

Verso una “pastorale del vincolo”: le sfide odierne alla famiglia e la risposta di *Amoris laetitia*

STEPHAN KAMPOWSKI*

SUMMARY: In order to understand Pope Francis' Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris laetitia, it is indispensable to grasp the main questions it seeks to address. In the present essay I argue that the Holy Father's main concern is that marriage and the family are no longer perceived as good news. As causes for this lack of appeal he mentions at least six encumbering factors. It is my thesis that the document should be read as a response to these challenges, which are 1) an extreme individualism, 2) a widespread emotivism, 3) an overemphasis on the duty of procreation, 4) the incapacity to accompany young couples in their first years of marriage, 5) an excessive idealization of marriage, 6) a failure to inspire trust in God's grace. As the paper proceeds it will study the Pope's responses to each of these factors one by one. In a final section I will look at the controversial interpretations of Amoris laetitia's note 351, trying to offer some hermeneutical keys.

INTRODUZIONE

Per comprendere appieno una risposta è indispensabile conoscere la domanda cui essa si riferisce. La mia tesi è che non comprenderemo fino in fondo *Amoris laetitia* (AL) finché la intenderemo come risposta alla domanda: possono o no i divorziati risposati civilmente essere ammessi

* Ordinario di Antropologia Filosofica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

alla Santa Comunione in certe circostanze? Piuttosto, dovremmo leggere questo testo come una risposta alla domanda: quali sono «le ragioni e le motivazioni per optare in favore del matrimonio e della famiglia?» (AL 35), oppure, rovesciandola al negativo: come mai tanti nostri contemporanei non trovano più attraente il messaggio cristiano sul matrimonio e la famiglia? Nel secondo capitolo di *Amoris laetitia*, intitolato “La realtà e le sfide delle famiglie”, Papa Francesco indica almeno sei fattori che impediscono di percepire il matrimonio e la famiglia come buona notizia. Secondo il mio punto di vista, tutto il resto del documento è un tentativo di affrontarli. Queste sfide sono:

1. l'«individualismo esasperato che snatura i legami familiari e finisce per considerare ogni componente della famiglia come un'isola» (AL 33);
2. il diffuso emotivismo¹ che abbandona i legami e le relazioni umane alla «precarietà volubile dei desideri e delle circostanze» (AL 34);
3. da parte di alcuni cristiani, «un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione» (AL 36);
4. l'incapacità di accompagnare adeguatamente le giovani coppie nei primi anni di matrimonio (cfr. AL 36);
5. l'«idealizzazione eccessiva» del matrimonio (AL 36);
6. l'incapacità di «risvegliare la fiducia nella grazia» (AL 36).

In queste pagine descriverò in che modo *Amoris laetitia* tenti di rispondere a ciascuno di questi fattori ostativi.

1. L'INDIVIDUALISMO

All'«individualismo esasperato» di oggi (AL 33), Francesco contrappone un'antropologia teologica che intende la persona umana come creata a immagine e somiglianza di Dio proprio nella misura in cui essa è capace di amore fecondo: «La coppia che ama e genera la vita è la vera

1 Il Papa non usa questo termine, ma descrive il concetto.

“scultura” vivente [...] capace di manifestare il Dio creatore e salvatore» (AL 11). Invero, «l’amore fecondo viene ad essere il simbolo delle realtà intime di Dio» (AL 11). Gli esseri umani sono generati; nascono gli uni dagli altri e quindi sono tutti apparentati fin dalla loro origine. L’importanza di questo dato di fatto – la generazione umana – si scorge nella narrazione della Genesi, che è «attraversata da varie sequenze genealogiche» (AL 11). Qui potremmo osservare che già San Tommaso d’Aquino, pur attenendosi fermamente all’insegnamento tradizionale secondo cui l’immagine di Dio risiede principalmente nella natura intellettuale di un essere, giunse ad ammettere che esso ha degli «aspetti secondari», secondo i quali l’immagine di Dio si trova nel modo più perfetto negli esseri umani persino più che negli angeli. Uno di tali aspetti, per l’Aquinata, risiede proprio nel dato di fatto della generazione: «L’uomo proviene dall’uomo come Dio da Dio»².

Ma per tornare a Francesco, data la genealogia della persona, l’amore reciproco fra i genitori è «percepito come fonte della propria esistenza» (AL 172), dal che discende «il diritto naturale [del bambino] ad avere una madre e un padre» (AL 172), e non semplicemente come due individui separati, ma proprio come due persone il cui amore è il fondamento dell’essere del loro figlio. Appare chiaro, dunque, che ogni unione composta da due individui che non uniscono effettivamente i loro destini, ma semplicemente concordano di proseguire la loro convivenza finché la percezione dei vantaggi sarà maggiore di quella dei costi, costituisce un assetto strutturalmente ingiusto nei confronti dei figli eventualmente concepiti. I contraenti possono andarsene in qualsiasi momento. Pertanto i figli sono esposti in modo continuo e strutturale al rischio di veder inaridirsi la fonte dalla quale provengono e sfarinarsi il terreno su cui poggiano.

È chiarissimo, quindi, che «solo l’unione esclusiva e indissolubile tra un uomo e una donna svolge una funzione sociale piena, essendo un impegno stabile e rendendo possibile la fecondità» (AL 52). Poiché non siamo monadi cadute dal cielo ma persone generate – persone che scorgono la fonte del loro essere nell’amore fra il loro padre e la loro madre – abbiamo bisogno che tale amore sia protetto. Così, oltre alle unioni chiuse alla trasmissione della vita, anche le unioni temporanee sono

2 TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, 93, 3.

incapaci di «assicurare il futuro della società» (AL 52), e anche, potremmo aggiungere, della Chiesa. Invero il «piacere di appartenere» a un'altra persona si può sentire soltanto quando si vede la vita come «progetto di entrambi», che rende capaci «di porre la felicità dell'altro al di sopra delle proprie necessità» (AL 220). L'individualismo nulla sa di questo gusto della reciproca appartenenza, vissuto dalle persone che uniscono definitivamente le loro vite in una missione condivisa, e che superano la dialettica tra egoismo e altruismo nell'amore per un bene comune.

Anche l'accento posto dal Papa sulla Chiesa come «famiglia di famiglie» (AL 87) può essere considerato parte della sua risposta all'individualismo. Senza negare che Dio ci chiama tutti per nome, il Santo Padre suggerisce che le unità costitutive della Chiesa sono le famiglie e non gli individui. Tutti gli individui fanno parte di una famiglia e la Chiesa farà bene a pensarli sempre così: non come i giovani, gli adolescenti, gli anziani, gli ammalati, i ricchi o i poveri, ma sempre come il marito o la moglie di qualcuno, il figlio o la figlia di qualcuno, il fratello o la sorella di qualcuno, il padre o la madre di qualcuno. In tal modo Francesco parla di una «reciprocità tra famiglia e Chiesa», sottolineando che «la Chiesa è un bene per la famiglia, la famiglia è un bene per la Chiesa» (AL 87).

