

CAPITOLO III

DISCERNERE: UN PERCORSO ALLA LUCE DELLA VERITÀ

Quando Papa Francesco parla del discernimento, lo fa citando il paragrafo 84 dell'Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio* di San Giovanni Paolo II: «Sapiano i pastori che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni»¹. Questo passo, presente sia in *Familiaris consortio* che in *Amoris laetitia*, suscita una domanda ovvia: se le situazioni richiedono un discernimento, vale a dire, se le situazioni sono diverse, allora non dovranno essere diverse anche le soluzioni corrispondenti? Così, quando Giovanni Paolo II scrive che c'è «differenza tra quanti sinceramente si sono sforzati di salvare il primo matrimonio e sono stati abbandonati del tutto ingiustamente, e quanti per loro grave colpa hanno distrutto un matrimonio canonicamente valido»², non ci si dovrebbe immediatamente aspettare che egli proseguisse proponendo soluzioni diverse per ogni caso? Questo, tuttavia, non è ciò che egli effettivamente fa. Dopo aver richiesto un attento discernimento, egli continua a parlare molto in generale di «divorziati che si risposano»³, ribadendo che non possono essere ammessi all'Eucaristia. Per Giovanni Paolo II, le ragioni di questa prassi derivano dal fatto «che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'u-

¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione post-sinodale *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 84; AL 79.

² GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, cit., n. 84.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, cit., n. 84.

nione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'Eucaristia» – in modo del tutto indipendente dalle questioni che aveva appena sollevato poche righe prima, vale a dire se fossero stati abbandonati ingiustamente o avessero più o meno volontariamente distrutto il loro matrimonio per propria colpa. Inoltre, quando il Papa polacco prosegue poi spiegando le condizioni in base alle quali l'accesso ai sacramenti può essere consentito anche a coloro che, «per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione», ossia astenendosi «dagli atti propri dei coniugi»⁴, egli ancora una volta parla di *tutti* i divorziati in una nuova unione, indipendentemente da qualsiasi previo discernimento.

Se la soluzione è solo una, perché mai dovrebbe servire un discernimento? Giovanni Paolo II si è semplicemente contraddetto in maniera piuttosto evidente? Una risposta molto più probabile è la seguente: anche se la soluzione, ossia la *destinazione*, è una sola, il discernimento sarà comunque necessario al fine di trovare la *via* per arrivarci, e in questo caso le circostanze attraverso le quali qualcuno si è venuto a trovare in una determinata situazione saranno di grande rilevanza. Infatti una delle nostre tesi principali in questo capitolo sarà che il discernimento riguarda il percorso, non il traguardo. Questo è chiaramente il caso di *Familiaris consortio* 84. Dato che Papa Francesco si basa esplicitamente su questo paragrafo, sarà del tutto plausibile intendere le indicazioni riguardo al discernimento fornite da *Amoris laetitia* nella stessa luce, anche se è proprio per il fatto di essere più esplicita sul percorso concreto del di-

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, cit., n. 84.

scernimento che *Amoris laetitia* va effettivamente oltre *Familiaris consortio*, offrendo un nuovo e originale contributo.

Procederemo fondamentalmente in due momenti. Dapprima, in chiave negativa, riflettiamo su ciò che discernimento non vuol dire. Successivamente esamineremo in chiave positiva il significato effettivo del termine. Per tutto il tempo ci faremo guidare dal testo stesso di *Amoris laetitia*, dai documenti che in esso vengono citati e dalla sua genesi, interpretando i passaggi difficili nel contesto dell'intero documento, nel contesto delle sue fonti magisteriali e nel contesto dei Sinodi. Di seguito,osterremo quindi che discernimento *non* vuol dire

- discernere lo stato di grazia di una persona, né
- discernere le possibilità concrete di una persona al fine di adattare ad esse la legge morale.

Poi proseguiremo suggerendo che discernimento *vuol dire*

- quanto al suo *obiettivo*: individuare modi per vivere secondo la verità del proprio vincolo matrimoniale,
- quanto alla sua *modalità*: sentire e pensare in sintonia con la Chiesa,
- quanto al suo *oggetto*: il discernimento del desiderio, del vincolo matrimoniale, e dei passi concreti.

1. Discernimento non vuol dire discernere lo stato di grazia di una persona

In *Amoris laetitia* Francesco sottolinea che le persone incontrano molte difficoltà e che esistono circostanze attenuanti per le quali «non è più possibile dire che tutti coloro che si trovano in qualche situazione cosiddetta “irregolare” vivano in stato di peccato mortale» (AL 301). Alcuni han-

no visto in questa affermazione un argomento a favore di un'eventuale ammissione ai sacramenti almeno di alcuni dei divorziati "risposati". Si sarebbe acquisita una nuova consapevolezza, che dovrebbe condurre a una nuova prassi. Di seguito vorremmo rilevare che questo insegnamento in realtà non è nuovo e che la questione dell'ammissione alla Comunione non ha mai comportato un giudizio sullo stato di grazia di una persona. Pertanto, il passo sopra citato non può servire a suffragare un cambiamento della prassi attuale. Piuttosto, nel passaggio sotto discussione, Francesco si riferisce a una parte consolidata della tradizione e del magistero della Chiesa. In realtà, non si è *mai potuto dire* quello che Francesco afferma di *non poter dire più*. In *Ecclesia de Eucharistia*, ad esempio, Giovanni Paolo II scrive: «Il giudizio sullo stato di grazia, ovviamente, spetta soltanto all'interessato, trattandosi di una questione di valutazione della propria coscienza»⁵.

Quando dunque Francesco sottolinea che il discernimento pastorale deve essere dinamico (cfr. AL 303), il testo forse avrebbe potuto essere più chiaro. Non è del tutto evidente cosa occorra discernere. Davvero il Papa sta chiedendo ai pastori di anime di discernere (e "discernere" è davvero solo un sinonimo di "giudicare") lo stato di grazia di una persona? Questa sarebbe davvero una novità e per di più assai ironica. Vorrebbe dire che proprio il Papa, che in modo memorabile si è chiesto «Chi sono io per giudicare?», inviterebbe i sacerdoti della Chiesa ad emettere sui loro penitenti un tipo di giudizio che San Tommaso d'Aquino ha definito "temerario". A prescindere dal fatto che

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, n. 37.

Tommaso è il dottore comune della Chiesa, un riferimento a lui è opportuno anche perché Papa Francesco sottolinea che «tutto quello che è scritto nell'Esortazione [*Amoris laetitia*] [...] è tomista, dall'inizio alla fine»⁶. Ora, per Tommaso le condizioni di giudizio temerario sono numerose, e una di esse è che «qualcuno si arroga il giudizio sulle cose occulte, delle quali solo Dio può giudicare»⁷. Egli spiega che mentre Dio «ci ha affidato i giudizi esterni, [...] Egli ha riservato a se stesso quelli interni [...] Nessuno infatti deve giudicare malvagio un altro uomo, poiché i dubbi devono essere interpretati nella luce più favorevole»⁸. San Tommaso parla dunque dell'impossibilità di giudicare lo stato di grazia di un'altra persona.

Il Concilio di Trento parla dell'impossibilità di giudicare con certezza persino il *proprio* stato di grazia quando dichiara: «Nessuno può sapere con certezza di fede, libera da ogni possibilità di errore, di aver ottenuto la grazia di Dio»⁹. Ovviamente questo non significa che non si dovrebbe esaminare se stessi prima di ricevere l'Eucaristia. È importante non accostarsi alla Comunione nella consapevolezza di un peccato mortale non confessato. Eppure questo non equivale ad avere la certezza di essere nello stato di grazia. Uno può sperare di esserlo, ma non si può avere la certezza della fede. Se questo è il caso del giudizio sulla *propria* anima, cosa dire del discernimento sullo stato

⁶ FRANCESCO, *Discorso all'apertura del Convegno ecclesiale della diocesi di Roma*, 16 giugno 2016.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, capitolo 2, lezione 1.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, capitolo 7, lezione 1.

⁹ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, Sessione VI, cap. 9, DH 1534.

dell'anima di *qualcun altro*? In definitiva è Dio che giudica il cuore. La Chiesa invece si è sempre limitata a giudicare la condotta esterna o gli stati oggettivi di vita.

Da quanto precede conseguono due considerazioni. In primo luogo, dal momento che per una persona pronunciare un giudizio negativo sullo stato di grazia di qualcun altro sarebbe un giudizio avventato, la Chiesa di fatto si astiene da questo tipo di giudizio. Infatti, *la sua prassi di non ammettere all'Eucaristia i divorziati risposati civilmente* – a meno che non diano segni obiettivi di pentimento (la risoluzione di vivere nell'astinenza) per aver contratto tale unione – *non equivale al giudizio che costoro vivono in uno stato di peccato mortale*. È un giudizio sul loro stato di vita, che è in contraddizione oggettiva con il mistero dell'unione fedele tra Cristo e la sua Chiesa celebrato nell'Eucaristia. Non si tratta di un giudizio sulla loro anima, la cui condizione è conosciuta solo da Dio.

