, prevalentemente riferite all'Occidente, o le questioni relative ai matrimoni misti, alla disparità di culto e alla poligamia per l'Oriente e il Sud del pianeta).

Il titolo della prossima XIV Assemblea ordinaria, «Vocazione e missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo», non fa più diretto riferimento alle sfide portate alla famiglia, ma va al cuore del tema affrontandolo secondo una prospettiva globale. È naturale quindi che ci si concentrasse dapprima sulle sfide principali per riportarle poi nel quadro propositivo e più ampio della vocazione e della missione della famiglia dell'attuale frangente storico. Nel suo decisivo intervento finale papa Francesco ha giustamente ricordato che «ora abbiamo ancora un anno per maturare, con vero discernimento spirituale, le idee proposte e trovare soluzioni concrete a tante difficoltà e innumerevoli sfide che le famiglie devono affrontare; a dare

risposte ai tanti scoraggiamenti che circondano e soffocano le famiglie».<sup>1</sup>

Le riflessioni che seguono si collegano a quelle sviluppate lo scorso anno e pubblicate con il titolo *L'antropologia e l'eucaristia*.<sup>2</sup> Vorrebbero offrire qualche ulteriore spunto dottrinale e pratico per meglio illuminare le delicate situazioni particolari di cui tanto si discute.

Cinque saranno i punti sviluppati. Se ne riportano per comodità i titoli, lasciando ai sottotitoli il compito di identificare, di volta in volta e con maggior precisione, i singoli contenuti. La riflessione verterà anzitutto su *La famiglia come soggetto di evangelizzazione*. Seguirà qualche notazione sul delicato problema di metodo relativo al *rapporto tra dottrina e pastorale*. In terzo luogo si suggerirà *qualche osservazione teologica sul matrimonio e la famiglia*. Si ritornerà, in quarto luogo, sulle *sfide pastorali*, per poi concludere sul valore della *testimonianza*, teologicamente intesa, della famiglia cristiana.

## 1. La famiglia come soggetto di evangelizzazione

### L'idea centrale

**dell'Assemblea straordinaria**

L'idea centrale emersa dai lavori dell'Assemblea straordinaria dell'ottobre scorso, che rischia di essere data per scontata, è la seguente: la pastorale della Chiesa è chiamata a *passare dalla famiglia come semplice «oggetto» della cura pastorale alla famiglia come «soggetto» della pastorale e dell'evangelizzazione*. È questo il nodo centrale che l'assise vaticana del prossimo ottobre è chiamata ad approfondire.

Con l'affermazione citata non s'intende ovviamente sottovalutare gli importanti passi compiuti, soprattutto a partire dagli anni Cinquanta,<sup>3</sup> nella cura pastorale della famiglia. Le numerose realtà sorte per questo scopo hanno avuto e mantengono la loro importanza. Tuttavia l'attuale fase storica, oltre a una più completa recezione del magistero e

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Discorso* per la conclusione della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi, 18.10.2014; *Regno-doc.* 19,2014,610.

<sup>2</sup> Cf. A. SCOLA, «L'antropologia e l'eucaristia», in *Regno-att.* 16,2014,540-545.

<sup>3</sup> Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. Uomo-donna. Matrimonio-famiglia*, Marcianum Press, Venezia 32014, 195-208.

all'approfondimento della teologia della famiglia, esige che la *famiglia in quanto tale* diventi soggetto privilegiato, in qualche modo centrale, della normale azione pastorale della Chiesa.

La famiglia come soggetto di evangelizzazione «assume per la Chiesa un'importanza del tutto particolare e nel momento in cui tutti i credenti sono invitati a uscire da sé stessi è necessario che la famiglia si riscopra come *soggetto imprescindibile per l'evangelizzazione*. Il pensiero va alla testimonianza missionaria di tante famiglie».<sup>4</sup> La famiglia è, per ciascuno dei suoi membri, peculiare soggetto educativo e di trasmissione della fede. E lo è in forza della grazia sacramentale del matrimonio che, se assunta, li trasforma sia come singoli sia in tutte le loro relazioni. Non porre al centro questo dato conduce inevitabilmente a una concezione e a una pratica volontaristica della missione della famiglia. Radicando, invece, questo compito nel sacramento del matrimonio vissuto attraverso la testimonianza quotidiana si dà, nello stesso tempo, giusto rilievo all'azione pastorale della famiglia e si apre una strada alla tanto invocata, ma forse poco attuata, valorizzazione dei fedeli laici.

Parlare di famiglia come soggetto di evangelizzazione non significa anzitutto coinvolgerne i membri, magari singolarmente, come attori di iniziative in parrocchia o nelle aggregazioni di fedeli, anche in gruppi familiari, ma mobilitare «la famiglia in quanto famiglia» (genitori, figli, nonni, parenti) alla testimonianza evangelica attraverso gli aspetti

normali e costitutivi della sua vita quotidiana: gli affetti, il lavoro, il riposo, il dolore, il male fisico fino alla morte, il male morale, l'educazione, l'edificazione di comunità ecclesiali aperte (in uscita ma dall'appartenenza forte), il contributo alla vita buona e giusta nella società plurale. Significa, poi, dilatare con naturalezza, attraverso momenti di condivisione e convivialità, questa ricchezza di vita a quanti la Provvidenza manda quotidianamente al nostro incontro, perché cresca la fraternità tra persone e famiglie.

<sup>4</sup> *Relatio Synodi*, n. 2; *Regno-doc.* 19,2014,622; sottolineatura nostra. Inoltre: «Una delle sfide fondamentali di fronte a cui si trovano le famiglie oggi è sicuramente quella educativa, resa più impegnativa e complessa dalla realtà culturale attuale e della grande influenza dei media. Vanno tenute in debito conto le esigenze e le attese di famiglie capaci di essere nella vita quotidiana, luoghi di crescita, di concreta ed essenziale trasmissione delle virtù che danno forma all'esistenza. Ciò indica che i genitori possano scegliere liberamente il tipo dell'educazione da dare ai figli secondo le loro convinzioni», *Relatio Synodi*, n. 60; *Regno-doc.* 19,2014,631. Si veda anche quanto si dice nei numeri 30 e 37 della stessa *Relatio Synodi*.

Nelle famiglie cristiane simili esperienze sono già in atto. Si pensi, ad esempio, alle modalità di accompagnamento e di aiuto vicendevole in situazioni di solitudine, di malattia, e di lutto, e a quelle di accoglienza (ospitalità, affido, adozione, integrazione degli immigrati...), che vedono la famiglia in quanto tale protagonista e testimone della carità ecclesiale. Dove sta la novità? In un cambiamento di stile. Deve maturare uno stile che, restando informale e attento al quotidiano, non sia però puramente occasionale per non dire casuale. Soprattutto che non metta organizzazione, schemi e tecniche davanti alla freschezza dei rapporti. Un'indicazione questa che, ovviamente, non preclude il sorgere di opere e iniziative più organiche.

### **Riportare la fede nell'esistenza di tutti i giorni**

Vorrei accennare a una possibile fondamentale implicazione di questo stile semplice di vita familiare cristiana. Se è soggetto di evangelizzazione la famiglia diventa una risorsa per superare l'involuzione subita dalla proposta cristiana a partire dalla tarda modernità e accentuatasi negli ultimi decenni. Essa ha progressivamente generato, almeno in Italia, prima un'erosione e poi uno sbriciolamento del costume di vita sociale fortemente impregnato di riferimenti cristiani: è un dato storico che ha prodotto una graduale estraneazione del cristianesimo dalla vita comune.