Una risposta definitiva all'individualismo si scorge poi nelle riflessioni del Papa sul discernimento pastorale. Egli sottolinea infatti che «“discernere” il Corpo del Signore» significa «riconoscerlo con fede e carità sia nei segni sacramentali sia nella comunità» (AL 186). Quindi, l'ammonizione di San Paolo a non partecipare alla Cena del Signore senza «discernerne il corpo» (cfr. 1 Cor 11, 29) non può essere intesa come riferita a una questione che pertiene esclusivamente alla coscienza individuale. Si tratta di un discernimento sia del corpo di Cristo presente nel segno sacramentale, sia del corpo di Cristo che è la Chiesa: «L'Eucaristia esige l'integrazione nell'unico corpo ecclesiale» (AL 186). Nel momento in cui l'individualismo minaccia di influenzare molti credenti, l'accento posto sulla Chiesa come corpo di Cristo è della massima importanza: la Chiesa è «il sacramento universale della salvezza»³, «il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere

3 CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 48.

umano»⁴. In quanto corpo, la Chiesa è un organismo vivente, la continuazione dell'Incarnazione⁵, «la contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo»⁶. Per discernere l'Eucaristia dobbiamo discernere la Chiesa, intendere noi stessi come suoi membri. Come afferma Sant'Ignazio di Loyola, per discernere dobbiamo sentire con la Chiesa, cioè dobbiamo essere pervasi del suo modo di pensare e di percepire le cose: «Deposto ogni giudizio, dobbiamo tenere l'animo disposto e pronto per obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore, che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica»⁷.

Evidentemente questa Chiesa, corpo di Cristo, non è costituita soltanto dai battezzati oggi viventi, ma anche dai santi vissuti prima. Il modo in cui essi sentirono, pensarono e percepirono sarà anch'esso di grande importanza nel discernimento. In questo contesto, com'è noto, per G.K. Chesterton la tradizione è la «democrazia dei morti». Continua Chesterton:

La tradizione rifiuta di sottomettersi alla piccola ed arrogante oligarchia di coloro che per caso si trovano ad andare attorno. I democratici respingono l'idea che uno debba essere squalificato per il caso fortuito della sua nascita; la tradizione rifiuta l'idea della squalifica per il fatto accidentale della morte. La democrazia c'insegna di non trascurare l'opinione di un saggio anche se è il nostro servitore, la tradizione ci chiede di non trascurare l'opinione di un saggio, anche se è nostro padre. Io non posso,

4 *Ibid.*, n. 1.

5 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris mater*, 25 marzo 1987, n. 5: "La realtà dell'incarnazione trova quasi un prolungamento nel mistero della Chiesa-corpo di Cristo".

Cfr. anche il lavoro pionieristico di G.A. MOEHLER, *La simbolica o sia esposizione delle antitesi dogmatiche tra i cattolici ed i protestanti secondo le loro pubbliche professioni di fede*, Società della Biblioteca Cattolica, Napoli 1850, 335-336: «L'ultima ragione della visibilità della Chiesa si rinviene nell'incarnazione del divin Verbo. [...] Considerata la Chiesa visibile sotto questo punto di vista, è Gesù Cristo che di continuo si rinnovella, che in ogni istanza ringiovanisce, ed ognora sotto umana sembianza ricompare fra gli uomini; è la incarnazione permanente del Figlio di Dio: infatti anche i fedeli vengono nella Scrittura chiamati il corpo di Gesù Cristo (Ephes. I, 23)».

6 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 25.

7 Questa è la prima delle regole ignaziane «da osservare per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante», che si trovano alla fine degli *Esercizi spirituali* (IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di P. SCHIAVONE, trad. it. Commissione della Provincia Italiana S.J., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 189; n. 353).

comunque, separare le due idee di tradizione e di democrazia: mi sembra evidente che sono una medesima idea⁸.

Tutto ciò per dire che il discernimento non è questione che riguardi soltanto me e Gesù. Naturalmente, come i protestanti, anche i cattolici credono che Gesù ci ami personalmente e ci chiami tutti per nome. Ma al tempo stesso, i cattolici credono che «non può avere Dio per padre chi non ha la Chiesa per madre»⁹. Noi siamo salvati in quanto siamo incorporati in Cristo. Siamo salvati in quanto siamo membri del Suo corpo, la Chiesa. Per discernere l'Eucaristia, quindi, non basta che il singolo credente sia convinto nella sua coscienza che tra lui e Gesù le cose stiano bene. Come sottolinea Papa Francesco, il discernimento dev'essere ecclesiale: «Non dobbiamo dimenticare», dice citando Benedetto XVI, «che la “mistica” del Sacramento ha un carattere sociale» (AL 186)¹⁰.

Pertanto, quando i sacerdoti accompagnano i divorziati che vivono una nuova unione, devono «accompagnare le persone interessate sulla via del discernimento secondo l'insegnamento della Chiesa e gli orientamenti del Vescovo» (AL 300). L'obiettivo di tale processo di discernimento sarà che questi fedeli giungano «alla presa di coscienza della loro situazione davanti a Dio» e possano formarsi «un giudizio corretto su ciò che ostacola la possibilità di una più piena partecipazione alla vita della Chiesa e sui passi che possono favorirla e farla crescere» (AL 300). In quanto tale discernimento è ecclesiale, e non individualistico, esso «non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa» (AL 300) e dovrà essere motivato non da desideri individuali, bensì dalla sollecitudine per il «bene comune della Chiesa» (AL 300).

2. L'EMOTIVISMO

Ma la sfida cui *Amoris laetitia* riserva più spazio è indubbiamente l'emotivismo. Per il Papa noi viviamo nella «cultura del provvisorio», in cui

8 G.K. CHESTERTON, *L'ortodossia*, trad. it. R. Ferruzzi, Morcelliana, Brescia 1945, 62-63.

9 CIPRIANO, *De Unitate Ecclesiae*, 6, PL 3, 503: «Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem».

10 Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 14.

trasferiamo «alle relazioni affettive quello che accade con gli oggetti e con l'ambiente: tutto è scartabile, ciascuno usa e getta, spreca e rompe» (AL 39). Uno dei motivi per cui le persone rinviando il matrimonio o non si sposano affatto è «una concezione meramente emotiva e romantica dell'amore» (AL 40). Il problema è che le persone restano immature a causa di «un'affettività narcisistica, instabile e mutevole» (AL 41).

In risposta a questa sfida, Francesco fa appello a un rinnovato slancio educativo, mirato in particolar modo all'affettività della persona. Egli parla così di «una pedagogia dell'amore» (AL 211) e insiste che «l'educazione dell'emotività e dell'istinto è necessaria» (AL 148). Qui la famiglia riveste evidentemente un'importanza centrale, in quanto la sua forza «risiede essenzialmente nella sua capacità di amare e di insegnare ad amare» (AL 53; *Relatio finalis* 25). Pertanto, la prima cosa che occorre fare è mettere in grado i genitori di svolgere bene il compito educativo che gli è proprio, ed è per questo che Francesco, colmando una grave lacuna lasciata dai Sinodi, giudica «molto importante ricordare che l'educazione integrale dei figli è "dovere gravissimo" e allo stesso tempo "diritto primario" dei genitori» (AL 84). Quindi, per tutelare la sana crescita affettiva dei figli, occorre resistere alle tendenze verso una radicale socializzazione dell'educazione e compiere ogni sforzo per consentire ai genitori di esercitare il loro ruolo insostituibile nella formazione dei loro figli.