In secondo luogo, occorre porsi la seguente domanda: Se un giudizio negativo sullo stato di grazia di una persona è avventato, perché non dovrebbe essere avventato anche un giudizio positivo a tal riguardo? Come misurare il peso di possibili circostanze attenuanti, di condizionamenti sociali, di limiti psicologici? Finora, non è stato inventato nessuno strumento per misurare empiricamente la presenza o l'assenza di grazia, e non è ancora possibile determinare caso per caso la misura della libertà con cui una persona compie un atto gravemente immorale. Quando la Chiesa canonizza i suoi santi, essa segue un processo attentamente regolamentato. Cosa più importante, le persone sotto esame dovranno essere defunte: *nemo ante mortem beatus*. In vita, dovranno avere avuto la fama di santità. A meno che non si stia parlando di martiri, esiste il requisito dei mira-

coli certificati riconducibili all'intercessione dei candidati. Ora, su quali basi un singolo parroco dovrebbe essere in grado di dichiarare beata una persona ancora in vita, che si trovi in una situazione pubblica di peccato oggettivo e che molto probabilmente non sia un operatore di miracoli? O, in altri termini: come potrebbe un confessore essere in grado di discernere se persone che sono abitualmente e pubblicamente infedeli al proprio coniuge vivono tuttavia in grazia di Dio? *Per sua stessa natura questo tipo di giudizio sarà sempre avventato e presuntuoso.*

Se si eccettua il tipo di giudizio molto particolare pronunciato dopo il processo di beatificazione e canonizzazione, la Chiesa non giudica lo stato di grazia di una persona. Essa però può giudicare l'atto stesso. Essa può dire che se le persone compiono certi *tipi* di atti – adulterio, omicidio, pedofilia – con sufficiente consapevolezza e un bastevole grado di libertà, allora quest'atto farà sì che loro perdano l'amicizia con Dio, perché un tale atto contraddice radicalmente l'essenza stessa di Dio, come colui che è lo sposo fedele della Chiesa sua sposa, colui che è l'amante della vita e il difensore dei piccoli. In altre parole, essi commettono un peccato mortale. Questo è tutto ciò che i pastori di anime hanno bisogno di sapere e possono sapere. Se gli adulteri, gli assassini o i pedofili avessero o meno avuto la lucidità mentale quando hanno compiuto quell'atto, se queste persone avessero o meno avuto il dominio sulle proprie azioni quando hanno agito, se si fossero o meno separate da Dio in quanto sono state pienamente presenti a se stesse in un atto che è di per sé odioso agli occhi di Dio, tutto questo lo sa solo Dio. Anche se il confessore proverà certamente a capire quanto libera fosse davvero stata una determinata persona – anche solo per essere in

grado di dare utili consigli e un'adeguata penitenza – alla fine egli non sarà mai in grado di misurare o stabilire con precisione il grado di libertà con cui la persona ha agito e in quale stato di grazia si sia venuta a trovare da allora. In ultima istanza, il discernimento del cuore è riservato solo a Dio. Il sacerdote nel confessionale deve discernere l'atto; lo stato dell'anima rimane a lui nascosto.

È pertanto evidente che le parole del Santo Padre sul discernimento non possono essere interpretate come un invito a discernere lo stato di grazia del singolo fedele al fine di – nel caso in cui il discernimento sia positivo – ammettere poi alla comunione persone in situazioni oggettive di peccato. Il Papa chiederebbe l'impossibile (cfr. il Concilio di Trento) e contraddirebbe se stesso («Chi sono io per giudicare?»). Il parroco non può chiamare i suoi fedeli beati prima della loro morte. Pertanto, per lui la domanda sullo stato di grazia non può trovare risposta. Quando si tratta della potenziale ammissione alla Comunione dei divorziati che vivono in una nuova unione, la questione dello stato della loro anima non è nemmeno quella decisiva. È certamente una condizione necessaria per tutti i fedeli esaminare se stessi (cfr. *1 Cor* 11) e valutare se essi siano consapevoli dei peccati mortali. Tuttavia, un giudizio positivo (ancorché sempre incerto) sullo stato della loro anima da parte della loro coscienza non è in se stesso sufficiente. La questione dell'ammissione al banchetto eucaristico non è solo una questione di stato dell'anima delle persone, ma anche del loro stato di vita, che nel caso in esame è in *pubblica* contraddizione con il significato dell'Eucaristia.

È essenziale capire cosa si intenda per “ammissione” ai sacramenti. “Ammissione” ha qui un significato *pubblico*. Dire che le persone sono ammesse ai sacramenti non

significa dire che esse automaticamente facciano bene ad accostarsi ad essi. Coloro che sono ammessi sono quelli che non dovrebbero essere respinti, mentre quelli che non sono ammessi sono quelli che dovrebbero in linea di principio essere respinti, anche in un atto pubblico. Nell'affrontare questo problema, San Tommaso introduce la distinzione tra peccatori *occulti* e *manifesti*. Alcune persone sono pubblicamente conosciute come gangster, o sono state denunciate come malvagie da qualche tribunale civile o ecclesiastico. Per il Dottore Angelico, «ai peccatori manifesti non si deve dare la santa comunione, neppure se la chiedono»¹⁰. Tuttavia, significativamente, «se invece i peccatori non sono notori, ma occulti, non si può negare loro la santa comunione quando la chiedono. Essendo infatti ogni cristiano ammesso alla mensa del Signore per il fatto che è battezzato, non gli si può togliere il suo diritto se non per una ragione manifesta»¹¹. Vediamo che proprio come la non ammissione ai sacramenti non comporta il giudizio secondo cui una data persona si trova in uno stato di peccato mortale, così la pubblica ammissione all'Eucaristia non vuol dire che una data persona faccia bene a ricevere l'Eucaristia.

Rimane vero che coloro che sono consapevoli di peccato mortale e non perfettamente contriti devono astenersi dall'accostarsi alla mensa eucaristica¹². Ricevere l'Eucaristia

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, 80, 6.

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, 80, 6.

¹² Un segno di perfetta contrizione si ha quando qualcuno vuole confessare i suoi peccati non appena ciò sia praticamente e moralmente possibile. Il semplice fatto di non essere andati alle confessioni offerte prima della messa è solitamente già un segno che la contrizione della persona non è perfetta.

in una tale condizione vorrebbe dire commettere sacrilegio e quindi aggiungere un ulteriore peccato grave ai precedenti. Se il loro peccato è privato, le persone non dovrebbero essere respinte, ossia dovrebbero essere ammesse alla Comunione se lo chiedessero. Il sacerdote non sarà obbligato a rifiutare l'Eucaristia. Se per qualche ragione è a conoscenza di un peccato occulto di una persona, «può ammonire privatamente il peccatore occulto, oppure avvertire genericamente tutti in pubblico di non accostarsi alla mensa del Signore prima di essersi pentiti dei propri peccati e riconciliati con la Chiesa»¹³, ma non dovrebbe rifiutarsi di dare la Comunione. Significativamente, la ragione che l'Aquinate adduce non è che il peccatore occulto meriti più “misericordia” del peccatore pubblico. Piuttosto, il motivo è che l'atto di rifiutare la Comunione al peccatore privato equivale all'atto di diffamarlo, che, per Tommaso, è esso stesso un peccato mortale. Anche se il peccatore occulto, ricevendo indegnamente il corpo di Cristo, commette un peccato mortale, il prete non dovrebbe respingerlo in questo caso, poiché «nessuno deve commettere un peccato mortale per evitare la colpa di un altro»¹⁴.

Abbiamo visto che la questione dell'ammissione o non ammissione all'Eucaristia e agli altri sacramenti è una questione che riguarda il pubblico stato di vita e non la coscienza privata di una persona. Un peccatore privato deve essere pubblicamente ammesso. Non tutti coloro che sono pubblicamente ammessi sono per ciò dichiarati santi. Potrebbe darsi che mangino e bevano la propria condanna (cfr. *1 Cor* 11,29). I peccatori pubblici non devono esse-

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, 80, 6.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, 80, 6, ad 2.

re ammessi, ossia in linea di principio dovrebbero essere respinti. Da questo non ne consegue che tutti quelli che non sono ammessi siano peccatori pubblici. Ad esempio, si potrebbe pensare ai catecumeni, che hanno bisogno di aspettare pazientemente e ricevere prima il battesimo secondo l'ordine della Chiesa.

Per la questione dell'ammissione pubblica ai sacramenti, non sarà sufficiente uno scrutinio del cuore da parte della propria coscienza, né questo sarà possibile da parte del sacerdote. In definitiva, è una questione che riguarda il pubblico stato di vita di qualcuno. Ad esempio, solo Dio sa quanta responsabilità abbia avuto una persona per il fatto di essersi venuta a trovare in una determinata situazione notoria. Il sacerdote nel confessionale può solo sapere che una data situazione di vita – per esempio l'appartenenza a un'organizzazione terroristica – è oggettivamente in contraddizione con il progetto di Dio per quella persona, con la sua chiamata a diventare amica di Dio. *Se* qualcuno è capace di compiere delle scelte, *se* la persona ha il dominio dei suoi atti e può assumersi la responsabilità della sua vita, *allora* questa persona dovrà scegliere tra essere amica degli assassini o amica di Dio: come potrebbe uno essere l'amico di un padre e al tempo stesso essere l'amico di quelli che uccidono i suoi figli? Vi è in questo caso un'oggettiva e pubblica contraddizione, anche se la questione della responsabilità soggettiva rimane aperta. Esiste una contraddizione oggettiva e pubblica anche tra il voler celebrare il mistero della fedeltà del Signore alla sua sposa e il trovarsi in una situazione in cui si è abitualmente e pubblicamente infedeli al proprio coniuge. Quest'oggettiva, pubblica contraddizione è del tutto indipendente dalla questione della responsabilità individuale e soggettiva di una persona.

Due sono i punti di cui abbiamo discusso finora e che dobbiamo tener fermi: 1) è impossibile per un altro essere umano misurare, discernere o giudicare il grado di libertà con cui qualcuno è implicato in una situazione oggettiva di peccato, e 2) per la questione dell'ammissione o non ammissione ai sacramenti – quali atti pubblici – ciò che è decisivo non è lo stato di grazia individuale o la colpevolezza soggettiva di qualcuno, ma piuttosto la sua oggettiva condizione pubblica.

Perché la questione della natura *pubblica* di uno stato di vita è così importante? Abbiamo detto che una condizione *necessaria* perché qualcuno riceva l'Eucaristia è che nella sua coscienza la persona possa dire: «Non sono consapevole di peccato mortale». Perché questa non può essere anche la condizione *sufficiente*? Questa naturalmente non è una domanda nuova. La *Dichiarazione circa l'ammissibilità alla Santa Comunione dei divorziati risposati* del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, che è un documento citato anche da *Amoris laetitia* (cfr. AL 302, nota 345), afferma che «ricevere il corpo di Cristo essendo pubblicamente indegno costituisce un danno oggettivo per la comunione ecclesiale; è un comportamento che attenta ai diritti della Chiesa e di tutti i fedeli a vivere in coerenza con le esigenze di quella comunione»¹⁵. La natura pubblica di un dato stato di vita determina una nuova situazione che coinvolge non solo la coscienza individuale ma l'intera comunità della Chiesa.