La Chiesa ha lasciato la via del quotidiano per

assumere vie pastorali quasi parallele, costituite in maniera eccessiva di servizi (pur necessari) e iniziativistiche (pur lodevoli). Ci troviamo oggi forse nella fase finale di questo processo che ha di fatto allontanato la fede dalla vita quotidiana della gente, anche di molti battezzati. In tale contesto, la famiglia si presenta come risorsa pastorale perché ha la capacità di «riportare la fede nella concretezza del quotidiano». La fede, infatti, si alimenta e cresce se penetra il tessuto quotidiano dell'esistenza. Solo così si compie la necessaria verifica di come i legami familiari investono gli ambiti normali dell'esistenza sopra richiamati. E ciò vale non solo per la famiglia fondata sul sacramento del matrimonio. Infatti, «non si tratta di considerare il matrimonio sacramentale come l'elevazione di una realtà di fatto già compiuta in se stessa, ma di cogliere nel sacramento *la forma* che rende comprensibile e praticabile l'amore nuziale così come è stato voluto dal Creatore "in principio" (...); nel sacramento viene offerto l'amore di Cristo sposo per la Chiesa sposa, risorsa, criterio e garanzia della praticabilità della promessa iscritta nel cuore di ogni uomo, insieme all'esigenza insopprimibile di essere amato e assicurato nell'amore per sempre».<sup>5</sup>

## 2. Una questione di metodo: l'unità tra dottrina e pastorale

Per proporre la famiglia come soggetto essenziale dell'evangelizzazione è utile riflettere brevemente su una questione di metodo fondamentale relativa all'unità tra *dottrina* e *pastorale*, uno degli insegnamenti fondamentali del Vaticano II che chiede di essere adeguatamente recepito. Non è rara, infatti, nell'azione ordinaria della Chiesa, soprattutto sotto la pressione delle grandi sfide che le mutate condizioni ci impongono, la tentazione di assecondare una visione ultimamente dualistica del rapporto tra dottrina e pastorale, tornando così a vecchi schemi superati.

La *dottrina* cristiana non è una teoria astratta (*ab-stractus*, separato) da imparare prima per metterla in pratica poi. La dottrina cristiana invece dà carattere sistematico e critico all'autocoscienza dell'esperienza della fede confessata dal popolo di Dio. Un'autocoscienza che nasce dall'incontro con Cristo nella comunità cristiana, cresce mediante i sacramenti, l'ascolto della parola di Dio, la catechesi, la carità e la missione per giungere alle formulazioni dogmatiche. Uno sguardo sereno alla storia dei dogmi permetterebbe di riconoscere facilmente come la loro formulazione abbia origine sempre dal concreto della vita del popolo di Dio.<sup>6</sup>

Quando non si coglie il suo nesso originario con l'esperienza cristiana riducendo la dottrina a mera affermazione teorica e astratta da applicare alla vita si cade nel dottrinarismo. Ne consegue una vera e propria incomprendenza della capacità della dottrina stessa di illuminare la prassi. La riduzione dottrinaristica non è un rischio che corrono solo i cosiddetti «tradizionalisti». Lo corrono anche quanti relegano la dottrina a un ideale astratto, impraticabile in determinate situazioni specifiche. In entrambi i

<sup>5</sup> SCOLA, «L'antropologia e l'eucaristia», 542.

<sup>6</sup> Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, in particolare 131-142, dove si mostra come gli asseriti dogmatici siano ultimamente sempre in riferimento alla professione di fede e al battesimo, come espressione del carattere ecclesiale e non privato della fede come dono.

casi la proposta pastorale rischia di non scaturire più dal Vangelo e di prendere a prestito categorie interpretative dominanti di varia natura.

### L'intrinseca pastorale della dottrina

Una divaricazione tra dottrina, teoricamente affermata, e considerazione pastorale riferita concretamente ad altri criteri, contraddice di fatto la genesi degli insegnamenti dottrinali della Chiesa e anche il loro orizzonte storico-salvifico. Del resto uno dei contributi essenziali dell'insegnamento del concilio Vaticano II è stata l'affermazione dell'*intrinseca pastorale della dottrina cristiana*. Il Concilio ha esplicitato con forza che la verità del Vangelo è sempre una verità salvifica per gli uomini e le donne del proprio tempo. Non ha fatto altro che approfondire la centralità dell'affermazione di Gesù stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6).

Si deve, pertanto, escludere ogni sistema dottrinale astratto da applicare poi alla vita (pastorale) mediante una disciplina più o meno lassista o rigorista. Al contrario, la verità del Vangelo ha sempre come interlocutore l'uomo concreto e lo chiama alla conversione e a un cammino di sequela, di discepolanza.<sup>7</sup> Cammino esistenziale e proprio per questo bisognoso dell'alveo sicuro della dottrina nata sul terreno della Tradizione, della sacra Scrittura e dal magistero.<sup>8</sup>

In proposito è utile riferirsi al pensiero di san Giovanni XXIII. Già dagli scritti del suo periodo veneziano come patriarca risulta chiaro che «pastorale» per il santo papa fosse sinonimo di «storico-salvifico» e «missionario». Azione pastorale e dottrina formano un unico e inseparabile intreccio.<sup>9</sup> E questo anche a salvaguardia della novità che il Vangelo della famiglia introduce nella esistenza cristiana.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Redemptor hominis*, 4.3.1979, n. 13.

<sup>8</sup> Cf. VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 10.

<sup>9</sup> È noto che il ripetuto meditare del capitolo decimo di Giovanni ha condotto Roncalli alla riscoperta continua delle sorgenti più autentiche della sua vita di vescovo, che proprio nella dimensione pastorale trova il suo modo d'essere. Cf. A.G. RONCALLI, *Scritti e discorsi I*, a cura di L.F. Capovilla, Paoline, Roma 1959, 175; ID., *Scritti e discorsi III*, 318-320 e 349.

<sup>10</sup> Anche la prassi canonica relativa al matrimonio deve essere pensata all'interno del rapporto tra la dottrina e la pastorale della Chiesa. A tutto ciò aveva già richiamato l'attenzione Benedetto XVI in alcuni interventi alla Rota, in particolare quello del 22 gennaio 2011, in cui si legge: «Il rapporto tra il diritto e la pastorale è stato al centro del dibattito postconciliare sul diritto canonico (...) il rapporto tra diritto e pastorale (...) è spesso oggetto di fraintendimenti, a scapito del diritto,

Per affrontare i temi chiave e le questioni scottanti relative al matrimonio e alla famiglia è essenziale assumere fino in fondo questo approccio che san Giovanni XXIII ha dato allo stesso concilio Vaticano II: l'indole pastorale, lungi dal voler consacrare un dualismo nella vita della Chiesa tra dottrina e pastorale, ha lo scopo di indicare la natura salvifica della verità cristiana che possiede il carattere dell'avvenimento.<sup>11</sup>

La Chiesa, attraverso la sua disciplina, cerca di sostenere i fedeli nel cammino di discepolato che inizia dall'accoglienza della verità salvifica del Vangelo. Vale la pena, a questo proposito, ricordare che i vocaboli «disciplina» e «discepolo» hanno la stessa radice (*disco, discere*), che fa riferimento all'imparare proprio della sequela evangelica: la disciplina, in questo senso, non è altro che la descrizione del discepolato evangelico.

In questa travagliata fase di transizione, che ovviamente mette alla prova anche i cristiani, la proposta della novità evangelica è da intendere come una offerta salvifica alla libertà delle persone. Non è sufficiente presentare una verità difendendone il carattere logico e razionale da possibili attacchi delegittimanti, mostrando la razionalità della verità rivelata.<sup>12</sup>

Anche a proposito della verità circa il matrimonio e la famiglia, occorre custodire la novità cristiana che la rivelazione della Trinità rende possibile in Cristo e proporre un cammino perché tale novità si attesti nell'esperienza familiare in tutta la sua «convenienza».

### 3. Matrimonio e famiglia: suggerimenti teologici

Alla luce di quanto finora suggerito è opportuno chinarsi su talune questioni legate alla vocazione

e missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo

ma anche della pastorale. Occorre invece favorire in tutti i settori, e in modo particolare nel campo del matrimonio e della famiglia, una dinamica di segno opposto, di armonia profonda tra pastoralità e giuridicità, che certamente si rivelerà feconda nel servizio reso a chi si avvicina al matrimonio», BENEDETTO XVI, *Discorso* in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del Tribunale della Rota romana, 22.1.2011, in AAS 103(2011), 108-113, qui 113.

<sup>11</sup> Cf. BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, n. 1.