Ciò che distingue i genitori da qualsiasi altro educatore è questo: solo i genitori amano e accettano i loro figli in modo radicale e incondizionato, per l'unico motivo che sono loro figli. Solo i genitori saranno disposti in linea di principio a dare tutto per i figli, anche a dare la vita se necessario, a sacrificarsi per loro, a rinunciare a progetti e aspirazioni, se occorre, purché i figli vivano e crescano. E ciò sarà del tutto indipendente dall'abilità fisica e intellettuale o dal carattere morale dei figli. Da nessun altro educatore ci si può ragionevolmente attendere che ami in questo modo. Orbene, sta di fatto che, in quanto esseri umani, noi abbiamo bisogno di questo amore, di questa affermazione e di questa sicurezza per svilupparci in modo sano. Gli psicologi parlano dell'esperienza della fiducia di base che si forma, o può mancare di formarsi, nei primi anni dell'infanzia¹¹. Il bambino deve imparare che è desiderato e che il

11 Cfr. E. ERIKSON, *Gioventù e crisi dell'identità*, trad. it. G. Raccà, Armando Editori, Roma 1974, 112: «Come principale requisito di vitalità mentale ho già citato un *sensu*

mondo è fondamentalmente un posto buono e degno di fiducia. Francesco esprime acutamente questa stessa idea quando scrive: «Lo sviluppo affettivo ed etico di una persona richiede un'esperienza fondamentale: credere che i propri genitori sono degni di fiducia» (AL 263).

Ovviamente, tutto ciò non significa che i genitori siano *gli unici* educatori dei loro figli. Nella formazione dell'affettività, cioè nella pedagogia dell'amore, svolge un ruolo importante anche la testimonianza delle persone consacrate. In particolare, il valore della verginità per il bene del Regno «ha il valore simbolico dell'amore che non ha la necessità di possedere l'altro, e riflette in tal modo la libertà del Regno dei Cieli» (AL 161). E sebbene non tutti siano chiamati alla verginità, tutti sono chiamati a maturare nelle virtù. Qui Francesco sottolinea l'importanza della castità, che «risulta condizione preziosa per la crescita genuina dell'amore interpersonale» (AL 206). Virtù non significa repressione della nostra spontaneità. Piuttosto, ci dà stabilità, facilità e gioia di agire bene, ovvero, come dice il Santo Padre, la virtù «costruisce la libertà, la fortifica e la educa, evitando che la persona diventi schiava di inclinazioni compulsive disumanizzanti e antisociali» (AL 267).

Aiutando i giovani a crescere nella virtù della castità e a custodire «un sano pudore» (AL 282), li si prepara a «un amore grande e generoso» (AL 284). E qui la prescrizione dell'astinenza prematrimoniale è inserita nel suo contesto comprensibile e ragionevole: «Il linguaggio del corpo richiede il paziente apprendistato che permette di interpretare ed educare i propri desideri per donarsi veramente. Quando si pretende di donare tutto in un colpo è possibile che non si doni nulla» (AL 284). Castità e pudore, d'altra parte, sono i modi per prepararsi a quell'«amore grande e generoso» che sarà il futuro coniuge; sono i modi in cui si può amare già nel presente il proprio futuro sposo. Vediamo che la «pedagogia dell'amore» comprende un'ermeneutica dei nostri autentici desideri. Così Gesù, parlando con la Samaritana al pozzo (cfr. *Gv* 4), «rivolse una parola al suo desiderio di amore vero», e così facendo la liberò «da tutto ciò che oscurava la sua vita» e la guidò «alla gioia piena del Vangelo» (AL 294).

di fondamentale fiducia [lett. *basic trust* = fiducia di base], cioè un atteggiamento che coinvolge la persona stessa e il mondo e che deriva dalla esperienza del primo anno di vita».

L'idea che dobbiamo imparare ad amare (cfr. AL 208) occupa un posto davvero centrale in *Amoris laetitia*. Occorre coltivare il nostro amore e il nostro affetto. La capacità di amare non sorge spontaneamente, né si può acquisire nel giro di poco tempo. Quindi, pur senza sottovalutare l'importanza della preparazione immediata al matrimonio, Francesco sottolinea con vigore l'importanza delle fasi che la precedono, perché è in quelle che, nel corso del tempo, si forma l'affetto e si acquisiscono le virtù che daranno alla persona la libertà di amare veramente. Di qui la pregnante osservazione del Papa secondo cui «ogni persona si prepara per il matrimonio fin dalla nascita» (AL 208).

3. LA PROCREAZIONE COME DOVERE ASTRATTO, DISSOCIATO DALL'AMORE

Un'altra sfida che il Papa vede è quella che definisce «un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione» (AL 36), non certo da parte del magistero della Chiesa, ma da parte almeno di alcuni di noi cristiani (cfr. AL 35). È vero, si potrebbe obiettare che nell'Europa, o più generalmente nell'Occidente, del XXI secolo non vi è neanche lontanamente il pericolo di ascoltare un'omelia o un discorso che ponga questo problema. Ma è anche vero che il Papa argentino, il quale ha una lunga esperienza di vita, non pensa necessariamente all'ambito culturale dell'*Occidente odierno*. Il problema cui fa riferimento si è riscontrato anche qui in passato. In Italia, forse nemmeno due generazioni fa, vi erano luoghi dove ai novelli sposi non era permesso ricevere la comunione il giorno *dopo* le nozze se prima non si confessavano, nonostante avessero appena ricevuto il sacramento il giorno *prima* di sposarsi. L'idea che c'era dietro era semplice: i rapporti sessuali erano considerati moralmente peccaminosi anche se fra due sposi. Erano ritenuti giustificabili soltanto dall'intenzione dei due di procreare figli. Ora, si può immaginare che – almeno in un contesto culturale in cui la prima notte di nozze fosse diversa da tutte le altre notti – fare figli non fosse in cima ai pensieri dei novelli sposi, cosicché l'atto di consumare il matrimonio fosse considerato come un peccato grave.

Naturalmente questa idea non ha mai fatto parte dell'insegnamento della Chiesa. Eppure talvolta alcuni cristiani, anche autorevoli, l'hanno

avanzata, e un certo pregiudizio permane ancor oggi a livello sociale, benché sia difficile sentirla proporre in un'omelia. Sono tuttora in molti a pensare che la Chiesa insegni che il sesso è male e può essere giustificato soltanto dall'intenzione di concepire figli; un po' come se la Chiesa dicesse: "Non fate l'amore, fate figli". Pertanto, ancor oggi e persino in Occidente, questo punto riveste grande importanza.

A questo pregiudizio Francesco risponde affermando che «l'Enciclica *Humanae vitae* (cfr. 10-14) e l'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (cfr. 14; 28-35) devono essere riscoperte» (AL 222). Infatti, nella sua Enciclica *Humanae vitae*, Papa Paolo VI è riuscito a mettere in luce «il legame intrinseco tra amore coniugale e generazione della vita» (AL 68). Quindi, a ogni rappresentazione del matrimonio che metta in ombra «il suo fine unitivo, l'invito a crescere nell'amore e l'ideale di aiuto reciproco [...] per un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione» (AL 36), il Papa non controbatte sostenendo la tesi opposta, cioè che unione, amore e aiuto siano più *importanti* della procreazione, né afferma che queste altre dimensioni siano *altrettanto* importanti. La sua risposta è molto più profonda. Citando il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, egli afferma che «il bambino che nasce "non viene ad aggiungersi dall'esterno al reciproco amore degli sposi; sboccia al cuore stesso del loro mutuo dono, di cui è frutto e compimento"» (AL 80). In altre parole, il problema non è attribuire troppo peso alla procreazione, ma contrapporre amore e procreazione come se fossero due aspetti dissociabili del matrimonio che si possono scindere l'uno all'altro.

Questa dialettica tra amore e procreazione è superata dal Papa, quando scrive: «Fin dall'inizio l'amore [...] si apre a una fecondità che lo prolunga oltre la sua propria esistenza» (AL 80), ed esprime la sua idea con una formula quanto mai concisa: «L'amore dà sempre vita» (AL 165). Dal momento che l'amore è fecondo per sua natura, è impossibile contrapporlo alla procreazione. Facendo sue le parole di San Giovanni Paolo II, Francesco afferma: «L'amore coniugale "non si esaurisce all'interno della coppia [...]. Il figlio [...] è riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre"» (AL 165; FC 14). Quando i genitori guardano i loro figli, vedono un «riflesso del loro amore». Nei figli, il loro amore coniugale si è letteralmente fatto carne: «sintesi viva ed indissociabile

del loro essere padre e madre». E difatti Francesco dedica tutto il quinto capitolo di *Amoris laetitia* all'"Amore che diventa fecondo".