Perciò, già prima del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, anche la Congregazione per la Dottrina della Fede si era pronunciata riguardo allo stesso problema, af-

¹⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Dichiarazione circa l'ammissibilità alla Santa Comunione dei divorziati risposati*, 24 giugno 2000.

frontando in particolare la questione se i fedeli divorziati risposati possano accostarsi alla Santa Comunione «in determinati casi, quando secondo il giudizio della loro coscienza» si ritengano «a ciò autorizzati»¹⁶. Le persone interessate possono, ad esempio, essere convinte della nullità del loro precedente matrimonio e percepire la loro attuale unione extraconiugale persino come un dono virtuale dal Cielo, come ha affermato una volta un alto prelado della Chiesa. La ragione per cui il discernimento privato nel foro interno non è sufficiente è che «il matrimonio [...] è essenzialmente una realtà pubblica»¹⁷. Infatti, «il consenso, col quale è costituito il matrimonio, non è una semplice decisione privata, poiché crea per ciascuno dei coniugi e per la coppia una situazione specificamente ecclesiale e sociale»¹⁸. Se il matrimonio fosse un affare privato, allora un giudizio privato sulla sua invalidità sarebbe sufficiente per ritentarlo con qualcun altro. Tuttavia, quando i coniugi si uniscono in matrimonio, fanno qualcosa che va al di là di loro stessi. Entrano in una realtà sociale ed ecclesiale. Pertanto, «il giudizio della coscienza sulla propria situazione matrimoniale non riguarda solo un rapporto immediato tra l'uomo e Dio, come se si potesse fare a meno di quella mediazione ecclesiale, che include anche le leggi canoniche obbliganti in coscienza»¹⁹. Essendo una realtà ecclesiale,

¹⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati*, 14 settembre 1994, n. 3.

¹⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Circa la recezione della comunione eucaristica*, cit., n. 7.

¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Circa la recezione della comunione eucaristica*, cit., n. 8.

¹⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Circa la recezione della comunione eucaristica*, cit., n. 8.

il matrimonio è mediato dalla Chiesa. Esso non riguarda solo il rapporto individuale con Dio di ciascun coniuge, né ciò che i due provano e pensano l'uno dell'altra come coppia. Non accorgersi dell'importanza della mediazione della Chiesa, che «include anche le leggi canoniche obbligate in coscienza», vorrebbe dire «negare di fatto che il matrimonio esista come realtà della Chiesa, vale a dire, come sacramento»²⁰. Pertanto, la questione della nullità di un matrimonio richiede un discernimento «attraverso la via di foro esterno stabilita dalla Chiesa»²¹.

Nell'età del liberalismo, Papa Francesco mette in guardia contro «un individualismo esasperato che snatura i legami familiari e finisce per considerare ogni componente della famiglia come un'isola» (AL 33). Dal punto di vista individualistico la società serve solo per proteggere i cittadini l'uno dall'altro. Una comunità è allora un'aggregazione di individui. In questo approccio liberale, la Chiesa è semplicemente l'aggregazione dei singoli credenti, ciascuno dei quali ha un rapporto personale con Gesù. L'Eucaristia è quindi semplicemente ed esclusivamente vista come il momento dell'intimità personale con il Signore. Se la mia coscienza, il santuario più segreto dove io sto solo davanti a Dio, mi dice che io e Gesù, insomma, stiamo bene, chi mi dirà il contrario? Chi mi impedirà di accostarmi a lui? Da questa prospettiva sarà del tutto incomprensibile come la Chiesa possa attribuire così tanta importanza alla *natura pubblica* di un determinato stato.

²⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Circa la ricezione della comunione eucaristica*, cit., n. 8

²¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Circa la ricezione della comunione eucaristica*, cit., n. 9.

Papa Francesco invece fa notare «i legami profondi che esistono tra la vita coniugale e l'Eucaristia» (AL 318). Proprio come il matrimonio non è solo una faccenda privata tra me, il mio coniuge e Gesù, così ricevere l'Eucaristia non è semplicemente una questione privata. Il Santo Padre sottolinea che «“discernere” il Corpo del Signore» vuol dire «riconoscerlo con fede e carità sia nei segni sacramentali sia nella comunità» (AL 186). L'ammonizione di San Paolo di non prendere parte alla cena del Signore senza “discernere il corpo” (cfr. *1 Cor* 11,29) non può essere inteso come riferito a una questione che riguarda soltanto la coscienza individuale. È 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). In un momento in cui l'individualismo minaccia di influenzare anche molti cattolici, l'accento sulla Chiesa come il corpo di Cristo è di estrema importanza: la Chiesa è il «sacramento universale della salvezza»²², «il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»²³. Come un corpo, essa è un organismo vivente, la continuazione dell'Incarnazione²⁴, la contemporaneità di Cristo con le persone di tutte le epoche²⁵. Per discernere l'Eucaristia, abbiamo bisogno di discernere la Chiesa, considerando noi

²² CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 48.

²³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, cit., n. 1.

²⁴ 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».

²⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 25: «La contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo, che è la Chiesa».

stessi come sue membra. Come afferma Sant'Ignazio di Loyola, per discernere abbiamo bisogno di sentire e pensare con la Chiesa, ossia abbiamo bisogno di permeare noi stessi del suo modo di percepire le cose, mettendo da parte «ogni giudizio» e mantenendo «l'animo disposto e pronto per obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica»²⁶.

Tutto questo serve per dire che il discernimento non è solo una questione tra me e Gesù. Naturalmente i cattolici credono che Gesù ci ami personalmente e ci chiami per nome singolarmente. Allo stesso tempo essi credono che «non può avere Dio come Padre chi non ha la Chiesa come madre»²⁷. Siamo salvati nella misura in cui siamo incorporati a Cristo. Siamo salvati nella misura in cui siamo membra del suo corpo, la Chiesa. Perciò, come sottolinea Papa Francesco, il discernimento deve essere ecclesiale. «Non bisogna dimenticare», afferma citando Benedetto XVI, «che “la ‘mistica’ del Sacramento ha un carattere sociale”» (AL 186²⁸).

2. Discernimento non vuol dire discernere le possibilità concrete della persona in modo da adattare ad esse la legge morale

Discernimento, dunque, non significa discernere lo stato di grazia soggettivo di una persona. Di seguito so-

²⁶ 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).

²⁷ CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 6, PL 3, 503.

²⁸ La citazione interna è di: BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 14.

sterremo che ciò non significa nemmeno adattare la legge morale a ciò che le persone percepiscono come loro concrete possibilità. Infatti, molti, anche all'interno della Chiesa, hanno frainteso la legge morale considerandola un peso sulla coscienza dei fedeli. Ritengono poi che non esistano norme morali definitive e credono che non si possa mai dire con certezza che cosa una persona debba o non debba fare. Per loro, il discernimento dipende sempre dalla situazione. Esiste in verità un passo di *Amoris laetitia* che questi ultimi potrebbero usare a loro favore. In AL 305 leggiamo: «Il discernimento deve aiutare a trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti. Credendo che tutto sia bianco o nero, a volte chiudiamo la via della grazia e della crescita e scoraggiamo percorsi di santificazione che danno gloria a Dio». Il Papa continua poi nello stesso paragrafo citando un passo della sua lettera apostolica *Evangelii gaudium*: «Ricordiamo che “un piccolo passo, in mezzo a grandi limiti umani, può essere più gradito a Dio della vita esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza fronteggiare importanti difficoltà”» (AL 305; EG 44).

Tuttavia, comprendere le difficoltà e i limiti delle persone non vuol dire suggerire che la Chiesa possa avere autorità sui principi di base della legge morale e che essa dovrebbe adattare la legge a ciò che le persone pensano di poter realizzare. Questo suggerimento sarebbe del tutto contrario al pensiero del Papa, in quanto egli stesso sottolinea in un altro passo che «nella stessa legge non c'è gradualità (cfr. *Familiaris consortio*, 34)», ed è per questo che il «discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa» (AL 300). Per lui, dunque, il discernimento deve avvenire secondo

la verità e secondo l'insegnamento della Chiesa. Inoltre, la proposta della gradualità della legge è tra le espressioni più tangibili di ciò che Francesco denuncia come l'incapacità di *risvegliare* «la fiducia nella grazia» (AL 36). La ragione più evidente per la quale noi non *risvegliamo* la fiducia nella grazia di Dio è che spesso noi non *abbiamo* questa fiducia in origine. Il Santo Padre sembra dunque avere in mente il neopelagianesimo che affligge larga parte della Chiesa e che purtroppo è diffuso anche in alcune gerarchie nazionali. Esso riduce la teologia morale a etica filosofica. Le esigenze pratiche della vita secondo il Vangelo sono viste come i pensieri di una ragione astratta o le imposizioni di una volontà arbitraria con cui gli esseri umani devono confrontarsi facendo affidamento sulle proprie forze. Per i neopelagiani di oggi, la legge non è l'espressione della sapienza di un Padre benevolo che ci invita ad essere suoi amici. Per loro, non vi è alcuna grazia santificante su cui fare affidamento; dobbiamo adempiere la legge contando sulle nostre risorse, e l'unico modo per farlo è adattarla a ciò che consideriamo essere le nostre possibilità concrete. Così, cercano tutti i modi possibili per alleggerire il peso della legge sulle coscienze delle persone per timore che i fedeli si scoraggino. Il Papa è giustamente critico verso una moderna "teologia" morale che ha dimenticato di essere teologia. Le regole astratte, arbitrariamente imposte e sciolte da qualsiasi contesto di amore salvifico di Dio per ogni uomo, possono infatti diventare pietre da scagliare contro le persone (cfr. AL 305).

Ciò che indubbiamente è necessario, e ciò che Papa Francesco incoraggia, 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 Van-

gelo, particolarmente il primato della carità» (AL 311). La carità, vale a dire «una certa amicizia dell'uomo con Dio»²⁹, è infatti la chiave per comprendere la vita morale cristiana, compresa la morale familiare. Dio ci ama e ci offre la sua amicizia. Egli ci rende suoi figli e ci trasforma dal di dentro. Il suo progetto per le nostre vite è buono e alla nostra portata mediante la sua grazia. Nella misura in cui la morale matrimoniale implica obblighi, essi hanno senso in quanto «scaturiscono [...] dall'amore stesso» (AL 131). Perciò, «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). Si vede che qui l'indissolubilità è chiaramente presentata come un bene realmente presente e non come un ideale astratto. Nel sacramento, gli sposi hanno ricevuto questo bene come un dono concesso dalla grazia di Cristo. Se si guarda alle possibilità delle persone, bisogna contare su questa grazia.