<sup>12</sup> Cf. N. REALI, *Quale fede per sposarsi in Chiesa? Riflessioni teologico-pastorali sul sacramento del matrimonio*, EDB, Bologna 2014, 5-63.

contemporaneo per ritornare, successivamente e in modo breve, sulle sfide del presente.

#### Una materia complessa

Per poter affrontare, almeno in linea generale, le fondamentali questioni in gioco, occorre riconoscere l'oggettiva complessità della riflessione teologico-canonistica sul matrimonio.<sup>13</sup>

Per richiamare sinteticamente lo *status quaestionis* è utile partire dal valore attribuito *alla fede dei nubendi* nella celebrazione del matrimonio sacramentale. È noto che la questione era stata sollevata dal cardinale Ratzinger, sia al tempo del suo insegnamento sia durante il suo ufficio di prefetto della Congregazione per la dottrina della fede. Come sommo pontefice, poi, egli ha voluto ricordare l'importanza di verificare il peso della fede in relazione alla validità del matrimonio sacramentale.<sup>14</sup>

Papa Francesco è tornato sulla questione.<sup>15</sup> E ciò anche se la *Familiaris consortio* di san Giovanni

<sup>13</sup> A questo proposito, basti citare la seguente riflessione di Eugenio Corecco: «La distinzione nel matrimonio tra un elemento contrattuale e uno sacramentale, introdotta dalla teologia medioevale e degenerata progressivamente come separazione reale dell'elemento di diritto naturale da quello di diritto divino, ha esercitato una tirannia dottrinale su tutta la concezione cristiana del matrimonio, fino ai nostri giorni: il Diritto canonico ha piegato in ultima analisi il sacramento alle esigenze del contratto; la spiritualità ha sottovalutato il valore salvifico dell'amore tra l'uomo e la donna; la teologia, rimasta spesso biblicamente astratta, non ha colto il nesso tra il matrimonio e l'ecclesiologia; il popolo cristiano ha mondanzizzato la propria esperienza coniugale», E. CORECCO, «Il sacramento del matrimonio, cardine della costituzione della Chiesa», in ID., *Ius et Communio II*, Piemme-Facoltà teologica, Casale Monferrato - Lugano 1997, 564-591, qui 586.

<sup>14</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso* nell'incontro con il clero della diocesi di Aosta, 25.7.2005, in AAS 97(2005), 844-859, in particolare 855-857; ID., *Discorso* in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del Tribunale della Rota romana, 26.1.2013, in AAS 105(2013), 168-172.

<sup>15</sup> «Il giudice, nel ponderare la validità del consenso espresso, deve tener conto del contesto di valori e di fede - o

della loro carenza o assenza – in cui l'intenzione matrimoniale si è formata. Infatti, la non conoscenza dei contenuti della fede potrebbe portare a quello che il Codice chiama errore determinante la volontà (cfr can. 1099). Questa eventualità non va più ritenuta eccezionale come in passato, data appunto la frequente prevalenza del pensiero mondano sul magistero della Chiesa. Tale errore non minaccia solo la stabilità del matrimonio, la sua esclusività e fecondità, ma anche l'ordinazione del matrimonio al bene dell'altro, l'amore coniugale come "principio vitale" del consenso, la reciproca donazione per costituire il consorzio di tutta la vita», FRANCESCO, *Discorso* in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del Tribunale della Rota romana, 23.1.2015.

Paolo II aveva preso posizione negativamente circa la possibilità di una verifica della fede dei nubendi, ricordando che «il sacramento del matrimonio ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore "al principio"». <sup>16</sup> In quest'ottica

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Familiaris consortio*, n. 68: «Proprio perché nella celebrazione del sacramento una attenzione tutta speciale va riservata alle disposizioni morali e spirituali dei nubendi, in particolare alla loro fede, va qui affrontata una difficoltà non infrequente, nella quale possono trovarsi i pastori della Chiesa nel contesto della nostra società secolarizzata. La fede, infatti, di chi domanda alla Chiesa di sposarsi può esistere in gradi diversi ed è dovere primario dei pastori di farla riscoprire, di nutrirla e di renderla matura. Ma essi devono anche comprendere le ragioni che consigliano alla Chiesa di ammettere alla celebrazione anche chi è imperfettamente disposto. Il sacramento del matrimonio ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore "al principio". La decisione dunque dell'uomo e della donna di sposarsi secondo questo progetto divino, la decisione cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile e in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia. Essi sono già, pertanto, inseriti in un vero e proprio cammino di salvezza, che la celebrazione del sacramento e l'immediata preparazione alla medesima possono completare e portare a termine, data la rettitudine della loro intenzione. È vero, d'altra parte, che in alcuni territori motivi di carattere più sociale che non autenticamente religioso spingono i fidanzati a chiedere di sposarsi in chiesa. La cosa non desta meraviglia. Il matrimonio, infatti, non è un avvenimento che riguarda solo chi si sposa. Esso è per sua stessa natura un fatto anche sociale, che impegna gli sposi davanti alla società. E da sempre la sua celebrazione è stata una festa, che unisce famiglie e amici. Va da sé, dunque, che motivi sociali entrino, assieme a quelli personali, nella richiesta di sposarsi in chiesa. Tuttavia, non si deve dimenticare che questi fidanzati, in forza del loro battesimo, sono realmente già inseriti nell'Alleanza sponsale di Cristo, con la Chiesa e che, per la loro retta intenzione, hanno accolto il progetto di Dio sul matrimonio e, quindi, almeno implicitamente, acconsentono a ciò che la Chiesa intende fare quando celebra il matrimonio. E, dunque, il solo fatto che in questa richiesta entrino anche motivi di carattere sociale non giustifica un eventuale rifiuto da parte dei pastori. Del resto, come ha insegnato il concilio

Vaticano II, i sacramenti con le parole e gli elementi rituali nutrono e irrobustiscono la fede (cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 59): quella fede verso cui i fidanzati già sono incamminati in forza della rettitudine della loro intenzione, che la grazia di Cristo non manca certo di favorire e di sostenere. Voler stabilire ulteriori criteri di ammissione alla celebrazione ecclesiale del matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi, comporta oltre tutto gravi rischi. Quello, anzitutto, di pronunciare giudizi infondati e discriminatori; il rischio, poi, di sollevare dubbi sulla validità di matrimoni

si comprende perché a due nubendi battezzati non si chieda per la validità del matrimonio nient'altro, oltre alla forma canonica, <sup>17</sup> che accettarne i *beni* <sup>18</sup> (l'unicità, l'indissolubilità e la strutturale apertura alla vita). <sup>19</sup>

In una società fortemente segnata dai vari processi di secolarizzazione – il riferimento è ovviamente soprattutto all'ambito nord-occidentale –, l'idea stessa di beni propri del matrimonio, legata a quella di «legge naturale» e di natura in genere, è assai discussa. Inoltre non è affatto scontato che quando due battezzati chiedono di contrarre matrimonio intendano, seppur implicitamente, fare ciò che fa la Chiesa. Tutto ciò porta a considerare come problematica l'impostazione dominante della comprensione del matrimonio sacramentale. Il limite intrinseco di questa impostazione sta precisamente nell'incapacità di evidenziare in modo soddisfacente quale sia il *proprium* della fede nel contrarre il matrimonio.

Questioni come l'interrogativo circa il ministro/ministri del matrimonio o i cosiddetti matrimoni misti e di disparità di culto, per non parlare

già celebrati, con grave danno per le comunità cristiane, e di nuove ingiustificate inquietudini per la coscienza degli sposi; si cadrebbe nel pericolo di contestare o di mettere in dubbio la sacramentalità di molti matrimoni di fratelli separati dalla piena comunione con la Chiesa cattolica, contraddicendo così la tradizione ecclesiale. Quando, al contrario, nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati, il pastore d'anime non può ammetterli alla celebrazione. Anche se a malincuore, egli ha il dovere di prendere atto della situazione e di far comprendere agli interessati che, stando così le cose, non è la Chiesa ma sono essi stessi a impedire quella celebrazione che pure domandano. Ancora una volta appare in tutta la sua urgenza la necessità di una evangelizzazione e catechesi pre e post-matrimoniale, messe in atto da tutta la comunità cristiana, perché ogni uomo e ogni donna che si sposano, celebrino il sacramento del matrimonio non solo validamente ma anche fruttuosamente» (*EV7/1734ss*).