4. ACCOMPAGNARE I NOVELLI SPOSI

Per rispondere alla sfida posta dal fatto che non abbiamo «sempre fornito una guida salda alle giovani coppie di sposi», Francesco propone un principio pastorale solido e urgente quando afferma che «lo sforzo pastorale per consolidare i matrimoni e così prevenire le rotture» è «più importante di una pastorale dei fallimenti» (AL 307). Difatti, qualsiasi medico ci dirà che è più facile prevenire la malattia che curarla. È quindi necessario «un accompagnamento pastorale che continui dopo la celebrazione del sacramento» (AL 223). In uno dei passi-chiave del documento, il Santo Padre afferma che «la pastorale prematrimoniale e la pastorale matrimoniale devono essere prima di tutto una pastorale del vincolo» (AL 211). Pur non presentando un piano pastorale pienamente elaborato in queste pagine, il Papa ci addita la direzione da prendere, e ciò è in sé una concreta azione pastorale, visto che nessuna azione pastorale può essere valida se non sa a che cosa vuole puntare.

Nel momento in cui due sposi sono uniti in matrimonio, i pastori devono guardare a loro come a un soggetto sociale ed ecclesiale; essi non sono più due ma uno, ed essendo diventati uno, in un certo senso sono diventati tre: la loro relazione, il loro legame è diventato un bene comune per loro ed ha un suo status proprio. Come osserva Francesco Botturi: «Se la relazione non è estrinseca [...] ma si pone tra soggetti [...], essa è in qualche misura terza tra loro. L'esperienza insegna che un amore va custodito, che un'amicizia va coltivata [...], insomma che le relazioni sono oggetto di cura in se stesse»¹². Quando un uomo e una donna si sposano, il bene di ciascuno dei due non può più essere considerato indipendentemente dal bene del legame che vi è fra loro: il vero bene di ciascuno è il bene di entrambi. Quindi, per aiutare gli sposi la pastorale non deve rivolgersi a loro singolarmente, bensì a ciò che vi è fra loro: deve «essere prima di tutto una pastorale del vincolo» (AL 211).

12 Cfr. F. BOTTURI, "La generazione e il binomio natura umana-famiglia", in L. MELINA, a cura di, *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011, 29.

La pastorale del vincolo «configura una pedagogia dell'amore» e dovrà puntare ad aiutare la coppia a superare l'emotivismo che fa parte dei segni dei nostri tempi. Tale pedagogia «non può ignorare la sensibilità attuale dei giovani, per poterli mobilitare interiormente» (AL 211). Una volta che gli sposi hanno superato la visione romanticizzata del matrimonio e si sono riconciliati con il fatto che la vita coniugale è un compito «che implica anche superare ostacoli», allora «ogni crisi si percepisce come l'occasione per arrivare a bere insieme il vino migliore» (AL 232). La metafora utilizzata da Francesco deriva in origine dal libro del Siracide: «Vino nuovo, amico nuovo: quando sarà invecchiato, lo berrai con piacere» (Sir 9, 11). Al pari del vino, l'amicizia coniugale ha bisogno di tempo. Deve invecchiare e maturare; avrà un "gusto" migliore ogni volta che la coppia avrà superato una crisi.

Come si può applicare tutto ciò a un piano d'azione pastorale? Il primo e fondamentale passo sarebbe presentarlo in modo chiaro. Troppo spesso le coppie di fidanzati o di novelli sposi non hanno mai sentito parlare di tutto ciò, anzi «a volte i fidanzati non percepiscono il peso teologico e spirituale del consenso» (AL 214). Può accadere che, quando pronunciano le parole di consenso, pensino di stare semplicemente promettendo un'*emozione*, non una *vita*. Può accadere che considerino le parole di consenso come un'espressione delle loro sensazioni di quel momento: "In questo momento, sento che voglio stare con te per il resto della mia vita. Per come mi sento adesso, non potrei esserti mai infedele, non vorrei lasciarti mai".

Di fronte a questa sfida, Francesco sottolinea che «quelle parole [di consenso] non possono essere ridotte al presente; esse implicano una totalità che include il futuro: "finché la morte non vi separi"» (AL 214). Non sono semplici formule poetiche che esprimono un sentimento presente, bensì una promessa con cui due persone affidano ciascuna tutta la propria vita all'altra, compreso l'intero futuro. Non si tratta della promessa di sentire sempre emozioni positive rispetto all'altra persona o di non avere mai conflitti. Piuttosto, parliamo di una promessa scaturita dall'amore autentico, un amore che «tutto spera» (1 Cor 13, 7; cfr. AL 116). Quindi le parole di consenso implicano la promessa di non disperare mai dell'altro, anche qualora l'altro pecchi gravemente contro di noi. Quelle parole implicano la promessa di non abbandonare mai

la speranza per l'altro, «riconoscendo che la riconciliazione è possibile» (AL 238) e sperando «che sia possibile una maturazione, un sorprendente sbocciare di bellezza, che le potenzialità più nascoste del suo essere germogliano un giorno» (AL 116).

5. L'IDEALIZZAZIONE DEL MATRIMONIO

Criticando l'eccessiva idealizzazione del matrimonio, Papa Francesco ci fornisce una chiave interpretativa dei suoi frequenti, e potenzialmente ambigui, riferimenti all'«ideale del matrimonio» (cfr. per esempio AL 34, 157, 230, 292, 307). Comprendere ciò che egli intenda quando si riferisce al matrimonio (e alla famiglia) come a un "ideale" può rivelarsi decisivo per l'interpretazione dell'intero documento. Il matrimonio cristiano è forse un ideale, come l'automobile ideale, che è ecocompatibile, economica, spaziosa, sicura e veloce, e il cui unico svantaggio è che non esiste? Naturalmente le automobili realmente esistenti, essendo imperfette, possono corrispondere ad alcuni aspetti di quell'ideale, ma non potranno mai realizzarlo appieno. Per quanto spesso il Papa usi la parola "ideale", è assai improbabile che la usi nel senso sopra descritto. A questo proposito, il Cardinal Gerhard Ludwig Müller insiste: «Il Papa non è un platonico! Al contrario, per lui il cristianesimo tocca la carne umana (cfr. *Evangelii Gaudium* 88, 233). Ciò diviene particolarmente evidente quando mette in guardia dal proporre "un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono" (AL 36). Qui il Papa rifiuta di pensare che l'ideale sia qualcosa di astratto e artificioso»¹³. Quando il Papa parla di matrimonio come "ideale", dunque, è assai più probabile che stia pensando al piano di Dio per gli sposi. E

13 G. MÜLLER, "Was dürfen wir von der Familie erwarten?" *Die Tagespost* (6 maggio 2016) <http://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/Was-duerfen-wir-von-der-Familie-erwarten;art312,169227>: «Von hier aus wird die Eindringlichkeit deutlich, mit der Papst Franziskus von dem spricht, was er 'christliches Ideal' nennt. Einige haben dieses Ideal als etwas Fernes, als ein abstraktes Ziel angesehen, das für nur wenige bestimmt wäre. Das ist aber nicht die Denkart von Franziskus. Der Papst ist kein Platoniker! Ganz im Gegenteil. Für ihn berührt das Christentum das menschliche Fleisch (vgl. *Evangelii Gaudium* 88, 233). Das wird besonders deutlich, wenn Franziskus davor warnt, sich 'ein allzu abstraktes theologisches Ideal der Ehe [vorzustellen], das fast künstlich konstruiert und weit von der konkreten Situation und den tatsächlichen

difatti ogni tanto egli usa l'espressione "il piano di Dio" come sinonimo di "ideale"¹⁴.