Nel suo insegnamento sul matrimonio, Gesù non cade nella casistica dei farisei; piuttosto, rivendicando per sé 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 questa autorità? Come può pensare che la “durezza del cuore”, a causa della quale Mosè ha permesso il divorzio, non sia più un motivo per minare il disegno originale di Dio? Il fatto è che Gesù è il nuovo Mosè, che non solo dà una

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, 23, 1. Anche Francesco intende la carità nel senso tomistico di amore di amicizia con Dio quando scrive: «Dopo l'amore che ci unisce a Dio, l'amore coniugale è la “più grande amicizia”» (AL 123).

legge come fece Mosè, ma fa anche qualcosa che Mosè non poteva fare: Gesù non solo dà la legge; ci dà anche la capacità di compierla. Quindi, la Nuova Legge «ci fa osservare questi stessi precetti o proibizioni liberamente, facendoci agire sotto la spinta interiore della grazia»³⁰. Cristo ci dona un cuore nuovo. La sua grazia è efficace. Pertanto il matrimonio come sacramento, come segno efficace della grazia che fa presente l'amore di Cristo per la Chiesa, «non è una convenzione sociale, un rito vuoto o il mero segno esterno di un impegno» (AL 72). Questo sarebbe un modo meramente umano di vederlo. Piuttosto, «il sacramento è un dono per la santificazione e la salvezza degli sposi» (AL 72). Perciò, per difendere l'indissolubilità del matrimonio, che scaturisce dal suo essere un sacramento, è necessario aiutarlo a fortificarsi «grazie ad una crescita costante sotto l'impulso della grazia» (AL 134).

La grazia di Dio, naturalmente, rimane sempre attiva e occorre farvi affidamento anche in situazioni difficili, irregolari o, oggettivamente parlando, di peccato. In questi casi il Papa richiede il 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», mediante la 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). Egli dedica l'intero capitolo ottavo alla questione su come «accompagnare, discernere e integrare la fragilità». Evidentemente tutto questo non

³⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 108, 1, ad 2.

avrebbe alcun senso se non ci fosse la speranza che le persone possano cambiare (cfr. AL 116) e che sotto l'influsso della grazia si possano effettivamente convertire (cfr. AL 78). Non ci sarebbe alcuna ragione per accompagnare, e soprattutto non ci sarebbe nulla da discernere.

Alcuni suggeriscono che le ripercussioni dell'indissolubilità del matrimonio siano fardelli insopportabili. Essi ritengono che il compito più urgente della pastorale familiare consista nello stabilire criteri vincolanti per regolare l'accesso ai sacramenti dei divorziati risposati civilmente. In tal modo essi danno l'impressione che *per loro il problema principale non sia la nuova unione, ma le norme del diritto canonico*. Di conseguenza anche la soluzione sarà ovvia. Cambiamo il diritto canonico, e il problema sarà risolto. Non insistendo più sulla necessità che, prima di essere riammessi ai sacramenti, i divorziati "risposati" cambino il loro stile di vita, la Chiesa direbbe loro che non c'è niente di sbagliato nella loro situazione e che il problema risiede piuttosto in una norma giuridica sorpassata. Direbbe altresì implicitamente che il sesto comandamento «Non commettere adulterio» è fondamentalmente un'invenzione del diritto canonico che essa ha piena autorità di cambiare e adattare.

Tuttavia, *adattare la legge morale a quelle che percepiamo essere le nostre capacità non è un'azione pastorale. È un'azione legale volta a rendere superflua l'azione pastorale*. Ciò esprime altresì una mancanza di fede in Dio, la cui grazia ci consente di essere fedeli alla vita secondo il Vangelo. Immaginiamo per un attimo che Papa Francesco per ipotesi avesse davvero voluto risolvere tramite una ridefinizione del disegno di Dio il problema posto da coloro il cui modo di vivere è oggettivamente e pubblicamente in contraddizione con tale disegno (come se avesse voluto dire: «È sufficiente fare

alcuni sforzi, e anche una seconda, terza, o quarta unione vanno bene, purché si ammetta che questo non è proprio l'ideale»). In questo caso egli non avrebbe avuto bisogno di scrivere l'ottavo capitolo di *Amoris laetitia*. Che bisogno ci sarebbe di accompagnare, discernere e integrare se le persone stessero agendo fondamentalmente bene e se tutto ciò che si richiedeva era di adeguare alcune norme giuridiche sorpassate?

Ci sono, infatti, pochi altri ambiti della vita in cui siamo inclini a pensare in questo modo. Ci si potrebbe chiedere, per analogia, se il problema con il traffico illegale di droga stia nel fatto che è illegale o nel fatto che è un traffico di droga. Nel primo caso, il problema scomparirebbe nel momento in cui il traffico di droga diventasse legale. Qui come altrove il problema è una morale nominalistica che non vede la legge come un ordinamento della ragione³¹, ma come l'imposizione della volontà superiore su quella inferiore. Secondo questo approccio, la legge non ha bisogno di essere compresa; ha bisogno di essere rispettata – perché altrimenti si verrà puniti. I legislatori clementi adeguano la legge alle capacità dei propri sudditi e forse a volte rinunciano a punirli per le loro mancanze. Pertanto la legge non è altro che una funzione della loro volontà. Dal momento che la legge è arbitrariamente imposta, può essere arbitrariamente modificata, dato che non ha alcun riferimento alla verità o alla ragione. Per questo tipo di morale, è sufficiente dire che la seconda, la terza o la quarta unione dei divorziati risposati civilmente siano una cosa buona, e il problema dei divorziati risposati civilmente sarà risolto.

³¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 4: «Rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata».

Questo, tuttavia, non è l'approccio di Papa Francesco. Egli sottolinea che «la legge è dono di Dio che indica la strada, dono per tutti senza eccezione» (AL 295). Di conseguenza, dicendo che la legge indica la strada, la paragona ai segnali stradali. Quelli tra noi che hanno dovuto guidare prima dell'avvento dei sistemi di navigazione satellitare apprezzeranno ancor più il carattere di dono dei cartelli stradali. Essi non sono arbitrarie imposizioni, ma un aiuto che ci permette di arrivare dove davvero vogliamo andare. Se voglio andare a Milano e mi imbatto in cartelli stradali che puntano nella direzione opposta a quella in cui sto viaggiando, ho due opzioni: posso invertire i cartelli stradali o posso invertire la direzione di marcia. Solo una delle due opzioni mi porterà a Milano. Poiché la legge morale indica la strada verso la nostra vera meta, esprimendo la verità sul nostro bene autentico, l'idea di adeguarla alle nostre capacità è sensata come quella di invertire i segnali stradali per puntare nella direzione in cui c'è meno traffico o un'autostrada più agevole. Si tratta di un'opzione che testimonia una visione molto pessimistica della persona umana e della grazia. Giacché non possiamo confidare nella grazia di Dio, ma siamo costretti a farcela da soli, dobbiamo adeguare la legge, per non cadere nella completa disperazione e nell'anarchia totale.

Papa Francesco, al contrario, ci ricorda la grazia di Dio quando tratta il tema della «carità coniugale» come «l'amore che unisce gli sposi», che è «arricchito e illuminato dalla grazia del sacramento del matrimonio» (AL 120). Egli avverte inoltre i pastori di anime che il discernimento delle situazioni deve essere esercitato con prudenza, «per amore della verità» (AL 79; FC 84). Vediamo, perciò, che Francesco si esprime contro una posizione neopelagiana e volon-

taristica che vede la legge come un'imposizione arbitraria da osservare sulla base delle proprie forze. In effetti egli riafferma il costante insegnamento della Chiesa: anche se ogni persona ha il suo percorso di crescita graduale, «nella stessa legge non c'è gradualità (cfr. *Familiaris consortio*, 34)», ed è per questo che il «discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa» (AL 300). La legge nasce dall'amore (cfr. AL 131) e può essere intesa come un segnale stradale (cfr. AL 295) che indica la via verso la nostra vera meta: la comunione di amore con Dio, la sorgente di significato più profonda delle nostre vite (cfr. AL 320). I coniugi non sono lasciati a se stessi. Essi possono contare sulla grazia efficace di Dio che è data loro nel sacramento che hanno ricevuto.

3. L'obiettivo del discernimento

Secondo il Papa, «il discernimento deve aiutare a trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti» (AL 305). Ciò non vuol dire desistere dal «progetto di Dio in tutta la sua grandezza» (AL 307). In *Amoris laetitia* 300 troviamo quella che è forse la definizione più elaborata del discernimento. Qui Francesco, riprendendo i risultati dei Sinodi, propone almeno sette caratteristiche del discernimento rettamente inteso:

a) È un processo che «orienta questi fedeli alla presa di coscienza della loro situazione davanti a Dio».

b) «Concorre alla formazione di un giudizio corretto su ciò che ostacola la possibilità di una più piena partecipazione alla vita della Chiesa».

c) Esamina i passi che possono favorire questa partecipazione e farla crescere.

d) «Non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa».

e) Richiede «umiltà, riservatezza, amore alla Chiesa e al suo insegnamento».

f) Raccomanda sincerità nella propria ricerca della volontà di Dio e il «desiderio di giungere ad una risposta più perfetta ad essa».

g) Implica la subordinazione dei propri desideri alla sollecitudine per il bene comune della Chiesa.

Vediamo quindi che l'*obiettivo* che il discernimento deve prefiggersi non è quello di trovare il modo per ammettere alla Santa Comunione tutti quelli che desiderano riceverla. Il discernimento non serve a trovare modi per aggirare le norme ecclesiastiche o a scoprire lacune nella legge per soddisfare le persone e dare loro quello che vogliono. Il problema in tal caso sarebbe rappresentato semplicemente dalle norme, e la soluzione più semplice e lampante sarebbe quella di cambiare queste norme. Piuttosto, il discernimento consiste nell'aiutare le persone a prendere coscienza della loro situazione davanti a Dio, per partecipare più pienamente alla vita della Chiesa e rispondere alla volontà di Dio in sincerità, umiltà, e in conformità con le esigenze della verità e della carità. Questo a sua volta significherebbe per loro tornare a vivere secondo la verità del loro vincolo matrimoniale. Infatti, quello che Francesco auspica per la Chiesa è proprio una pastorale che sia «prima di tutto una pastorale del vincolo» (AL 211), che contrasti la «cultura del provvisorio» da lui spesso denunciata (cfr. AL 39, 124).

Per il Papa, è aiutando le persone a sviluppare legami stabili che si lavora per «promuovere una cultura della famiglia»³².