<sup>17</sup> Sulle difficoltà che genera una tale concezione cf. CORECCO, «Il nesso fra contratto e sacramento nel matrimonio», in *Id.*, *Ius et Communio* II, 516-563, qui 559-560.

<sup>18</sup> È opportuno sottolineare che i cosiddetti «beni» del matrimonio, come ricorderemo più avanti, non sono proprietà aggiunte o estrinseche del medesimo, ma sono parte della sua propria essenza.

<sup>19</sup> «Per incidere sulla validità del matrimonio, non è dunque nella disponibilità dei nubendi altro che la possibile alte-

razione della realtà naturale del coniugio *in quanto est sacramentum*, e dunque la dimensione reale e storica della relazione coniugale, seppur calata nello stato di restaurazione del sacramento primordiale», G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio. II. Approfondimenti e riflessioni*, Cedam, Padova 2008, 323. La tesi è esposta in sede di conclusioni in: *ivi*, 311-323.

del privilegio paolino o dell'esercizio della potestà vicaria da parte del papa,<sup>20</sup> confermano la complessità della riflessione teologico-canonistica sul matrimonio e la necessità di chiarire adeguatamente le questioni irrisolte dentro un quadro teologico più unitario.

Infatti, il nucleo dell'*impasse* in cui è venuta a trovarsi la teologia del matrimonio, dopo una storia alquanto travagliata,<sup>21</sup> è da attribuirsi all'estrinsecismo nel pensare il nesso tra il sacramento del matrimonio e il matrimonio cosiddetto naturale. La strada spesso scelta dalla teologia per risolvere questo stato di cose – che possiamo identificare sinteticamente con l'espressione: «Cristo ha elevato il matrimonio a sacramento» – pur avendo come scopo quello di fondare l'unità tra contratto e sacramento, finisce oggettivamente per accentuare l'estrinsecismo tra i due elementi. Il matrimonio è pensato come un istituto in sé compiuto, cui solo in un secondo tempo si aggiungerebbe la grazia del sacramento.<sup>22</sup>

È utile osservare, per inciso, che in tale impostazione l'eucaristia è del tutto irrilevante e l'unico sacramento di riferimento è il battesimo. Invece, in una visione equilibratamente unitaria del disegno salvifico, si deve affermare che «il sacramento del matrimonio appare non come l'«elevazione» del matrimonio «naturale» all'ordine soprannaturale, ma il compimento dell'«intenzione» obiettiva di ogni matrimonio, in sé cristicamente proiettato, nell'unico ordine soprannaturale anche se di fatto «deformato» a motivo della condizione di peccato».<sup>23</sup> Il «naturale» non è estraneo all'unico ordine esistente, quello del disegno salvifico della Trinità. All'interno di questo disegno è possibile individuare anche nel dato creaturale il proposito salvifico che la redenzione porterà a compimento: il dato creaturale dell'amore indissolubile tra l'uomo e la donna è iscritto nell'economia sacramentale del rapporto nuziale tra Cristo e la Chiesa.

Ciò considerato, risulta evidente che la prossima Assemblea ordinaria del Sinodo non potrà prescindere da un approfondimento della teologia del sacramento del matrimonio che illumini, e se necessario corregga, la prassi canonica.

<sup>20</sup> Cf. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, 262-270 e 342-356.

<sup>21</sup> Una presentazione sintetica della storia della teologia

del matrimonio in: SCOLA, *Il mistero nuziale*, 191-208.

<sup>22</sup> Cf. *ivi*, 200-202.

<sup>23</sup> I. BIFFI, «Per una teologia dell'uomo-donna: metodologia e linguaggio. Appunti di metodologia», in *Teologia* 14(1989), 172-178, qui 177.

### Matrimonio, eucaristia e Chiesa

Da quanto fin qui argomentato si evince che, per poter approfondire adeguatamente la vocazione e missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo, occorre soffermarsi ancora una volta sulla realtà del matrimonio nel suo significato sacramentale e, quindi, nel suo oggettivo rapporto con la Chiesa.

È necessario, pertanto, assumere fino in fondo le indicazioni del concilio Vaticano II che propongono di considerare il matrimonio a partire dalla celebrazione del sacramento come costitutivo della sua identità e non semplicemente come una sorta di *superadditum*.<sup>24</sup> Tutto questo emerge non solo dalle preziose indicazioni di *Lumen gentium*, n. 11, e di *Gaudium et spes*, nn. 47-52, ma anche da *Sacrosanctum Concilium*, n. 78, che raccomanda di inserire l'atto sacramentale all'interno della celebrazione della eucaristia: «In via ordinaria il matrimonio si celebra nel corso della messa, dopo la lettura del Vangelo e l'omelia e prima dell'orazione dei fedeli» (EV1/134).

Con ciò si è portati a considerare il legame costitutivo del matrimonio non solo con il battesimo – per cui non ci può essere matrimonio valido tra battezzati che non sia sacramento – ma anche con l'eucaristia in quanto mistero nuziale di Cristo sposo e della Chiesa sua sposa.<sup>25</sup> Il dono eucaristico di Cristo alla sua Chiesa, infatti, è ben più che il modello della reciproca donazione tra gli sposi. È il *fondamento effettivo* del loro reciproco scegliersi per sempre: «Il sacrificio eucaristico è la condizione definitiva in cui si iscrive il consenso matrimoniale. Consente alla decisione degli sposi di accogliere l'appello di Cristo sposo come origine della loro stessa decisione».<sup>26</sup> Per questa ragione è possibile affermare che quando marito e moglie si scambiano il reciproco consenso lo fanno in Cristo. Ciò che li costituisce in comunità di vita e di amore coniugale possiede, pertanto, una forma eucaristica. Una conferma della validità di questa affermazione viene dall'unità intrinseca dei

<sup>24</sup> Cf. M. OUELLET, «La celebrazione del sacramento del matrimonio nella missione della Chiesa», in ID., *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Roma 2004, 265-288.

<sup>25</sup> In proposito cf.: A. MATTHEEUWS, *Amarsi per donarsi, Marcanum* Press, Venezia 2008, 212-229; M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore*, Cantagalli, Siena 2007, 198-204; SCOLA, *Il mistero nuziale*, 275-286.

<sup>26</sup> Id., «L'antropologia e l'eucaristia», 542. Inoltre cf. Id., *Il mistero nuziale*, 275-286.

sacramenti dell'iniziazione cristiana: battesimo e confermazione sono intrinsecamente destinati all'eucaristia.

Approfondire il nesso originario tra matrimonio ed eucaristia permette inoltre di evidenziare il dato teologico fondamentale che il matrimonio è situato all'interno del disegno divino e della dimensione sacramentale dell'agire salvifico di Dio. Ciò conduce a riconoscere che il sacramento del matrimonio è una realtà costitutiva della Chiesa stessa.<sup>27</sup>

In questa prospettiva appare di capitale importanza anche il nesso che il Concilio stabilisce tra il sacramento del matrimonio, da cui deriva la famiglia come Chiesa domestica, e la vocazione alla santità che in essa va perseguita.<sup>28</sup> Infatti, il sacramento non è primariamente un aiuto soprannaturale donato alla coppia per vivere l'istituto naturale del matrimonio, ma ne è il fondamento e la condizione. Solo così l'unione matrimoniale in Cristo si presenta come via piena alla santità, in modo da poter manifestare effettivamente, nell'unità dei due, il «grande mistero» dell'unione tra Cristo e la Chiesa.<sup>29</sup>

In tal modo i fini-beni-doni<sup>30</sup> del matrimonio (unità e indissolubilità, fedeltà della donazione reciproca e apertura alla fecondità)<sup>31</sup> non esprimono proprietà estrinseche da aggiungere al matrimonio in sé costituito indipendentemente da esse, ma sono elementi originari e sostanziali che rendono questo stato di vita una vocazione alla santità. *Non si dà Chiesa senza il sacramento del matrimonio.* Anzi, è attraverso questo sacramento che la Chiesa si presenta in modo eminente come popolo di Dio nella storia e nella società. Già anni fa Eugenio Corecco affermava in proposito: «La Chiesa ha bisogno di una propria "incarnazione" nel mondo, per poter esplicitare dall'interno, e non solo estrinsecamente, la sua missione salvifica. Il sacramento del matrimonio è l'elemento costituzionale che permette alla Chiesa di entrare in contatto strutturale con la realtà naturale dell'economia della creazione (...). Esso è nell'economia della salvezza la condizione "sine qua non" perché la Chiesa possa essere Chiesa, cioè popolo di Dio, la cui missione nei confronti

dell'umanità non è soltanto estrinsecamente profetica, ma soprattutto generativa in proprio di una realtà storica (...). Senza il sacramento del matrimonio la Chiesa sarebbe una comunità spirituale che investita da un mandato profetico sul mondo non costituisce una parte integrante (già redenta) dell'umanità stessa».<sup>32</sup>

Le brevi notazioni teologiche qui riproposte consentono di meglio comprendere l'urgenza di promuovere la famiglia come soggetto di evangelizzazione.