Per capire quanto sia improbabile che il Papa pensi all'"ideale" come a un modello irraggiungibile e astratto, possiamo prendere spunto da un esempio suggerito per la prima volta dal Cardinal Carlo Caffarra. Immaginiamo una cerimonia nuziale in cui l'uomo esprima la sua ammirazione e approvazione per l'"ideale" del matrimonio, promettendo alla donna di *sforzarsi* di non avere altre amanti oltre a lei e di *provare* a fare del suo meglio per esserle fedele fino alla fine della sua vita¹⁵. Effettivamente, una promessa del genere sarebbe compatibile con l'"ideale" del matrimonio (perché dichiara che l'esclusività e l'indissolubilità sono desiderabili e meritano di essere perseguite) e con la debolezza umana (ciò che egli desidera in linea di principio potrebbe non essere ciò che farà effettivamente). Una promessa del genere permetterebbe all'uomo di avere altre amanti oltre a sua moglie (forse, in segno di serietà, potrebbe ridurne il numero) e di lasciare la moglie senza preavviso (in fin dei conti, ha soltanto detto di apprezzare la bellezza dell'ideale e di impegnarsi a fare del suo meglio... ma poi non c'è riuscito: e allora?). È evidente che un uomo e una donna che si scambiano simili parole di consenso non si stanno affatto sposando. Le parole di consenso non sono semplicemente un'espressione di apprezzamento per un ideale né implicano semplicemente la promessa di fare del proprio meglio. Per citare ancora una volta Francesco su questo punto, le parole di consenso «implicano una totalità che include il futuro: "finché la morte non vi separi"» (AL 214).

Un'ulteriore considerazione è la seguente: se il Papa intendesse l'"ideale" cristiano del matrimonio come un ideale in senso platonico, cioè qualcosa di bellissimo ma in sé irraggiungibile, che imprime una

Möglichkeiten der realen Familien entfernt ist' (AL 36). Hier lehnt der Papst den Gedanken ab, das Ideal sei etwas Abstraktes und Künstliches» (traduzione propria).

14 Per esempio, in *Amoris laetitia* 307 leggiamo: «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».

15 Cfr. C. CAFFARRA, "Con la firma Mattarella ha ridefinito il matrimonio", in *La Nuova Bussola Quotidiana* (25 maggio 2016) <http://www.lanuovabq.it/it/articoli-caffarra-con-la-firma-mattarella-ha-ridefinito-il-matrimonio-16283.htm>: «La fedeltà coniugale non è un ideale da raggiungere. La forza di essere fedeli è donata nel sacramento (vi immaginate il marito che dice alla moglie: "Esserti fedeli è un ideale che cerco di raggiungere, ma ancora non riesco"?). Troppe volte si usa in *Amoris laetitia* la parola "ideale", occorre attenzione sul punto».

direzione *alla* vita ma non può essere realizzato *nella* vita – un po' come la stella della sera dà una direzione ai naviganti, ma non è in sé la meta del loro viaggio – allora si troverebbe in aperta contraddizione con l'Enciclica di San Giovanni Paolo II *Veritatis splendor*, in cui leggiamo che «sarebbe un errore gravissimo concludere [...] che la norma insegnata dalla Chiesa è in se stessa solo un "ideale" che deve poi essere adattato, proporzionato, graduato alle, si dice, concrete possibilità dell'uomo»¹⁶. In tal caso troverebbe applicazione l'analisi critica molto ponderata di E. Christian Brugger¹⁷.

Se intendessimo i tratti essenziali del matrimonio come un ideale astratto e irraggiungibile, finiremmo per «gettare sopra due persone limitate il tremendo peso di dover riprodurre in maniera perfetta l'unione che esiste tra Cristo e la sua Chiesa» (AL 122). Ma, come dice giustamente Papa Francesco, «non è bene» farlo (AL 122) e non c'è neanche la necessità di farlo. In fin dei conti, che uno sposo e una sposa cristiani siano un segno efficace dell'amore di Cristo per la sua Chiesa non è innanzitutto una *pretesa morale*, bensì in via primaria un *fatto sacramentale*¹⁸. Anche in altri passi, in cui parla delle caratteristiche del matrimonio, Francesco non si riferisce a pretese morali, bensì agli effetti di grazia sacramentale. Egli dice quindi semplicemente che gli sposi «edificano il Corpo di Cristo e costituiscono una Chiesa domestica», non che *devono* edificarlo. Infatti essi non «edificano il Corpo di Cristo» precipuamente

16 GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, cit., n. 103.

17 Cfr. E. C. BRUGGER, "Five Serious Problems with Chapter 8 of *Amoris laetitia*", in *The Catholic World Report* (22 aprile 2016): http://www.catholicworldreport.com/Item/4740/five_serious_problems_with_chapter_8_of_iamoris_laetitia.aspx: «Notice that the Gospel's requirements for marriage are repeatedly referred to as an 'ideal'. The text says the Church should propose the 'ideal'; it even says that being 'lukewarm' in proposing it would be 'lack of fidelity to the Gospel'. But it never suggests, or even hints, that *choosing* contrary to the Gospel's teaching is a violation of the Gospel. [...] The implication is that the command of Christ is *merely* an ideal; pastors are called upon to propose the ideal; but we mustn't give the impression that the ideal is a concrete command of God for everyone».

18 Cfr. CAFFARRA, "Con la firma Mattarella", cit.: «Cristo stesso unisce gli sposi. Si badi, non è una metafora: secondo le parole di San Paolo, nel matrimonio il vincolo tra gli sposi si innesta nel vincolo sponsale tra Cristo e la Chiesa, e viceversa. L'indissolubilità non è anzitutto una questione morale ("gli sposi non devono separarsi"), ma ontologica: il sacramento opera una trasformazione nei coniugi. Sicché, dice la Scrittura, non sono più due, ma uno. Questo è detto chiaramente in *Amoris laetitia* (par. 71-75)».

in forza della loro eccellenza morale, ma perché sono «come consacrati» e hanno ricevuto «una grazia propria» per farlo (cfr. AL 67).

Francesco, come abbiamo visto, si esprime molto criticamente circa l'idealizzazione del matrimonio ed è ben consapevole del fatto che questa rientra fra le grandi sfide che impediscono al messaggio della Chiesa sul matrimonio e la famiglia di essere percepito come una buona notizia. Così, il Papa rileva che «una delle cause che portano alla rottura dei matrimoni è avere aspettative troppo alte riguardo alla vita coniugale» (AL 221). La sua risposta si muove in due direzioni. Per cominciare, cita un'osservazione di Dietrich Bonhoeffer secondo la quale è importantissimo che gli sposi conoscano «una certa “disillusione” nei confronti dell'altro» (AL 320). Devono cioè smettere «di attendere da quella persona ciò che è proprio soltanto dell'amore di Dio» (AL 320). Vi è qui qualcosa della “solitudine originaria” di cui parlava San Giovanni Paolo II nelle sue catechesi sull'amore umano che perdura anche dopo la creazione di Eva¹⁹. In ultima analisi, la persona umana è fatta per Dio, e soltanto Dio può soddisfare gli aneliti più profondi del suo cuore. Gli sposi dovranno giungere alla consapevolezza che l'altro non è Dio e che nel loro cuore c'è un buco che non può essere riempito da nient'altro e nessun altro se non da Dio. Scrive dunque Francesco: «Lo spazio esclusivo che ciascuno dei coniugi riserva al suo rapporto personale con Dio, non solo permette di sanare le ferite della convivenza, ma anche di trovare nell'amore di Dio il senso della propria esistenza» (AL 320).