L'obiettivo del discernimento non è quindi trovare delle eccezioni, ma aiutare coloro che vivono in una nuova unione a individuare modi per vivere nella fedeltà alla promessa sponsale che hanno fatto al loro coniuge davanti a Dio e davanti alla Chiesa. Il problema non risiede nei canoni legali della Chiesa, né nella legge morale, ma nella nuova unione. E il problema della nuova unione, a sua volta, non è semplicemente il fatto che si oppone alle norme ecclesiastiche, ma che si oppone al vero bene di tutti i soggetti coinvolti. Essa stessa è una ferita che occorre affrontare. La motivazione per perseguire questo obiettivo non si trova in alcun rigorismo o legalismo, ma nella convinzione che la fedeltà matrimoniale corrisponde al vero bene della persona. Mentre la nuova unione è una ferita, le persone crescono autenticamente, possono amare veramente, offrire e ricevere se stesse, vivendo secondo la verità della loro situazione, che in questo caso significa vivere secondo la verità del loro vincolo matrimoniale. La motivazione per proporre questo obiettivo sta anche nella convinzione che con la grazia di Dio le persone sono effettivamente in grado di agire in questo modo. Perciò, come già ricordato nel primo capitolo, il Concilio di Trento insiste sul fatto che, con l'aiuto della grazia di Dio, è realmente possibile per i cristiani osservare i Dieci Comandamenti, compreso il sesto³³. Il Concilio Vaticano II dichiara che la

³² Cfr. FRANCESCO, *Discorso ai presuli della Conferenza Episcopale dell'Austria in occasione della visita Ad Limina*, 30 gennaio 2014.

³³ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, Sessione VI, cap. 11, *DH* 1536: «Nessuno, quantunque giustificato, deve ritenersi libero dall'osservanza dei comandamenti [*can. 20*], nessuno deve far propria quella temeraria espressione, colpita dai padri con l'anatema,

vocazione alla santità non è solo per alcuni cristiani professionali, ma per tutti i fedeli³⁴. Tutti sono chiamati alla perfezione della carità e quindi, in linea di principio, in grado di vivere in modo ad essa corrispondente³⁵. Perciò, anche in situazioni di fallimento e di difficoltà oggettive, anche se i coniugi peccano gravemente l'uno contro l'altra, fino al punto di doversi temporaneamente separare, essi saranno in grado di custodire la loro fedeltà reciproca. Per grazia di Dio essi saranno di principio in grado di onorare la loro promessa reciproca, che è nata da un amore autentico, un amore che «tutto spera» (1 Cor 13,7; cfr. AL 116). Dopo tutto, la loro promessa non consisteva nell'affermare che sarebbero sempre stati bene l'uno con l'altra, né che non sarebbero mai passati attraverso seri conflitti. Piuttosto, le loro parole di consenso implicavano la promessa di non disperare mai l'uno dell'altra, anche se uno dei coniugi avesse dovuto peccare gravemente contro l'altro. Le loro parole implicavano la promessa di non perdere mai la speranza nell'altro, «riconoscendo che la riconciliazione è possibile» (AL 238) e sapendo «che l'altro può cambiare» e che è «possibile una maturazione, un sorprendente sbocciare

secondo la quale i comandamenti di Dio sono impossibili da osservarsi per l'uomo giustificato [*cann. 18 e 22; cf. *397*]. “Dio, infatti, non comanda l'impossibile; ma quando comanda ti ammonisce di fare quello che puoi, di chiedere quello che non puoi”, e “ti aiuta perché tu possa”».

³⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, cit., n. 39: «Perciò tutti nella Chiesa, sia che appartengano alla gerarchia, sia che siano retti da essa, sono chiamati alla santità».

³⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, cit., n. 40: «È dunque evidente per tutti, che tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità e che tale santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano».

di bellezza, che le potenzialità più nascoste del suo essere germogliano un giorno» (AL 116).

4. La modalità del discernimento: pensare con la Chiesa

Nelle sue regole per scegliere e discernere, Sant'Ignazio di Loyola distingue tra le questioni su cui è possibile effettuare scelte e quelle su cui non si possono effettuare scelte. Egli osserva dunque che «è necessario che ogni cosa di cui vogliamo fare scelta sia indifferente o buona in sé, rientri nell'ambito della santa madre Chiesa gerarchica e non sia cattiva né in opposizione ad essa»³⁶. Può essere una questione di discernimento se andare o meno ad una gita in montagna, ma non sarà necessario né possibile alcun discernimento sull'opportunità o meno di uccidere una persona innocente. Non occorrono le scelte riguardo ad atti cattivi. Si sa fin dall'inizio che non si debbono e non si possono scegliere. Inoltre, «ci sono cose che sono soggette a scelta immutabile, come sacerdozio e matrimonio»³⁷. Nel caso di una scelta di questo tipo, «quando è già stata fatta la scelta in materia immutabile, non c'è più da scegliere, perché non si può sciogliere»³⁸. Se sono sposato, non ho bisogno di discernere se voglio continuare ad essere sposato. Il mio matrimonio non è in discussione. Il problema riguarda piuttosto la nuova unione al di fuori del mio matrimonio. Ecco la ferita e il dolore. In questo caso si rende necessario discernere i modi per fare ritorno

³⁶ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., 122, n. 170.

³⁷ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., 122, n. 171.

³⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., 123, n. 172.

alla verità della propria «situazione davanti a Dio» (cfr. AL 300). Quindi l'obiettivo di tornare a uno stile di vita che sia in accordo con la verità del vincolo matrimoniale, non è di per sé oggetto di discernimento, ma piuttosto delinea il contesto in cui il discernimento può essere esercitato in modo significativo.

Il discernimento ha altresì una *modalità*. Per discernere bene, abbiamo bisogno di pensare e sentire con la Chiesa (*sentire cum ecclesia*) come dice Sant'Ignazio. Sono necessarie l'umiltà, la docilità e la sincerità. Perciò tra le sue regole «da osservare per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante» leggiamo che «deposto ogni giudizio, dobbiamo tenere l'animo disposto e pronto a obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica»³⁹. Per Ignazio, pensare e sentire con la Chiesa significa anche lodare «tutti i precetti della Chiesa, tenendo l'animo pronto a cercare ragioni in sua difesa e in nessuna maniera in sua offesa»⁴⁰. Discernere, dunque, non significa giustificare ogni desiderio concepibile in assenza di ragioni. Significa piuttosto cercare delle ragioni, che rispondano alle esigenze della verità e della carità.

Adesso che l'obiettivo e la modalità del discernimento sono chiariti, possiamo passare al suo esercizio effettivo. Vorremmo proporre almeno tre oggetti del discernimento:

- a) il discernimento del *desiderio*,
- b) il discernimento del *vincolo matrimoniale*,
- c) il discernimento di particolari linee di *condotta* e di *pratiche* utili.

Di seguito, ci occuperemo di ciascuno di questi.

³⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., 189, n. 353.

⁴⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., 191, n. 361.

5. L'oggetto del discernimento

5.1. Discernere il desiderio

Quando si tratta di discernere il desiderio, Papa Francesco fa riferimento a nostro Signore stesso che nel suo incontro con la Samaritana «rivolse una parola al suo desiderio di amore vero, per liberarla da tutto ciò che oscurava la sua vita e guidarla alla gioia piena del Vangelo» (AL 294). Gesù offre alla donna l'acqua viva, una sorgente inesauribile che placherà definitivamente la sete di chiunque beva da essa. Lei è subito interessata: «Signore – gli dice la donna –, dammi quest'acqua, perché io non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua» (Gv 4,15). In effetti, il suo desiderio di una propria fonte d'acqua è abbastanza comprensibile. Un pozzo privato risolverebbe uno dei suoi più grandi problemi. La sua difficoltà non sta nel fatto di dover attingere acqua. Tutti nella sua città devono fare così. Il suo problema è che lei deve venire a *mezzogiorno* (cfr. Gv 4,6), quando il sole picchia forte in un modo che è difficile da immaginare per chiunque sia abituato ai climi più temperati dei cieli settentrionali. Gesù subito compie un ulteriore passo in avanti, facendole vedere che la difficoltà della donna non consiste principalmente nel fatto di dover venire a mezzogiorno, ma piuttosto nel motivo *per cui* deve venire a mezzogiorno. Le dice, dunque: «Va' a chiamare tuo marito e ritorna qui» (Gv 4,16), e dalla sua risposta veniamo a sapere che non ha marito, mentre Gesù stesso le ricorda che lei ha avuto cinque mariti e che ora sta vivendo in una unione libera. Questa è la ragione per cui è solita venire a mezzogiorno: vuole evitare altre persone che potrebbero schernirla come peccatrice pubblica. In modo molto gentile Gesù la porta a farsi le giuste domande: *Perché* desidero quello che desidero? *Che cos'è* che

desidero *veramente*? Qual è il problema più profondo che mi impedisce di avere ciò che desidero?

La prima reazione della donna di fronte alle domande fondamentali che Gesù le pone è proprio quella che ci si aspetterebbe dalla maggior parte delle persone del nostro tempo nel momento in cui si arriva a parlare di questioni esistenziali: lei svicola. Difatti porta la discussione su un piano più astratto e teorico. Come si collega la questione del corretto luogo di culto al fatto di vivere con un uomo con cui non è sposata? Non c'è un nesso. Ed è proprio per questo che lei ha tirato fuori l'argomento. Gesù, ancora una volta con molta delicatezza, evita di farsi coinvolgere in una discussione teologica, sposta la sua attenzione su un piano più elevato («i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» [Gv 4,23]) e le dice anche qualcosa di molto importante su se stesso, qualcosa che è stato piuttosto riluttante a rivelare apertamente in altre occasioni («Sono io, che parlo con te», cioè il Messia [Gv 4,26]). A queste parole, la Samaritana abbandona la sua missione iniziale. Si lascia alle spalle la brocca d'acqua e corre verso la sua città. Non più timorosa dei suoi compaesani, racconta loro di Gesù. A questo punto rivela ciò che davvero l'ha toccata. Non è stata la loro discussione teologica, ma il discorso esistenziale, morale con un impatto diretto sulla sua vita: «Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia lui il Cristo?» (Gv 4,29). Gesù ha parlato al suo vero desiderio, ha parlato al suo cuore. Il problema è sul piano esistenziale, riguarda ciò che lei ha fatto, e l'acqua viva che Gesù le ha offerto è una soluzione proprio a questo problema. Non si tratta di una soluzione esterna, che risolve solo il problema di dover uscire di casa a mezzogiorno. Si tratta di un vero rimedio che va al cuore del

problema. Non c'è più bisogno di vergognarsi: la riconciliazione è possibile, anzi è già iniziata, come si può vedere dal fatto che la donna intenzionalmente cerca le persone che aveva tentato con tanto impegno di evitare e dal fatto che queste ultime la ascoltano davvero, le credono, e arrivano a Gesù.