### L'apporto della famiglia alla vita sociale

Nella prospettiva tracciata si può meglio illuminare l'apporto della famiglia nell'odierno contesto culturale.

Il primo dato che la realtà del matrimonio e della famiglia mette in evidenza è, da una parte, il pieno valore della differenza sessuale, nella quale ogni persona umana si trova originariamente e insuperabilmente iscritta, e, dall'altra, quello della differenza tra le generazioni. Altrove abbiamo un poco approfondito questo aspetto.<sup>33</sup> In questa sede è sufficiente sottolineare che la differenza sessuale in se stessa non può essere foriera di discriminazione, poiché dimensione *intrapersonale* e non anzitutto *interpersonale*. Quella sessuale è, al contrario, forma elementare di educazione al bene della differenza.

In secondo luogo, i legami intergenerazionali (la differenza delle generazioni) assumono un rilievo essenziale per la formazione dell'identità personale, familiare e quindi sociale.<sup>34</sup> Permettono di trasmettere, attraverso la catena delle generazioni, il patrimonio (materiale e spirituale, cioè di simboli e di valori) e la storia della famiglia. Nel susseguirsi delle generazioni (*traditio*) si vede che «nella biologia di ogni uomo è iscritta la sua genealogia», come affermava san Giovanni Paolo II con profondo acume.<sup>35</sup> È un bene di cui non cessa di nutrirsi come di un cibo imprescindibile la società. La situazione di estremo individualismo in cui versa l'Occiden-

<sup>27</sup> Cf. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore*, 171-187.

<sup>28</sup> Cf. Id., *Divina somiglianza*, 57-79; Id., *Mistero e sacramento dell'amore*, 209-230.

<sup>29</sup> Cf. SCOLA, *Il mistero nuziale*, 247-258.

<sup>30</sup> Cf. A. MATTHEEUWS, *Les «dons» du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996. La proposta di questo autore afferma che i beni del matrimonio costituiscono i suoi fini proprio perché essi sono innanzitutto doni.

<sup>31</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 1643-1654.

<sup>32</sup> CORECCO, «Il sacramento del matrimonio, cardine della costituzione della Chiesa», 589.

<sup>33</sup> Cf. SCOLA, *Il mistero nuziale*, 183-188 e 209-229.

<sup>34</sup> In questo senso sono d'interesse i dati proposti in: R. VOLPI, *La nostra società ha ancora bisogno della famiglia? Il caso Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

<sup>35</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, 2.2.1994, n. 9; *EV* 14/190.

te contemporaneo non riesce ad annullare questo dato quando riduce la famiglia a un contratto privato tra i coniugi.

Un secondo contributo sociale della famiglia, di grande rilievo, è la sua capacità di comunicare, quasi per osmosi, l'esperienza morale elementare. Nel suo grembo ogni persona, attraverso il bene primario degli affetti, è «riconosciuta» in quanto persona e spalancata al futuro da una «promessa» di compimento. Una promessa dalla quale scaturisce un «compito» che si gioca proprio nelle relazioni interpersonali e nello scambio tra le generazioni. *Riconoscimento-promessa-compito* sono i fattori decisivi per la crescita morale di ogni uomo.<sup>36</sup> Appare in tal modo del tutto ragionevole che il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* definisca la famiglia come «una comunità di amore e di solidarietà (...) in modo unico adatta a insegnare e a trasmettere valori culturali, etici, sociali, spirituali e religiosi, essenziali per lo sviluppo e il benessere dei propri membri e della società»<sup>37</sup>. La famiglia assicura in tal modo quel *generare umanizzando* che la rende risorsa imprescindibile per la Chiesa e per la società.

## 4. Le sfide pastorali alla luce della vocazione e missione della famiglia

Dalla considerazione della famiglia come soggetto di evangelizzazione, dell'intrinseco legame tra dottrina e pastorale, e della riflessione teologica sulla vocazione e missione della famiglia, è necessario ritornare su talune questioni scottanti. Lo scopo ovviamente non è quello di stabilire in dettaglio un quadro articolato di norme in grado di regolare ogni situazione. S'intende piuttosto chiarire il senso dell'insegnamento che la Chiesa offre all'uomo, sempre radicato nel suo specifico contesto storico. Simili questioni rappresentano un efficace banco di prova della bontà del magistero circa la famiglia fondata sul matrimonio sacramentale tra l'uomo e la donna, «santuario domestico della Chiesa» (VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, n. 11; EV1/955).

<sup>36</sup> Cf. G. ANGELINI, «La legge naturale e il ripensamento dell'antropologia», in ID. (a cura di), *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, Glossa, Milano 2007, 187-215; A. SCOLA, «La luce della "moral insight"», in *Studia Moralia* 46(2008), 413-432.

<sup>37</sup> *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 238.

### La teoria del «genere»

Quanto affermato a proposito del valore della differenza (sessuale e tra le generazioni) e della famiglia come luogo di educazione alla libertà, consente ora di formulare una sintetica notazione sulla cosiddetta teoria del *gender*. Il rispetto dovuto alle persone LGBT (*lesbian, gay, bisexual, transgender-ndr*), con tutte le problematiche connesse, non può prescindere dal pensare a fondo l'antropologia sottostante alla teoria di «genere».<sup>38</sup>

Quando la teoria del *gender* pretende di sostituirsi alla differenza sessuale postula di fatto, a livello generale e sociale, un egualitarismo che *rende ultimamente indifferenti le differenze*, evacuando il carattere drammatico della libertà. Infatti, ogni vissuto singolare – e la differenza sessuale è sempre singolare né può non esserlo – verrebbe legittimato e considerato «caso generale» e, in quanto tale, oggetto di affermazione/riconoscimento sociale.<sup>39</sup>

A questo proposito, sia nell'*Instrumentum laboris* dell'Assemblea straordinaria del Sinodo sia nel dibattito sinodale che ne è scaturito, il riferimento al carattere invasivo della teoria del «genere» ha trovato uno spazio importante. E i padri sono stati sostanzialmente unanimi nel riconoscere che tale visione oggi ha assunto un carattere prevalentemente ideologico e impositivo. È noto come tale fenomeno stia trovando un ingente supporto finanziario e mediatico, che ne favorisce la diffusione di massa.

Tuttavia non sono tali supporti, insieme al vasto consenso politico, a spiegarne esaurientemente il successo. Infatti la forte richiesta di legittimazione pubblica della intercambiabilità del genere sem-

<sup>38</sup> Nata dalla positiva esigenza di liberare il maschile e il femminile dall'angusto perimetro di ruoli socialmente determinati, la teoria del «genere» si è posta in stretta relazione con alcune istanze del femminismo. Cf. M.A. PEETERS, *Le gender: une norme mondiale? Pour un discernement*, Mame, Paris 2013; T. BACH, «Gender Is a Natural Kind with a Historical Essence», in *Ethics* 122(2012), 231-272; L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, G. Giappichelli Editore, Torino 2011; P. GOMARASCA, «L'idea di natura nei "Gender studies"», in F. BOTTURI, R. MORDACCI (a cura di), *Natura in etica*, Vita e Pensiero, Milano 2009, 175-190; G. ANGELINI, «Passaggio al postmoderno: il *gender* in questione», G. ANGELINI ET ALII, *Maschio e femmina li creò*, Glossa, Milano 2008, 263-296. L'uso della categoria di *gender* è ammissibile a condizione che non pretenda di sostituire l'insuperabile differenza sessuale (cf. L. BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, Éditions du Seuil, Paris 1987) e che si presti rigorosa vigilanza alle sue implicazioni pedagogiche.