In secondo luogo, Francesco cita la sua prima Enciclica, *Lumen fidei*, in cui evidenzia l'importanza di una missione e della consapevolezza di essere inseriti in un piano più grande di noi. Il nostro amore è sempre a rischio di soccombere «alla cultura del provvisorio» (AL 124), una cultura che cerca soluzioni rapide, che si costruisce propri ideali e idoli talmente separati dalla realtà da non poter durare. Sarà invece possibile promettere un amore che dura in eterno «quando si scopre un disegno più grande dei propri progetti, che ci sostiene e ci permette di donare l'intero futuro alla persona amata» (AL 124; LF 52). Il matrimonio non

19 Cfr. C.A ANDERSON - J. GRANADOS, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010, 41: «[La solitudine originaria] non si riduce soltanto al fatto che Adamo non abbia ancora incontrato Eva. [...] Adamo è chiamato a un'alleanza con il suo Creatore. [...] La solitudine originaria [...] denota un vincolo speciale che unisce l'uomo e il suo Creatore».

è qualcosa che gli sposi hanno inventato secondo una qualche visione ideale di ciò che dovrebbe essere la loro vita. Se il matrimonio fosse soltanto questo, sarebbe del tutto ragionevole uscire da un matrimonio che non corrisponde alle proprie aspettative. In fondo, erano tali attese a definire il matrimonio e a spingere a questo passo i contraenti. Se io acquisto un paio di scarpe con l'aspettativa che calzino ai miei piedi, si coordinino con i miei abiti e diano gioia alla mia anima, lo restituirò se le scarpe calzano e si coordinano ma non mi fanno sentire diverso. Tuttavia sposarsi è ben altra cosa rispetto al comprare un paio di scarpe, e il fatto che occorra fare questa affermazione fa parte dei segni dei nostri tempi. Il matrimonio non è funzione dei nostri desideri e delle nostre aspettative. Contrarre matrimonio significa intraprendere un cammino le cui principali coordinate non le abbiamo stabilite noi; significa iscriversi in un progetto più grande: nel piano di Dio, nel suo progetto. Quando sorgono difficoltà – e ne sorgeranno – a sostenere gli sposi sarà questo progetto più grande in cui vedono inserita la loro vita.

6. L'INCAPACITÀ DI ISPIRARE FIDUCIA NELLA GRAZIA DI DIO: IL NEO-PELAGIANESIMO

Non v'è dubbio che uno dei motivi per cui i nostri contemporanei non trovano più attraente il matrimonio abbia alla sua radice il fatto che spesso noi cristiani «non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia» (AL 36). E la ragione più evidente per cui non abbiamo *risvegliato* la fiducia nella grazia di Dio è che spesso noi stessi *ne mancavamo*. Così Francesco sembra avere di mira il neo-pelagianesimo che affligge ampi settori della Chiesa. Questo riduce la teologia morale a un'etica filosofica. Le pretese pratiche del modo di vita evangelico sono viste come riflessioni di una ragione astratta o come imposizioni di una volontà arbitraria con cui le persone umane devono fare i conti da sole. Per i neo-pelagiani contemporanei, la legge non è espressione della saggezza di un Padre benevolo che ci invita a essere suoi amici. Per loro non vi è grazia santificante su cui poter contare: dobbiamo ottemperare alla legge facendo affidamento solo sulle nostre risorse, e l'unico modo per farlo è ridurre la legge a quelle che riteniamo siano le nostre possibilità concrete. Così, i neo-pelagiani cercano ogni possibile via per alleviare il fardello della legge sulla

coscienza dei fedeli onde evitare che questi ultimi si scoraggino. Il Papa è giustamente critico nei riguardi di una moderna “teologia” morale che ha dimenticato di essere teologia. Le regole astratte, imposte in modo arbitrario, e disgiunte dal contesto dell’amore salvifico di Dio per ogni essere umano, possono effettivamente diventare pietre che si lanciano contro la vita delle persone (cfr. AL 305).

Ciò che indubbiamente occorre, e ciò cui Papa Francesco esorta, è il ritorno al primato della carità: «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» (AL 311). Infatti la carità, cioè, «una certa amicizia dell’uomo verso Dio»²⁰, è la chiave per comprendere la vita morale del cristiano, ivi compresa la morale familiare. Dio ci ama e ci offre la sua amicizia. Egli fa di noi i suoi figli e ci trasforma dall’interno. Il suo piano per la nostra vita è buono ed è alla nostra portata. Nella misura in cui la morale coniugale comporta obblighi, questi sono significativi in quanto «scaturiscono [...] dall’amore stesso» (AL 131). Così «l’indissolubilità del matrimonio [...] non è innanzitutto da intendere come “giogo” imposto agli uomini, bensì come un ‘dono’ fatto alle persone unite in matrimonio» (AL 62).

Nella sua proclamazione del matrimonio, Gesù non si lascia intrappolare nella casistica dei farisei; piuttosto, rivendicando un’autorità più grande di quella di Mosè, egli «annuncia il messaggio concernente il significato del matrimonio come pienezza della rivelazione che recupera il progetto originario di Dio» (AL 62). Come può rivendicare tale autorità? Come può pensare che la “durezza di cuore” per motivo della quale Mosè permise il divorzio non sia più un argomento valido per sovvertire l’intento originario di Dio? Il fatto è che Gesù è il nuovo Mosè, che non soltanto dà una legge come fece Mosè, ma compie anche qualcosa che Mosè non poteva fare: Gesù non si limita a dare la legge, ma ci dà anche la forza di adempiervi. Così la Nuova Legge «ci fa osservare questi stessi precetti o proibizioni liberamente, facendoci agire sotto la spinta

20 TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, 23, 1. Anche Papa Francesco intende la carità nel senso tomista di un amore di amicizia con Dio quando scrive: «Dopo l’amore che ci unisce a Dio, l’amore coniugale è la “più grande amicizia”». Prende la citazione da TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 123.

interiore della grazia»²¹. Cristo ci dà un cuore nuovo. La sua grazia è efficace. Pertanto il matrimonio come sacramento, come segno effettivo della grazia che fa presente l'amore di Cristo per la Chiesa sua Sposa «non è una convenzione sociale, un rito vuoto o il mero segno esterno di un impegno» (AL 72): questo sarebbe il modo meramente umano di vederlo. Piuttosto, «il sacramento è un dono per la santificazione e la salvezza degli sposi» (AL 72). Pertanto, per difendere l'indissolubilità del matrimonio, che deriva dal fatto di essere un sacramento, occorre aiutarlo «fortificandolo grazie ad una crescita costante sotto l'impulso della grazia» (AL 134).