Nel caso dei divorziati in una nuova unione che desiderano ricevere l'Eucaristia, i pastori di anime possono aiutare a discernere questo desiderio in maniera analoga. Nei loro sforzi per accompagnare le persone in questione, dovranno chiedere su cosa si fonda questo desiderio di ricevere l'Eucaristia. Per alcuni questo desiderio può essere semplicemente fondato sul fatto che – a causa della loro oggettiva situazione di vita – non sono ammessi. Essi non avrebbero alcun desiderio di ricevere l'Eucaristia se avessero il permesso di riceverla. Essi trovano seriamente irritante che ci sia qualcosa che non sono autorizzati a fare, per quanto insignificante possa sembrare loro. Questi ultimi sono simili a quelli che nemmeno una volta nella vita hanno espresso un voto nelle elezioni parlamentari del loro paese, ma che sostengono con forza il loro diritto ad avere un voto nel paese in cui vivono come stranieri residenti. In questo caso avere il diritto è più importante di quello che il diritto permette di fare. Ciò che qui si desidera non è l'Eucaristia in senso stretto, ma il *diritto* a riceverla.

Come accompagnare le persone con questa sorta di desiderio di diritti? Come costruire su questi presupposti? Può essere difficile costruire qualcosa su un desiderio del genere. I pastori di anime possono cercare di aiutare le persone ad apprezzare l'economia divina della grazia e della misericordia, che segue una logica diametralmente opposta a quella dell'economia umana dei diritti. Non è raccoman-

dabile per nessuna anima accostarsi al tribunale di Dio e rivendicare i suoi diritti davanti al Re dei re. Dio ci risparmi dal ricevere ciò che è nostro per diritto. Le cose migliori della vita non ci spettano per diritto. Per cominciare, la nostra stessa esistenza non è qualcosa che avremmo potuto sensatamente rivendicare per diritto. Non doveva necessariamente essere. Poteva anche non essere o essere in modo diverso. Poiché il diritto di una persona presuppone sempre il corrispondente obbligo di un'altra persona, non abbiamo in generale il *diritto* di sposarci o di essere amici di qualcuno. Dopo tutto, nessuno ha il *dovere* di sposarci o di esserci amico. A maggior ragione nessuna creatura potrebbe rivendicare un diritto davanti a Dio. Un diritto alla grazia è un evidente ossimoro in quanto la grazia è gratuita per sua stessa definizione. La prima cosa da dire a chi rivendica diritti è che l'Eucaristia è il corpo di Cristo. Non è qualcosa di banale. Nessuno ha il diritto di riceverla. Molte persone non possono o non dovrebbero riceverla, anche se sono ammesse pubblicamente, poiché mangiano e bevono la propria condanna. E mentre sembrerà ingiusta una non-ammissione se viene percepita come arbitraria, il fatto è che essa è fondata su ragioni oggettive. Affinché questi motivi possano essere compresi, sarà necessario e utile un rinnovato sforzo catechetico, in cui si potrebbero chiarire alcune delle seguenti considerazioni: per discernere il corpo di Cristo nel mistero dell'Eucaristia, c'è bisogno di discernere il corpo di Cristo nel mistero della Chiesa. La Chiesa scaturisce dall'Eucaristia. Ricevere l'Eucaristia non è una questione privata solo tra me e Gesù. Esiste un'unità dell'ordine sacramentale. La propria vita nel corpo rappresenta un segno. Non si può ricevere un sacramento (l'Eucaristia) in contraddizione con un'altro (il matrimo-

nio). La non-ammissione non implica alcun giudizio sullo stato di grazia della propria anima. Ci sono anche altre persone, che non possono ricevere l'Eucaristia, senza che vi sia alcun giudizio implicito sullo stato delle loro anime, per esempio, i catecumeni o i bambini piccoli.

Per alcuni dei divorziati che vivono in una nuova unione extraconiugale, il loro desiderio di ricevere l'Eucaristia deriva da un senso di imbarazzo al momento della comunione. Tutti si alzano per la chiamata all'altare. Il fatto di non accostarsi alla mensa eucaristica viene percepito come un esporsi da peccatore pubblico. Essi potrebbero persino preferire di non andare affatto a messa piuttosto che restare seduti quando tutti gli altri si fanno avanti. Il loro desiderio assai comprensibile è di non sentirsi in imbarazzo a messa. Il modo più semplice per evitare l'imbarazzo potrebbe sembrare quello di permettere loro di farsi avanti e ricevere il Signore. E pur essendo vero che la prassi della Chiesa di non ammettere i divorziati "risposati" ai sacramenti serve anche a ricordare loro che non tutto va bene, ossia ha anche lo scopo di aiutarli a non accontentarsi troppo facilmente di una situazione che non è buona per loro e per la Chiesa, evidentemente non è il suo obiettivo metterli in imbarazzo una volta a settimana.

Un modo per rispondere a questo desiderio giustificato sarà una migliore catechesi sull'Eucaristia per l'intera parrocchia. È qui, per esempio, che si possono trattare le questioni della degna ricezione e sottolineare che il sacramento è certamente un sacramento di guarigione per la nostra debolezza quotidiana (cfr. AL 305, nota 351) e il nostro sostentamento per combattere il peccato e tendere alla santità. Tuttavia, si dovrà anche sottolineare che ogni atto deliberato nella materia grave definita dai Dieci Comanda-

menti è tale da impedire la ricezione del Signore in modo degno. Di conseguenza, più si vorrà mettere in risalto il potere di guarigione dell'Eucaristia, più si dovrà rilevare l'importanza del sacramento della penitenza.

Oltre a un maggiore sforzo catechetico, si potrebbero soppesare i pro e i contro di una prassi che è comune almeno in alcuni paesi, vale a dire quella di invitare *tutti* a farsi avanti al momento della distribuzione dell'Eucaristia, avendo precedentemente concordato un gesto particolare, come quello di incrociare le braccia sul petto, ad indicare il proprio desiderio di ricevere semplicemente una benedizione e non le specie sacramentali.

Tra i divorziati risposati civilmente ci sono, certamente, anche quelli il cui desiderio di ricevere l'Eucaristia è basato principalmente sul fatto che amano il Signore. Essi sanno che l'Eucaristia significa intima unione con il Signore, che è quello che veramente desiderano. Questo è ovviamente un desiderio molto positivo. E ancora una volta con una catechesi appropriata si può fare molta strada. Di solito i fedeli con questo tipo di volontà sono tra i primi a vedere la ragionevolezza della prassi della Chiesa, in particolare quando hanno compreso che, in quanto sacramento, la celebrazione dell'Eucaristia è un atto ecclesiale che non si compie solo tra l'anima del singolo e Gesù. Possono arrivare a capire che la loro situazione oggettiva, indipendentemente dal loro stato di grazia, è in contraddizione con il mistero della fedeltà di Cristo alla sua sposa, la Chiesa. Il loro desiderio di unione con Cristo può quindi maturare in un desiderio di cambiare il proprio stile di vita. Il fatto di non essere ammessi a ricevere la Comunione impedirà loro in ogni caso di sentirsi a proprio agio in tale situazione. La prassi della Chiesa ricorda loro che c'è qualcosa che non

va. Questo, per inciso, è un atto di misericordia, non di accusa. È un atto di misericordia ricordare a qualcuno con una gamba rotta o una ferita aperta che qualcosa non è a posto e quindi incoraggiare la persona a cercare aiuto e a trovare il modo per favorire la guarigione.

5.2. *Discernere il vincolo matrimoniale*

Mentre Sant'Ignazio fa notare che una volta sposati non c'è più bisogno di discernere lo stato coniugale – vale a dire non c'è più bisogno di riflettere se ci si debba sposare o no, perché la questione è chiusa – la domanda se uno abbia davvero contratto un matrimonio validamente può senz'altro essere posta sensatamente anche dopo il matrimonio. Alcuni hanno implicitamente suggerito che nella domanda riguardante la nullità del matrimonio si potrebbe trovare una soluzione al problema dei divorziati “risposati”. Infatti, per loro, se solo la Chiesa “concedesse” annullamenti su più larga scala, il problema dei divorziati risposati civilmente in pratica scomparirebbe.

Ci sono alcune cose da dire riguardo a questa proposta. Data la natura estremamente fuorviante del termine “annullamento”, è di estrema importanza rilevare che una dichiarazione di nullità non è una dispensa, ma un giudizio emesso dalla pubblica autorità ecclesiale secondo il quale un vincolo matrimoniale non è effettivamente esistito dall'inizio. Una dichiarazione di nullità non è quindi una *soluzione* ad alcunché ma piuttosto l'indicazione di un *problema* grave. Come mai i presunti sposi non sono stati in grado di contrarre un matrimonio valido? Da dove sono derivate le gravi limitazioni della loro libertà o le gravi deformità della loro volontà?

Il discernimento del vincolo matrimoniale non dovrebbe quindi essere visto come uno strumento per consentire ai divorziati risposati civilmente di sposarsi in Chiesa e, di conseguenza, di essere in grado di riaccostarsi ai sacramenti. Piuttosto, discernere il proprio vincolo matrimoniale fa parte di ciò che Papa Francesco chiama il discernimento della propria «situazione davanti a Dio» (AL 300). Servirà a far luce sulla questione se io sono realmente sposato o no, il cui chiarimento in se stesso ha per me un significato esistenziale. Questo discernimento, che – data la natura sociale ed ecclesiale del matrimonio – deve essere pubblico ed ecclesiale, mi aiuterà di certo ad affrontare il mio futuro. Se non sono stato effettivamente sposato e se le cause della nullità del mio tentativo matrimoniale erano indipendenti da me o nel frattempo sono state rimosse, posso sentirmi libero di provare un'altra volta a cercare un coniuge. Se sono realmente sposato, so che continuo ad essere vincolato al mio coniuge, anche se siamo separati e anche se il mio coniuge mi è stato infedele ed ha intrapreso una nuova unione. Il problema principale che una dichiarazione di nullità intende risolvere è dunque la questione dello stato del proprio vincolo matrimoniale, non il problema della Comunione ai divorziati “risposati”.