<sup>39</sup> Cf. M. BINASCO, «Gender: una questione di civiltà», in *Rivista teologica di Lugano* 19(2014), 195-232.

bra presentare un *carattere sintomatico* che mostra non solo l'urgenza di contrastarne, nel rispetto delle procedure democratiche, la diffusione, ma domanda ancor di più di interpretare, a vantaggio di tutti, il *disagio diffuso*, che va oltre la questione LGBT in senso stretto. A ben vedere esso denota piuttosto il carattere divenuto assai problematico del rapporto tra la libertà del soggetto e la realtà. Siccome il reale resiste sempre a ogni pretesa di autodeterminazione assoluta da parte del soggetto, questo disagio ripropone, e forse ancora di più nella nostra società plurale, il dato dell'insuperabile differenza.

Il fenomeno si colloca all'interno di una mentalità dominante che tende a narcotizzare il suo disagio nell'inevitabile confronto con il reale quotidiano, mediante un consumismo che riduce i desideri a piaceri continuamente reiterabili. In tal modo viene spento il desiderio stesso e la sua originaria tensione al godimento (*gaudium*). Godimento che, al contrario del mero consumo del piacere, cerca la pienezza del *per sempre*.

Affermare il necessario rispetto della singolarità del processo di «sessuazione»,<sup>40</sup> non vuol dire attribuire alla libertà umana il potere di assecondare ogni inclinazione di tipo affettivo, giungendo fino al suo riconoscimento legale. Indica piuttosto la necessità di riconoscere e rispettare il carattere drammatico del percorso di ogni persona all'interno della insuperabile differenza sessuale.

La considerazione delle questioni legate alla «teoria del *gender*» mette in evidenza l'influsso della cultura dominante sull'odierno vissuto matrimoniale degli uomini e delle donne e, quindi, anche dei fedeli cristiani. Non possiamo negare che tale vissuto sia oggi caratterizzato da una notevole fragilità, sia pure in modalità e con intensità diverse. Per questa ragione la Chiesa non può non prendersi cura dei suoi figli che, per vari motivi, si sono venuti a trovare in situazioni matrimoniali canonicamente irregolari.

### La cura delle famiglie ferite

È sempre più diffusa, anche tra i cristiani, la domanda: lo sguardo della Chiesa a questi suoi figli è uno sguardo di misericordia o non lo è? Cosa fare, ad esempio, di fronte a una nuova unione ormai

<sup>40</sup> Mi sono riferito a questo termine in SCOLA, «L'antropologia e l'eucaristia», 541, rinviando a: M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi*, Cantagalli, Siena 2013, 26-31.

praticamente irreversibile, che si trova ad avere alle spalle un matrimonio che appare irrimediabilmente finito? Come affrontare l'inconsistenza di una unione matrimoniale che non ha tenuto nel tempo di fronte a una nuova possibilità che appare, invece, piena di speranza?

### PROPOSTE INSUFFICIENTI

#### La prassi ortodossa delle seconde nozze

Spesso tra quanti propongono l'accesso, a determinate condizioni, alla comunione sacramentale per i divorziati risposati viene presa come un punto di riferimento la prassi in vigore nelle Chiese ortodosse. Essa permette la celebrazione, con una precisa ed esplicita autorizzazione del vescovo, di *seconde* e anche di *terze nozze*.

Come si evince dagli appositi testi liturgici,<sup>41</sup> nella prassi ortodossa le seconde e le terze nozze non possiedono la stessa pienezza sacramentale del primo matrimonio. Eppure «negare la pienezza del valore sacramentale delle seconde nozze non vuol dire che esse non abbiano alcun valore sacramentale. Le seconde nozze infatti partecipano in un certa misura della pienezza del valore sacramentale, in quanto un vincolo unico e stabile è considerato come migliore della fornicazione».<sup>42</sup> Infatti, la ragion d'essere della prassi ortodossa è ultimamente quella di permettere «ad alcuni cristiani, che hanno vissuto la fine del loro precedente matrimonio e che non sono in grado di perseguire l'ideale monogamico cristiano, di godere del bene, che proviene da un'unione matrimoniale, secondo l'insegnamento dell'apostolo Paolo in 1Cor 7».<sup>43</sup> Non è, quindi, il fatto stesso di contrarre nuove nozze, ma la fragilità di fronte all'ideale monogamico a motivare sia il tono penitenziale dei riti delle seconde e terze nozze sia le penitenze canoniche comminate.<sup>44</sup> Ciò spiega perché nella prassi ortodossa si proceda allo stesso modo nel caso di nozze vedovili e nel caso di nozze di divorziati.

A quale conclusione portano questi brevi cenni? La esprime bene Palmeri: «Il rito per le seconde nozze presuppone infine una particolare visione dell'uomo e del cammino della salvezza proposto

<sup>41</sup> Cf. A. PALMERI, *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Ecumenica Editrice, Bari 2007, in particolare 125-154; ID., «Alcune osservazioni sulla disciplina attuale relativa alle terze nozze nella Chiesa ortodossa di Grecia», in *Nicolaus* (2008)2, 115-130.

<sup>42</sup> PALMERI, *Il rito per le seconde nozze*, 130.

<sup>43</sup> PALMERI, «Alcune osservazioni», 129.

<sup>44</sup> Cf. PALMERI, *Il rito per le seconde nozze*, 135-151.

da Dio per mezzo della Chiesa, che sono propri della teologia ortodossa. Il diverso modo di intendere l'indissolubilità matrimoniale e i presupposti antropologici e soteriologici, su cui si fonda il rito bizantino per le seconde nozze, rendono discutibile ogni tentativo di assunzione di tale rito all'interno dell'attuale disciplina canonica»<sup>45</sup> della Chiesa cattolica.

Pertanto quando si propone di consentire a divorziati risposati di accedere alla comunione sacramentale, il riferimento alla prassi ortodossa è fuori luogo. Si fa piuttosto riferimento a una prassi assai diversa che, nei fatti, consiste nel *legittimare a posteriori una decisione che il singolo fedele ha già messo in atto*. In questo caso l'accesso alla comunione eucaristica non affronta la decisiva questione del senso della nuova unione, ma si limita a dare un riconoscimento pubblico a una decisione presa in proprio. Questa considerazione impedisce di paragonare prassi molto diverse che hanno alle spalle tradizioni teologiche non omologabili.

### Oikonomia ed epikeia

Sempre in riferimento alla prassi ortodossa, per difendere la possibilità di ammettere, a determinate condizioni, i divorziati risposati alla comunione sacramentale, si mette in campo la categoria di *oikonomia*: «Si dice economia (canonica) o *oikonomia* una qualsiasi deroga concessa dalla competente autorità ecclesiastica alla normativa canonica per il bene dei fedeli. È, per usare le parole di un esimio canonista ortodosso, “una deroga temporanea o permanente all'acribia, per necessità o per il maggior bene di alcuni o dell'intera Chiesa, accordata con competenza e a certe condizioni, sempre restando comunque salve sia la pietà sia la purezza del dogma”. Il termine si oppone a *akribeia*, che sta a indicare la stretta e diligente aderenza e osservanza agli ordinamenti canonici».<sup>46</sup>

La ragione dell'economia sta nel fatto che l'acribia, in certi casi, non serve allo scopo stesso che si propone: la salvezza dei fedeli. L'economia, quindi, si applicherebbe a quelle singole situazioni che non possono essere regolate da canoni di carattere generale: «In questi casi la Chiesa, senza abolire o rovesciare i suoi canoni, “fa economia”, cioè dispone e regola le cose con spirito di indulgenza

<sup>45</sup> *Ivi*, 154.