Naturalmente, la grazia di Dio rimane sempre attiva e occorre farvi affidamento anche in situazioni difficili, irregolari od obiettivamente peccaminose. Qui il Papa fa appello a un discernimento che «deve aiutare a trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti» (AL 305). Egli parla di una «pedagogia divina» grazie alla quale «la Chiesa si volge con amore a coloro che partecipano alla sua vita in modo imperfetto: invoca con essi la grazia della conversione, li incoraggia a compiere il bene, a prendersi cura con amore l'uno dell'altro e a mettersi al servizio della comunità nella quale vivono e lavorano» (AL 78). Francesco dedica tutto l'ottavo capitolo alla questione di "Accompagnare, discernere e integrare la fragilità". Tutto ciò, evidentemente, non avrebbe alcun senso se non vi fosse speranza che le persone possano cambiare (cfr. AL 116) e che sotto l'influsso della grazia possano effettivamente convertirsi (cfr. AL 78). Se così non fosse, non vi sarebbe ragione di accompagnare, né vi sarebbe nulla da discernere.

Chi suggerisce che le ripercussioni dell'indissolubilità del matrimonio siano «pesi insopportabili»²² e chi immagina che l'unico scopo dei Sinodi sulla famiglia avrebbe dovuto essere di fissare «criteri vincolanti» per

21 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 108, 1: «Ecco quindi che la nuova legge si chiama legge della libertà per due motivi. Primo, perché non ci obbliga a fare, o ad evitare troppe cose, ma solo quelle indispensabili, o incompatibili con la salvezza, le quali sono comandate o proibite dalla legge. Secondo, perché ci fa osservare codesti precetti o proibizioni liberamente, facendoci agire per una spinta interiore della grazia».

22 Cfr. W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, trad. it. G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2014, 72-73: «Un secondo passo, all'interno della Chiesa, consiste in una rinnovata spiritualità pastorale, che si congela da una gretta considerazione legalista e da un rigorismo non cristiano il quale carica le persone di pesi insopportabili, che noi stessi chierici non vogliamo portare e che neppure sapremmo portare (cfr. Mt 23,4)».

regolamentare l'accesso ai sacramenti dei divorziati in nuova unione²³, dà l'impressione che il problema principale non sia la nuova unione, bensì le regole del diritto canonico. Ma se così fosse, sarebbe evidente anche la soluzione: basta cambiare il diritto canonico e il problema sarà risolto. Cessando di insistere sulla necessità che i divorziati "risposati", prima di essere riammessi ai sacramenti, cambino stile di vita²⁴, la Chiesa direbbe loro che non pensa più che vi sia qualcosa di sbagliato nella loro situazione, bensì che il problema risiedeva piuttosto in una prassi antiquata. Così facendo, la Chiesa fingerebbe anche che il sesto comandamento, "non commettere adulterio", sia semplicemente un'invenzione del diritto canonico, che la Chiesa stessa ha tutta l'autorità necessaria per modificare e adeguare.

Ma adattare la legge morale a quelle che riteniamo siano le nostre possibilità concrete non è un'azione pastorale: è un atto giuridico che punta a rendere superflua l'azione pastorale. È anche un gesto di sfiducia nella grazia di Dio, la quale ci permette di essere fedeli al modo di vita evangelico. Se l'intento di Papa Francesco fosse davvero stato risolvere la difficoltà presentata dai divorziati "risposati" tramite una ridefinizione del piano di Dio per il matrimonio e la famiglia (come a dire: "Basta fare qualche sforzo e poi anche una seconda, terza o quarta unione potranno andar bene, purché si riconosca che questa non è la situazione ideale"), allora egli non avrebbe avuto bisogno di scrivere l'ottavo capitolo di *Amoris laetitia*. Da dove viene, infatti, l'esigenza di accompagnare, discernere e integrare, se le persone agiscono fundamentalmente bene e l'unica cosa che occorre è adeguare alcune norme superate?

Ora, vi sono effettivamente poche altre sfere della vita in cui saremmo inclini a pensarla così. Per analogia, ci si potrebbe chiedere ad

23 Cfr. *ibid.*, 75: «Anche se una casistica non è possibile e neppure auspicabile, dovrebbero valere ed essere pubblicamente dichiarati dei criteri vincolanti». Cfr. anche *ibid.*, 69-70: «Senza dubbio non possiamo rispondere a tutte le attese. Ma se ripetessimo soltanto le risposte che presumibilmente sono state già da sempre date [rispetto alla domanda dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati risposati civilmente], ciò porterebbe a una pessima delusione. [...] Sono necessari coraggio e soprattutto franchezza (*parrèsia*) biblica. Se non lo vogliamo, piuttosto allora non dovremmo tenere alcun Sinodo sul nostro tema, perché in tal caso la situazione successiva sarebbe peggiore della precedente».

24 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 84; BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum Caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 29.

esempio se il problema del traffico di droga risieda nel suo essere illegale oppure nel suo essere traffico di droga. Se il problema fosse con il suo essere illegale, allora il problema scomparirebbe nel momento in cui il traffico di droga diventasse legale. Qui come altrove, il problema sta in una morale nominalistica che non considera la legge come ordinanza della ragione, bensì come un'imposizione della volontà superiore su quella inferiore. Per chi segue questa impostazione non occorre che la legge sia intesa: basta che sia rispettata per non incorrere nella punizione. Quindi il legislatore misericordioso adatta la legge alle possibilità dei suoi sudditi e talora può rinunciare a punirli per le loro mancanze. In tal caso, la legge non è che una funzione della sua volontà. Così come essa è imposta arbitrariamente, può essere arbitrariamente cambiata, visto che non ha alcun riferimento alla verità o alla ragione. In base a questa concezione della morale, basta semplicemente definire buona la seconda, terza o quarta unione e il problema dei divorziati risposati civilmente sarà risolto.

Ma non è questo l'approccio di Papa Francesco. Egli fa osservare che «anche la legge è dono di Dio che indica la strada, dono per tutti senza eccezione» (295). Così, nella misura in cui afferma che la legge addita il cammino, la paragona ai segnali stradali. Chi di noi si è trovato a guidare un'auto prima dell'introduzione dei sistemi di navigazione satellitare di certo apprezza ancora il carattere di dono dei segnali stradali. Essi non sono imposizioni arbitrarie, ma un ausilio che ci permette di arrivare là dove vogliamo andare. Se desidero andare a Milano e mi imbatto in un segnale stradale che addita la direzione opposta a quella in cui sto viaggiando, ho due opzioni: posso girare il segnale dall'altra parte, oppure posso invertire il mio senso di marcia. Soltanto una delle due mi permetterà di arrivare a Milano. Dal momento che la legge morale addita il cammino verso il nostro vero fine, esprimendo una verità riguardo al nostro vero bene, la proposta di adeguarla alle nostre capacità è altrettanto sensata di quella di girare i segnali stradali nella direzione in cui c'è meno traffico e il percorso presenta meno intoppi. È un'idea che testimonia una visione assai pessimistica della persona umana e della grazia: dal momento che non possiamo affidarci alla grazia di Dio, ma dobbiamo farcela da soli, per non cadere nella disperazione totale e nell'assoluto disordine, dobbiamo modificare la legge.

Papa Francesco, al contrario, ci rammenta la grazia di Dio quando affronta l'argomento della «carità coniugale» come «amore che unisce gli sposi», che è «arricchito e illuminato dalla grazia del sacramento del matrimonio» (AL 120). Egli ammonisce i pastori di anime che il discernimento delle situazioni va esercitato attentamente «per amore della verità» (AL 79; FC 84). Vediamo quindi che Francesco si pronuncia contro la posizione neo-pelagiana e volontaristica che nella legge vede un'imposizione arbitraria cui dobbiamo ottemperare abbandonati a noi stessi. Egli ribadisce infatti ciò che la Chiesa ha costantemente insegnato: è vero che ogni persona cresce per tappe graduali, ma «dato che nella stessa legge non c'è gradualità (cfr. *Familiaris consortio*, 34), questo discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa» (AL 300). La legge scaturisce dall'amore (cfr. AL 131) e può essere vista come un segnale stradale (cfr. AL 295) che ci addita la nostra vera meta, la comunione d'amore con Dio, fonte più profonda di senso nella nostra esistenza (cfr. AL 320). Gli sposi non sono abbandonati a se stessi: possono contare sulla grazia efficace di Dio che è loro data nel sacramento che hanno ricevuto.