Tenendo a mente tutto questo, ovviamente sarà spesso cosa ragionevole che i pastori di anime incoraggino i divorziati in nuova unione a discernere – nel foro esterno con un regolare processo canonico – se sono effettivamente legati o no a qualcun altro dal vincolo matrimoniale. Tuttavia, giacché ciò che si ricercherà non è un favore da parte della Chiesa (“Vedi se la Chiesa non possa concederti un annullamento”), ma un giudizio obiettivo (“Vedi, con l'aiuto dell'autorità ecclesiale, se effettivamente sei sposato con

qualcun altro o no”), sembra che per poter incoraggiare questo percorso occorra che sussistano almeno alcune ragioni apparenti, tali da far presupporre che forse davvero il matrimonio non sia stato valido. Diversa è la questione se non sussistono tali ragioni, e se uno o entrambi i coniugi sono convinti in coscienza che il loro matrimonio sia stato effettivamente contratto in modo valido, anche se hanno ritenuto necessario separarsi e anche se uno o tutti e due adesso vivono insieme a qualcun altro. Per dirlo ancora una volta: una dichiarazione di nullità non è la soluzione a un problema. È la dichiarazione pubblica di un problema: si è compiuto un tentativo di matrimonio che non è riuscito. Questa non è una buona notizia.

Supponiamo che un marito non condivida la convinzione di sua moglie che il loro matrimonio fosse nullo. Non potrebbero esserci delle circostanze in cui egli percepisce la dichiarazione di nullità come la dichiarazione che l'amore della sua vita è stato in realtà la menzogna della sua vita? E che dire dei loro figli in comune? Non potrebbero percepire che in questo modo l'autorità ecclesiastica gli notifica che non sono il frutto di un grande amore ma di una grande farsa? Considerate queste conseguenze a volte catastrofiche di una dichiarazione di nullità, è assolutamente necessario che la dichiarazione sia basata su fatti oggettivi e non su un mal interpretato senso di gentilezza o misericordia. Infatti, non si tratta di una buona notizia. È indubbio che ci sono molte cattive notizie che dovremo affrontare nella nostra vita. Tra queste può darsi che uno debba includere il fatto che quello che ha pensato essere il suo matrimonio non è mai stato effettivamente un matrimonio. La tristezza e la sofferenza coinvolte nel riconoscimento di un tale fatto dimostrano che la questione del discerni-

mento del vincolo matrimoniale deve sempre riguardare la questione della verità di una situazione. È meglio vivere nella verità che vivere in una menzogna, anche se la verità è sgradevole. Perciò, le persone possono essere grate all'autorità ecclesiastica per il suo discernimento del loro vincolo matrimoniale, anche se alla fine ci può essere una cattiva notizia. Per discernere bene, tuttavia, l'autorità ecclesiastica ha bisogno di tenere a mente che la dichiarazione di nullità non è un dono, ma un dramma.

5.3. *Discernere dei passi concreti*

5.3.1. La riconciliazione dei coniugi

Dopo aver discusso del discernimento del desiderio e del discernimento del vincolo matrimoniale, è ora il momento di prendere in esame alcuni passi concreti per aiutare le persone «a trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti» (AL 305), per giungere «alla presa di coscienza della loro situazione davanti a Dio» (AL 300), e, in ultima analisi, a vivere secondo la verità del loro vincolo matrimoniale. La prima domanda che «una pastorale del vincolo» (AL 211) dovrà evidentemente porsi è se la *riconciliazione* è possibile. Poiché «il perdono è possibile» (AL 106), in linea di principio è anche possibile riconciliarsi, anche se, chiaramente, la riconciliazione, a differenza del perdono, non dipende solo da se stessi, ma anche dalla controparte, e dunque non è mai assicurata. Ciononostante, è ovviamente del tutto sensato chiedersi se i partner di una nuova unione possano abbandonare quell'unione e tornare ai loro legittimi coniugi. Siamo spesso troppo precipitosi nell'escludere la possibilità. I fautori del riconoscimento ecclesiale delle unioni extraconiugali (a questo, dopo tutto,

si riduce la questione dell'ammissione alla comunione dei divorziati "risposati") spesso portano avanti commoventi storie di cattiva sorte e di seconde opportunità. Perché non mettere sulla nuova unione un sigillo di approvazione ecclesiastica, ammettendo i partner alla Comunione e, come mossa logica successiva, beneducendo la loro unione? Dimentichiamo le altre storie, quelle di coloro che, ingiustamente abbandonati, sono rimasti fedeli all'amore della loro vita, che non hanno rinunciato alla speranza nel loro coniuge, credendo che «l'uomo [...] si può convertire e non bisogna mai disperare della possibilità di cambiare vita»⁴¹. Alcuni, infatti, in circostanze toccanti, hanno accolto nuovamente il proprio coniuge. Altri continuano a vivere la loro solitudine non come un modo per onorare una norma esterna e astratta di diritto canonico, ma come un modo di amare il loro coniuge a cui avevano affidato la loro vita e come un modo di amare Dio davanti al quale hanno fatto questa promessa. Non tutte queste storie sono culminate o culmineranno con la riconciliazione. Ma alcune invece sì; alcune anche dopo anni di separazione e di infedeltà coniugale.

Se la Chiesa riconoscesse le nuove unioni – che, non dobbiamo dimenticarlo, sigillano la separazione, vanificano definitivamente la speranza della riconciliazione e istituzionalizzano l'infedeltà coniugale – essa infliggerebbe un duro colpo a quelli cui è chiamata a dare la maggiore cura: i deboli, gli abbandonati, le persone sole, i poveri in spirito, che in un umile atteggiamento di sereno abbandono affidano il loro destino alla provvidenza di Dio, che piangono

⁴¹ FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della XLVII Giornata Mondiale della Pace*, 1 gennaio 2014.

la perdita del coniuge infedele e pregano ogni giorno per la sua conversione e il suo ritorno. Una nuova unione non è una soluzione. Non risolve il dramma di tutto ciò che la rottura matrimoniale comporta. Qui è in gioco il senso stesso della vita delle persone. Le persone sono traumatizzate dall'allontanamento del loro coniuge e dall'infedeltà abituale. Si tratta di questioni a causa delle quali alcuni si suicidano o uccidono altri, o impazziscono, perdendo la loro posizione sociale, la loro vita e forse la loro anima. Immaginiamo una moglie che è stata appena lasciata dal marito. Si viene a trovare in un dramma esistenziale che aumenta ancora esponenzialmente quando viene a sapere che lui ha iniziato a vivere con un'altra e che quindi le possibilità di riconciliazione si sono ridotte in modo decisivo. Se l'autorità della Chiesa adesso riconosce e apprezza pubblicamente la nuova unione del marito, invitando lui e la sua nuova partner a ricevere la Comunione o persino benedicendo la nuova unione, la moglie ingiustamente abbandonata non sarebbe giustificata ad accusare la Chiesa di complicità nella rovina della sua vita? La Chiesa non diventerebbe nemica dei poveri? Se ora il suo parroco le suggerisse che anche per lei è tempo di andare avanti con la sua vita e di trovare un nuovo partner (dopo tutto, la questione giuridica dell'annullamento può essere risolta), questo non dovrebbe sembrare cinico di fronte al vero dramma che ha appena vissuto? Il compito che la Chiesa ha ricevuto dal Signore è di essere la paladina dei poveri. Dal momento che essa ha un'opzione preferenziale per i poveri, si metterà a difendere gli abbandonati. Di conseguenza, la Chiesa farà tutto il possibile per chiamare a conversione il coniuge infedele e si adopererà al massimo delle sue capacità per la futura riconciliazione dei coniugi.

5.3.2. Abbandonare l'unione extraconiugale

Nel contesto di una pastorale del vincolo matrimoniale, lo scopo del discernimento è individuare i modi affinché i divorziati che vivono in una unione extraconiugale arrivino a vivere secondo la verità della loro situazione: «I presbiteri hanno il compito di “accompagnare le persone interessate sulla via del discernimento secondo l'insegnamento della Chiesa e gli orientamenti del Vescovo...”» (AL 300). E di fatto «questo discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa» (AL 300). Le esigenze della verità richiedono che i divorziati vivano secondo la verità del loro vincolo matrimoniale indissolubile. L'esigenza della carità fa riferimento anche alla carità verso il coniuge, dal quale si sono adesso separati, ma al quale devono in amore e giustizia un atteggiamento di speranza per la sua conversione e per una possibile riconciliazione, anche nei casi in cui la riconciliazione non è probabile. Questi requisiti di verità e di carità sarebbero ovviamente soddisfatti in modo eccellente in caso di riconciliazione dei coniugi. Se la riconciliazione non è possibile, allora il miglior modo alternativo per soddisfare queste esigenze sarebbe quello di abbandonare qualsiasi unione extraconiugale intrapresa. In questo modo si comincia a vivere di nuovo – anche da soli – il bene della fedeltà al proprio vincolo matrimoniale, che non significa fedeltà a un'astrazione metafisica, ma al coniuge che era ed è l'amore della propria vita, anche se si è ancora separati e la riconciliazione sembra impossibile per il momento.

Infatti, per quanto riguarda i divorziati “risposati”, San Giovanni Paolo II e Francesco parlano del generale «obbligo di separarsi», anche se si possono verificare particolari circostanze serie a causa delle quali le persone interessate

sono impossibilitate a soddisfare quest'obbligo e quindi ne sono esonerate (cfr. FC 84; AL 298). Le ragioni che esonerano dall'obbligo morale di separarsi sono soggette a discernimento. Mentre *Familiaris consortio* 84 e con essa *Amoris laetitia* 298 parlano di «seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli», l'Esortazione *Sacramentum caritatis* di Benedetto XVI è meno specifica, parlando solo di «condizioni oggettive che di fatto rendono la convivenza irreversibile» (SC 29). I figli in comune, la cura di un partner ammalato, doveri di giustizia connessi con intricate situazioni finanziarie possono essere buoni motivi per non separarsi. Tuttavia, nel contesto del discernimento delle ragioni che dispensano dall'obbligo morale di abbandonare un'unione extraconiugale, va tenuto presente che non ogni ragione *pensabile* è di per sé una ragione *buona*.

5.3.3. Modi per vivere in astinenza

Se a causa di seri motivi si rivelasse impossibile abbandonare l'unione extraconiugale, allora il requisito minimo per soddisfare le esigenze della verità e della carità è il rispetto dell'astinenza. In questo modo, due persone che condividono una casa senza essere sposati davanti a Dio si astengono dal condividere lo stesso letto, rinunciando agli atti propri dei coniugi. Dopo tutto, i partner della nuova unione extraconiugale *non* sono coniugi. Chiunque creda nei principi fondamentali della logica e nelle caratteristiche distintive del matrimonio, come l'indissolubilità e l'esclusività, dovrà ammettere questo fatto.