<sup>46</sup> G.P. MONTINI, «Il diritto canonico dalla A alla Z. E. Economia. *Oikonomia*», in *Quaderni di diritto ecclesiastico* 6(1993)4, 470-484, qui 478-479. Inoltre cf. B. PETRÀ, *L'etica ortodossa*, Cittadella, Assisi 2010, 194.

(*epieikeia*), sempre mirando al suo permanente scopo, la salvezza degli uomini».<sup>47</sup>

L'applicazione dell'economia manifesta certamente una grande attenzione alla singola persona e al suo personale cammino di fede, ma porta sempre con sé un forte rischio di soggettivismo anche da parte del pastore che la applica. In questo senso nel mondo ecclesiastico ortodosso non sono affatto rare le polemiche o le contestazioni relative a un uso dell'economia che non viene giudicato corretto.<sup>48</sup>

Si può quindi affermare che l'uso dell'economia fa riferimento a un quadro di relazioni tra pastori e fedeli decisamente peculiare e difficilmente trasferibile in ambito occidentale, dove vige un principio di codificazione del diritto canonico molto diverso da quello di derivazione bizantina.

Nella tradizione occidentale è presente, invece, un interessante riferimento all'uso della *epikeia* o *aequitas* intesa come valutazione, caso per caso, della situazione del singolo. L'*epikeia* è un'applicazione della giustizia e non risponde quindi alla logica dell'eccezione e non può mai diventare modello per una legge universalmente valida.<sup>49</sup> Pertanto il carattere singolare della *epikeia*, impedendo di fare di essa una norma generale, non può dar vita a una regolamentazione pubblica. In questa prospettiva, l'introduzione di una normativa pubblica che garantisca l'accessibilità dei divorziati risposati ai sacramenti della comunione e confessione, anche in casi considerati singolarmente, appare contraria anche alla tradizione occidentale della *epikeia*.

L'impossibilità di far della *epikeia* una norma generale è confermata anche dalla natura singolare del processo di *sessuazione* a cui ci siamo riferiti altrove.<sup>50</sup> In esso è implicato il dramma personale di ciascun uomo e di ciascuna donna, chiamati nell'esercizio della libertà a decidere di sé stessi. È un processo che accompagna ogni persona, indipendentemente dall'orientamento sessuale, lungo tutto l'arco della propria esistenza. Anche questo carattere irriducibile della sessuazione impedisce che si possa arrivare a una norma generale.

<sup>47</sup> G.I. MANTZARIDIS, citato in PETRÀ, *L'etica ortodossa*, 195.

<sup>48</sup> In proposito cf. PALMERI, *Il rito per le seconde nozze*, 149.

<sup>49</sup> Cf. R. COPPOLA, «*Epiqueya*», in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), *Diccionario General de Derecho Canónico III*, Universidad de Navarra-Aranzadi, Pamplona 2012, 635-637; A.L. BERÇAITZ DE BOGGIANO, «*Equidad*», in *ivi*, 646-649; E. BAURA, «*Equidad canónica*», in *ivi*, 649-655; F. D'AGOSTINO, *La tradizione dell'epieikeia nel Medioevo latino: un contributo alla storia dell'idea di equità*, Giuffrè, Milano 1976.

<sup>50</sup> Cf. SCOLA, «L'antropologia e l'eucaristia», 541; ID., *Il mistero nuziale*, 209-229.

## ACCOMPAGNARE

Come accompagnare allora i fedeli che si trovano in situazioni matrimoniali canonicamente irregolari accogliendo l'invito alla misericordia?

**La revisione del processo di nullità**

È necessario *rivedere l'attuale prassi di verifica della nullità del matrimonio*. Pur rimanendo rigorosa nelle sue tappe, tale prassi deve essere più agile e meglio improntata a uno stile pastorale. In tal senso va la *Relatio Synodi* della III Assemblea straordinaria e la decisione di papa Francesco di creare una commissione *ad hoc*.<sup>51</sup>

*Una proposta pastorale.* Tenendo conto della singolarità di ogni situazione, l'arcidiocesi di Milano ha preso un'iniziativa in via sperimentale. Ha creato un apposito Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati, ove i fedeli che vivono situazioni matrimoniali dolorose e canonicamente irregolari potranno trovare operatori preparati ad accoglierli, ad ascoltarli attentamente e a orientarli su vie possibili per l'affronto della loro situazione, individuando i percorsi più adeguati. Un tale ufficio è pensato come un servizio pastorale per i fedeli che vivono l'esperienza della separazione coniugale agevolando, laddove se ne diano le condizioni, l'accesso ai percorsi canonici per lo scioglimento del matrimonio o per la dichiarazione di nullità (giungendo nei casi dovuti fino alla presentazione del cosiddetto libello presso il Tribunale diocesano). Caratteristica peculiare di tale ufficio, che sarà gratuito, è quella di essere espressione diretta della cura del vescovo verso i fedeli, favorendo l'accelerazione dei tempi di verifica e collaborando con l'opera dei consultori familiari e con i patroni stabili del tribunale ecclesiastico.<sup>52</sup> È necessario qui precisare con chiarezza che il compito di tale ufficio lascia inalterata la competenza dei Tribunali ecclesiastici.

**Fede e matrimonio**

La riflessione teologica e canonistica sul matrimonio deve approfondire *l'inseparabilità della fede dai beni-fini-doni propri del matrimonio* ed esplicitarne le implicazioni pastorali. Una lettura del matrimonio come *istituto naturale* già in sé compiuto ele-

vato successivamente da nostro Signore a sacramento, appare inadeguata a mostrare il nesso tra *fede e matrimonio*. È necessario proporre una teologia del matrimonio che veda nel dono nuziale di Cristo alla Chiesa *il fondamento e la condizione di possibilità dell'amore dei coniugi*. Si accoglie in tal modo l'indicazione di Benedetto XVI e di papa Francesco di considerare il nesso tra la fede dei coniugi e il matrimonio.

In quest'ottica si deve prestare accurata attenzione ai casi in cui un matrimonio, celebrato di fatto senza un *minimum fidei*, si sia rivelato nel tempo inconsistente. Occorrerà domandarsi se non ci sia la possibilità di dichiarare nullo il matrimonio effettivamente celebrato perché in esso la fede non ha giocato il ruolo necessario, ovviamente nel caso in cui questo dato possa essere verificato in modo sufficientemente adeguato.

È importante precisare subito che tale ipotesi non intende assolutamente negare la rilevanza del dato creaturale del matrimonio, né tanto meno l'importanza del battesimo dei nubendi, bensì scaturisce dalla necessità di iscrivere il matrimonio sacramentale nell'unico disegno salvifico della Trinità. In questa stessa ottica anche il cosiddetto «matrimonio naturale» dei non battezzati rimane garantito dal riconoscimento del suo oggettivo ordinamento all'economia salvifica.

**Vivere la comunione ecclesiale**

Conviene infine ribadire che nella Chiesa i divorziati risposati che intraprendono un percorso di ripresa della vita di fede, non devono interpretare l'impossibilità ad accedere alla comunione sacramentale e al sacramento della riconciliazione come una esclusione dalla comunione ecclesiale. La disciplina della Chiesa in materia vuol essere, al contrario, l'indicazione di un cammino possibile da compiersi nel tempo mediante un accompagnamento da parte della comunità cristiana e di persone adeguatamente preparate.

L'impossibilità di accedere alla comunione sacramentale è concepita come una parte significativa di un positivo cammino spirituale di comunione con tutta la Chiesa. È questa un'affermazione della Chiesa, contenuta in particolare nelle esortazioni apostoliche *Familiaris consortio* e *Sacramentum caritatis*, ove si arriva a indicare le modalità con cui questa comunione può essere opportunamente vissuta nel rispetto del percorso che si sta compiendo.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> In data 27 agosto 2014, il santo padre ha deciso l'istituzione di una commissione speciale di studio per la riforma del processo matrimoniale canonico.