7. E LA NOTA 351?

Non vi è dubbio che ci sono delle interpretazioni contrastanti del documento, particolarmente quando si tratta della domanda sull'ammissione dei divorziati risposati civilmente ai sacramenti. Come leggere, ad esempio, il paragrafo 305, con la sua ormai famosa nota 351? Il testo principale recita: «A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato [...] 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» (AL 305). Nella nota leggiamo poi: «In certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti». I due sacramenti che il Papa menziona subito dopo nella nota sono la confessione e l'Eucaristia.

Orbene, alla luce dei paragrafi precedenti si può supporre che riferendosi a quanti pur trovandosi in situazioni oggettive di peccato vivono tuttavia in grazia di Dio, il Papa pensi a persone che vivono situazioni psicologiche particolari e che non sono in grado di assumersi la

responsabilità almeno di alcune delle loro azioni. Se a causa di disturbi ossessivi compulsivi (AL 273 parla di «passione irresistibile» e delle tribolazioni dei tossicodipendenti), o di altri stati patologici, la persona non ha il dominio dei suoi atti, sarà incapace di peccare. Naturalmente, la sua cattiva azione non diventa buona per questo, ma rimane distruttiva come qualsiasi altro peccato. Solo che eventualmente queste persone non sono responsabili dinanzi a Dio delle loro azioni distruttive, nella misura in cui non erano libere quando le hanno commesse. Quindi può darsi che vivano in grazia di Dio, benché obiettivamente commettano atti gravemente sbagliati.

Ma presumiamo che abbiano la lucidità sufficiente a commettere con il coinvolgimento della loro libertà almeno alcuni peccati: queste persone potranno andare a confessarsi e ricevere l'assoluzione per tali peccati, benché, a causa di una condizione patologica siano incapaci di riconoscere il male che fanno in altri ambiti? Per esempio i cleptomani possono essere gravemente carenti per quanto riguarda la determinazione di fare ammenda e la volontà di comportarsi diversamente. Possono addirittura non sapere che stanno rubando, possono essere incapaci di capire che rubare è male, o possono non avere alcuna speranza di potersi comportare diversamente. Ebbene, i cleptomani possono ricevere l'assoluzione per aver liberamente detto una bugia della quale adesso si pentano con cuore sincero? Possono ricevere la Comunione? Questi sacramenti possono aiutarli? Ecco quali sono forse le questioni sollevate dal Papa nel paragrafo 305 e nella nota 351 di *Amoris laetitia*.

Tuttavia si potrebbe anche pensare a situazioni oggettive di peccato in cui la persona possa ricevere l'aiuto dei sacramenti pur non soffrendo di alcun disturbo psicologico e avendo pieno dominio sulle sue azioni. Si pensi per esempio a una donna che abbia avuto una profonda esperienza di conversione e si rechi da un sacerdote per rendere una confessione che riguarda l'intero arco della sua vita. Si confessa e si pente di molti peccati gravi. Da ciò che la donna gli dice, il confessore capisce che ha assunto contraccettivi per quasi tutta la sua vita fertile, che li assume ancora e che è assolutamente ignara della natura peccaminosa di tale atto. Il confessore può legittimamente discernere che questo non è il momento giusto per ammonirla circa la gravità morale dell'atto contraccettivo, visto che in questo momento la donna è alle prese con altri peccati ancor

più gravi. Egli può darle l'assoluzione. Il fatto di assumere contraccettivi la pone in uno stato oggettivo di peccato. A causa della sua ignoranza della natura peccaminosa di tale atto, questo per lei, pur essendo grave, non è un peccato mortale. Ricevendo il sacramento della confessione per gli altri suoi peccati la donna è fortificata nel suo cammino verso la santità e a tempo debito, con l'aiuto del confessore, affronterà anche il rimanente problema. Tuttavia, il caso dei divorziati risposati è diverso da questi casi cui si riferisce il Santo Padre. Qui la situazione di peccato non è soltanto *oggettiva* ma anche *pubblica*, e per giunta, a differenza di altri peccati, è in diretta contraddizione con il significato stesso del sacramento dell'Eucaristia²⁵.

Con una considerazione finale vorrei soltanto porre una domanda: è davvero probabile che Papa Francesco – che si augura una «pastorale del legame» (AL 211) e che è consapevole del fatto che «la misericordia non esclude la giustizia e la verità» (AL 311) – voglia cambiare la prassi costante della Chiesa, che risale a Gesù e all'apostolo Paolo e che è radicata nella dottrina, *con una nota a piè di pagina*? Anche se un tale modo di procedere dovesse essere semplicemente un segno di umiltà – come suggeriva il Cardinal Schönborn²⁶ – si potrebbe presumere che almeno il Papa stesso sarebbe consapevole di tale provvedimento. Quando il giornalista Jean-Marie Guénois di *Le Figaro* gli chiede esplicitamente il significato di tale nota, Francesco risponde soltanto: «Io non ricordo quella nota»²⁷. Perciò non si potrà attribuire a questa nota un'importanza tale quale quella che gli conferisce il Cardinal Schönborn.

Di conseguenza, per interpretare il documento non ci resta che leggere il testo stesso: un testo che a tratti sembra suggerire una certa direzione, ma nel quale il Papa non prende mai posizione esplicita. Difatti, dice esplicitamente di non voler prendere posizione (cfr. AL 3). Un principio ragionevole per il discernimento dovrebbe senz'altro essere che ciò che è chiaro ha precedenza su ciò che è dubbioso. *Familiaris consortio* 84 e *Sacramentum caritatis* 29 sono chiarissimi in quello che

25 Cfr. BENEDETTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, n. 29.

26 CH. SCHÖNBORN, *Conferenza Stampa per la presentazione dell'Esortazione Apostolica post-sinodale del Santo Padre Francesco "Amoris laetitia", sull'amore nella famiglia*, Vaticano, 8 aprile 2016: «Il Papa afferma, in maniera umile e semplice, in una nota (351), che si può dare anche l'aiuto dei sacramenti "in certi casi"».

27 FRANCESCO, *Conferenza Stampa nel volo di ritorno dalla Visita a Lesvos*, 16 aprile 2016.

scrivono. Per cambiare la prassi descritta in questi documenti ci sarebbe bisogno di una dichiarazione del Papa della stessa autorità ed altrettanto chiara. Questo finora non è certamente il caso.

Per questo motivo, nonostante la pressione dell’opinione pubblica e nonostante le mosse anche di chi all’interno della Chiesa vuole andare avanti e mettere davanti al fatto compiuto, una lettura oggettiva e studiata di *Amoris laetitia* non giustifica i cambiamenti rispetto alla domanda della comunione ai divorziati “risposati”. Piuttosto rimane in atto la prassi esistente. Non significa affatto che dopo la pubblicazione di *Amoris laetitia* non ci siano «nuove possibilità concrete» per i divorziati “risposati”²⁸. Un cammino di accoglienza, accompagnamento e integrazione come immaginato da Francesco ha tante possibilità che saranno in perfetta consonanza con la «pastorale del vincolo» (AL 211) auspicata dallo stesso Papa.

28 Cfr. F. ROCCA, *Conferenza Stampa nel volo di ritorno dalla Visita a Lesvos*, 16 aprile 2016.