È stato messo in dubbio, anche da parte di alcune gerarchie nazionali, se vivere in astinenza sia possibile per il credente ordinario. Alcuni sostengono perciò che il requisito

morale della continenza permanente non sia altro che un consiglio, e per giunta impraticabile, dato che equivale alla scelta di una forma di vita nel celibato, alla quale però le persone interessate non si sentono chiamate. Tuttavia, bisogna considerare che dal Vecchio al Nuovo Testamento, dall'età apostolica alla nostra, «Non commettere adulterio» non è mai stato considerato un consiglio, ma un comando. Ed è stato costantemente interpretato come riferito ad ogni rapporto sessuale che, essendo prematrimoniale o extramatrimoniale, non è coniugale.

Dal momento che il Vangelo è rivolto a tutti gli esseri umani, anche i suoi requisiti morali sono rivolti a tutti. Riguardo al sesto comandamento, chi è separato dal suo coniuge, abbia o meno contratto una nuova unione, è nella medesima situazione di chi non è ancora sposato o per qualche motivo non si sposa mai. Non si tratta di poche persone. Anche all'interno di un matrimonio possono sovrapporsi situazioni che impediscono ai coniugi di unirsi per periodi di tempo protratti. Supponiamo che uno di loro debba partire per un lungo viaggio di lavoro. L'altro dovrebbe forse dire: «Non sono chiamato alla vita religiosa», e cercare un'amante a tempo determinato per supplire all'assenza del suo coniuge? E se uno di loro si ammalasse in modo tale da rendere per loro fisicamente impossibili i rapporti sessuali in via definitiva? Si può consigliare al partner sano di cercare sostituti occasionali o anche di lasciare in modo definitivo il coniuge adducendo come motivazione il fatto di non essere chiamato al celibato? Naturalmente l'astinenza, sia temporanea che permanente, è difficile. Ma da ciò non consegue che in certe circostanze non possa essere comandata, cioè che non possa essere un requisito dell'amore e della giustizia.

Entrano qui alcuni passi del discernimento molto concreti. Dato che l'astinenza è difficile, il discernimento si chiederà come rendere possibile l'astinenza, anche tra un uomo e una donna che provino affetto l'uno per l'altra e che condividano la stessa casa, anche se non sono sposati davanti a Dio. È evidente che, per fare qualcosa di difficile, c'è bisogno di una forte determinazione della volontà, che a sua volta richiede la comprensione delle ragioni di ciò che ci si accinge a fare. Nessuno farà niente di difficile a meno che non capisca per quale motivo è ragionevole, conveniente e buono. L'astinenza nel contesto presente non è il requisito di una legge astratta arbitrariamente imposta dal clero sulle spalle dei fedeli laici. È piuttosto un'esigenza dell'amore che si porta per il proprio coniuge. *Si resta vincolati, non a un'idea metafisica lontana, ma a una persona concreta, che si è amata e alla quale si è promessa la propria vita davanti a Dio.* Per quanto doloroso possa essere il ricordo, e per quanto comprensibile il desiderio di dimenticare e di lasciarsi tutto alle spalle, al fine di praticare l'astinenza in un'unione extraconiugale, si dovranno compiere deliberati sforzi per ricordare la ragione di questa pratica: il proprio legittimo coniuge.

Riguardo ai passi molto concreti da compiere nell'ambito degli sforzi per ricordare, i pastori di anime, insieme ai fedeli interessati, dovranno esercitare un attento discernimento, consapevoli del fatto che alcuni potrebbero aver subito profondi traumi psicologici, che richiederanno particolari procedure e anche l'aiuto di specialisti. Tuttavia, in linea di principio, una guarigione della memoria sarà possibile; si può arrivare ad un punto in cui si può ricordare il proprio coniuge senza rivivere un eventuale trauma. In ogni caso, fingere di non essere realmente sposati non aiu-

terà. Ciò significherebbe semplicemente chiudere gli occhi di fronte alla realtà, che alla fine tornerebbe per vendicarsi. Occorre quindi discernere i modi per riconoscere la realtà della propria vita, vale a dire i modi per ricordare il proprio coniuge nella misura delle proprie possibilità – evidentemente evitando il rischio di un ritorno di traumi psicologici. Ci si potrebbe chiedere se le persone interessate possono tenere una foto del coniuge legittimo. Forse possono impegnarsi a dire una preghiera quotidiana per lui o per lei. Ciò farà presente davanti ai loro occhi la ragione della loro astinenza: una fedeltà d'amore verso il coniuge, per quanto possa aver peccato contro di loro. In questo modo permetteranno a Cristo di amare il coniuge attraverso di loro, amandolo con l'amore stesso di Dio che è stato riversato nei loro cuori per mezzo dello Spirito Santo che gli è stato dato (cfr. *Rom* 5,5).

Una volta che la ragione per astenersi è chiaramente presente, il prete nel confessionale ha bisogno di discernere la volontà del penitente. La persona è pronta a fare il passo successivo concreto, ossia impegnarsi a vivere in astinenza? Mentre la crescita nella virtù è graduale, la conversione è repentina – è “sì” o “no”. Nel caso in esame, la conversione vuol dire la ferma determinazione della volontà di vivere in unione con Cristo, di desiderarlo e imitarlo. Sta ad implicare il desiderio di essere trasformati a sua somiglianza e la ferma volontà di cambiare il proprio modo di vivere laddove esso contraddica la natura stessa di Cristo. Come Gesù è incondizionatamente fedele alla sua sposa, la Chiesa, così anch'io voglio essere fedele alla mia sposa, anche se mi è stata o mi è infedele. Io voglio fare tutto quanto in mio potere per separarmi da eventuali altre amanti e riconciliarmi. Se non riesco a riconciliarmi con la

mia sposa, e se non è possibile separarmi dalla mia amante senza commettere una grave ingiustizia, per lo meno nella nuova unione mi asterrò dagli atti propri dei coniugi, esprimendo in questo modo la mia fedeltà e il mio amore verso la mia vera sposa. Questo è il momento della conversione. Qui non c'è gradualità. Quindi un sacerdote che accompagni qualcuno che è divorziato e "risposato" ha bisogno di discernere se lui o lei è in grado di promettere quanto sopra. In caso affermativo, la persona può ricevere l'assoluzione ed essere ammessa ai sacramenti (prendendo le dovute precauzioni per evitare lo scandalo). In caso contrario, il sacerdote non negherà bruscamente l'assoluzione, ma semplicemente la rinverrà fino a quando il penitente sarà pronto.

Ora supponiamo che i partner di un'unione extraconiugale abbiano preso l'impegno a vivere secondo la verità della loro situazione, ma che ora non siano riusciti a fare quello che avevano deciso di fare. La passione li travolge, e finiscono per unirsi pur avendo deciso di non farlo. Che possono fare? Possono pentirsi e confessarsi come qualsiasi altro credente. E insieme al sacerdote discerneranno i passi concreti che li aiutino a vivere secondo la loro risoluzione. Essi chiederanno quali pratiche e attività comuni li aiutino a tener fede al loro proposito e quali no. Se la loro volontà è davvero determinata a vivere secondo la verità della loro situazione di fronte a Dio, esamineranno le circostanze che li hanno portati ad agire contro il loro proposito, e cercheranno i modi per evitare situazioni simili in futuro. Il discernimento avrà molto a che fare con l'esame e la creazione delle condizioni esterne giuste. Nella parabola di Gesù del grano e della zizzania, l'agricoltore non guarda i semi al loro interno. Egli crea le condizio-

ni favorevoli coltivando il campo (cfr. *Mt* 13,24-30). Allo stesso modo, nel loro compito di discernimento, i pastori di anime hanno bisogno di dare alle persone la possibilità di crescere, «attraverso i limiti» (AL 305), individuando e promuovendo le condizioni esterne adatte.

Conclusione

Il discernimento, dunque, non consiste nel fare eccezioni a delle regole generali, ma nel trovare i modi per indirizzare e accompagnare le persone lungo un cammino. Ora, un cammino è tale solo se ha una destinazione. Senza una meta, le persone non cammineranno su un sentiero, ma piuttosto andranno semplicemente girovagando. L'oggetto del discernimento non è quindi la destinazione in se stessa, ma la via per raggiungerla. Una volta che so di voler andare a Milano, ho molte opzioni per arrivarci, che esigeranno un attento discernimento secondo le mie circostanze concrete. Dovrei prendere un treno, un aereo, una macchina o un cavallo? Forse potrei andarci a piedi o inforcare una bicicletta. Posso prendere un'autostrada o una strada secondaria. Dipenderà da dove sono ora (sono vicino o lontano?) e da alcune particolari condizioni personali (ho paura di volare? Sono allergico ai cavalli?). Poiché il discernimento riguarda un cammino verso una meta, è intimamente legato all'accompagnamento e all'integrazione. Per viaggiare su una strada, c'è bisogno di luce. Per distinguere la sinistra dalla destra, per scegliere A o B al fine di raggiungere C, c'è bisogno di orientamento e di criteri. Come speriamo di aver dimostrato, le luci per guidare il discernimento sono essenzialmente due: la verità del vincolo matrimoniale e la verità del desiderio. In questo modo, i sacerdoti posso-

no svolgere con fiducia il loro «compito di “accompagnare le persone interessate sulla via del discernimento secondo l'insegnamento della Chiesa e gli orientamenti del Vescovo...”» (AL 300), aiutandole «a trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti» (AL 305).

Per concludere vogliamo chiarire una premessa che ci ha guidato per tutto il tempo. Ciò che abbiamo detto presuppone evidentemente la prospettiva del dono della fede. In ultima analisi, tutto dipende dalla domanda che San Giovanni Paolo II ha sollevato ardentemente nella sua Lettera enciclica *Veritatis splendor*: «Di quale uomo si parla? Dell'uomo dominato dalla concupiscenza o dell'uomo redento da Cristo?»⁴². La risposta che il Papa polacco dà è decisa: «Poiché è di questo che si tratta: della realtà della redenzione di Cristo. Cristo ci ha redenti! Ciò significa: Egli ci ha donato la possibilità di realizzare l'intera verità del nostro essere»⁴³. Se si pensa ad un essere umano diverso o se non si fa affidamento sulla realtà della redenzione di Cristo, le stesse questioni che stiamo sollevando e i problemi di cui stiamo discutendo appariranno incomprensibili. Nel libro intero si presuppone la verità delle parole di San Paolo che scrive: «Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (*Rom* 6,3-4). Come possono i pastori di anime aiutare i loro fratelli e sorelle nel Signore, che sono stati battezzati in Cristo, a camminare in una vita nuova? È a questa domanda che speriamo di aver dato un contributo.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, cit., n. 103.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, cit., n. 103.