<sup>52</sup> Per la presentazione dell'Ufficio si vedano il relativo decreto arcivescovile, la nota di commento della Cancelleria e la lettera dell'arcivescovo ai fedeli. L'attività dell'Ufficio prenderà avvio a Milano, Lecco e Varese l'8 settembre 2015.

<sup>53</sup> «Insieme col Sinodo, 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,

Anche se spesso derisa, resta attuale l'indicazione coraggiosa già contenuta nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*: «La riconciliazione nel sacramento della penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti a una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione, «assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi»<sup>54</sup>.

### Comunione di desiderio

A ciò si aggiunge anche quella pratica della vita cristiana che è stata chiamata giustamente «comunione di desiderio». Nel caso non si possa accedere alla comunione eucaristica, questa pratica esprime il desiderio penitenziale di poterla un giorno ricevere. Con ciò le persone – e questo vale per tutti i cristiani che per vari motivi non possono accedere alla comunione sacramentale – coltivano il desiderio della piena unione sacramentale, attraverso l'umile preghiera del cuore che chiede a Dio di avere la forza per compiere il cammino necessario. In questa prospettiva dovrebbe risultare chiaro che il non poter accedere alla comunione sacramentale non rappresenta una punizione; è piuttosto indice di un cammino penitenziale serio e impegnativo che rende ancor più autentica l'attesa della comunione eucaristica.<sup>55</sup>

potendo e anzi dovendo, in quanto battezzati, partecipare alla sua vita. Siano esortati ad ascoltare la parola di Dio, a frequentare il sacrificio della messa, a perseverare nella preghiera, a dare incremento alle opere di carità e alle iniziative della comunità in favore della giustizia, a educare i figli nella fede cristiana, a coltivare lo spirito e le opere di penitenza per implorare così, di giorno in giorno, la grazia di Dio. La Chiesa preghi per loro, li incoraggi, si dimostri madre misericordiosa e così li sostenga nella fede e nella speranza», GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 84; EV 7/1798. I divorziati risposati, infatti, «continuano ad appartenere alla Chiesa, che li segue con speciale 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, es. ap. post-sinodale *Sacramentum caritatis*, 22.2.2007, n. 29; EV 24/136.

<sup>54</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 84; EV 7/1800.

<sup>55</sup> Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, «Communion sacramentelle et communion spirituelle», in *Nova et Vetera* 86(2011), 147-

### Eucaristia e conversione

Il sacramento dell'eucaristia, infatti, è sacramento della nostra redenzione, è sacramento nutriziale di Cristo e della Chiesa e, come afferma il *Catechismo della Chiesa cattolica*, coerentemente con la sacra Scrittura, non si presenta primariamente come sacramento di guarigione.<sup>56</sup> Benché la comunione sacramentale cancelli i peccati veniali e ci preservi in futuro dai peccati mortali, «l'eucaristia non è ordinata al perdono dei peccati mortali. Questo è proprio del sacramento della riconciliazione. Il proprio dell'eucaristia è invece di essere il sacramento di coloro che sono nella piena comunione della Chiesa»<sup>57</sup>.

L'opera della redenzione, infatti, raggiunge l'uomo attraverso la fede e il battesimo, è rafforzata dal sacramento della confermazione e trova la sua pienezza nella celebrazione eucaristica. Quando il fedele, a motivo di un grave peccato o, come nel caso che ci occupa, per lo *stato* (condizione di vita) in cui versano coloro che hanno stabilito un nuovo vincolo, non può avere oggettivamente accesso alla comunione sacramentale, la misericordia di Dio non lo abbandona e gli offre un cammino penitenziale che conduca fino al sacramento eucaristico. È questa la strada per la guarigione.<sup>58</sup>

### Compiti ecclesiali

Infine, quando si verifica un effettivo cammino di conversione è opportuno riconoscere a questi fedeli la possibilità di esercitare alcuni servizi e assumere alcuni uffici nella Chiesa in favore della comunità cristiana in alcune circostanze precise e dopo opportuno discernimento pastorale. Mi riferisco, ad esempio, al fatto che essi possano svolgere il compito di lettore o di catechista nella comunità e, se si danno le condizioni adeguate, svolgere il ruolo di padrino e di madrina per il battesimo e per la cresima.

Finora le indicazioni del magistero e la prassi pastorale raccomandavano di non far accedere i fedeli in situazioni canonicamente irregolari a tali compiti. Nel caso dell'ufficio di padrini e di madrine perché, a causa della propria condizione, potevano procurare scandalo agli altri fedeli e non erano ritenuti adatti a coadiuvare direttamente i genitori nel compito di educare nella fede i figli. Tuttavia, questa cautela può essere giustamente rimossa nel momento in cui

153; P.J. KELLER, «Is Spiritual Communion for Everyone?», in *Nova et Vetera english* 13(2014), 631-655.

<sup>56</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1393-1395.

<sup>57</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1395.

<sup>58</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1420-1421.

questi fedeli si trovano in un percorso di revisione autentica della propria vita. Anzi non è escluso che il loro percorso di conversione possa risultare una testimonianza utile a stimolare tutti i fedeli a vivere con rinnovato impegno la vocazione battesimale.

Assumere questi compiti può essere per loro un aiuto ad andare fino in fondo al percorso della fede nella loro condizione particolare e per la comunità un segno di quanto la grazia del Signore opera nel cuore delle persone. In tal modo possono effettivamente coadiuvare i genitori nell'educazione alla fede dei loro figli.

## 5. La via della testimonianza

Le riflessioni proposte conducono all'urgenza di riscoprire l'attrattiva del Vangelo di Gesù sul matrimonio e la famiglia attraverso la via della testimonianza. La testimonianza non consiste solo nel buon esempio, sempre opportuno e auspicabile, ma in una forma efficace di conoscenza della realtà e di comunicazione della verità evangelica. Gesù stesso, come ci ricorda il libro dell'Apocalisse, è il testimone fedele e verace (cf. Ap 1,5).

Il Vangelo del matrimonio e della famiglia è reso pienamente noto attraverso la testimonianza di chi espone se stesso nella verità dell'amore rivelatoci dal Figlio di Dio, incarnato, morto e risorto per noi. Si pensi innanzitutto a quegli sposi che proprio nel matrimonio e nella famiglia hanno trovato la via della propria santificazione, come ad esempio santa Giovanna Beretta Molla, Luigi Beltrame Quattrocchi e Maria Corsini, beatificati da

san Giovanni Paolo II nel XX anniversario della esortazione apostolica *Familiaris consortio*, e i beati Luigi Martin e Zelia Guerin, genitori di santa Teresina di Lisieux. Essi ricordano, insieme a tanti santi genitori, che il matrimonio e la famiglia, come affermato dal concilio Vaticano II, sono realmente vie di santificazione.

Molte volte durante l'esercizio del ministero episcopale ho avuto l'occasione di incontrare coniugi che hanno vissuto una lunga vita insieme, arrivando a celebrare l'anniversario del loro matrimonio dopo cinquanta, sessant'anni e anche più. Quale gioia sentire dalle loro parole e ancora di più vedere dai loro sguardi e dai loro gesti la gratitudine per la fedeltà alla loro unione, resa possibile ultimamente dalla fedeltà di Dio al loro amore. Nel loro percorso avranno affrontato inevitabili momenti di prova, ma con la grazia di Dio sono rimasti fedeli alla promessa del matrimonio. Sono testimoni del «per sempre», il cui desiderio inestirpabile dimora in ogni cuore.

A questa testimonianza partecipano anche tutti coloro, donne e uomini, che all'interno di una situazione di fragilità, con l'aiuto della misericordia di Dio, sono rimasti fedeli al vincolo matrimoniale, anche quando sono stati abbandonati dal coniuge. Si tratta di una testimonianza potente, resa possibile ultimamente da Cristo stesso che con la forza del suo Spirito opera nel cuore dell'uomo.

La potenza della grazia di Dio – che si mostra efficace anche nella nostra debolezza – consente nel tempo la fedeltà e la ripresa che permettono all'uomo e alla donna di vivere il mistero nuziale.

✠ ANGELO card. SCOLA,  
arcivescovo di Milano